Frédéric François

BAKHTINE TOUT NU

ou

Une lecture de Bakhtine en dialogue avec Vološinov, Medvedev et Vygotski

ou encore

Dialogisme, les malheurs d'un concept quand il devient trop gros, mais dialogisme quand même

Lambert-Lucas

Comme l'indique le titre multiple du livre, celui-ci se donne trois buts. D'abord, revenir sur les raisons de remettre en cause le mythe du « Bakhtine total », auteur des œuvres attribuées à Medvedev ou à Vološinov. Ne lisant pas le russe et n'étant pas « bakhtinologue », je ne fais que suivre principalement les exposés de Bronckart et Bota dans leur *Bakhtine démasqué*, ainsi que la préface de Sériot à sa nouvelle édition de *Marxisme et philosophie du langage*.

Mais la critique de Bronckart et Bota semble s'interdire de lire ce qui fait la spécificité positive de l'œuvre de Bakhtine. On tente d'y revenir. Comme sur quelques « aspects chocs » des textes de Medvedev, de Vološinov, comme du livre de Vygotski consacré à la *Psychologie de l'art*.

Enfin, quel que soit le danger d'un usage vague et répétitif du terme « dialogisme », on s'est proposé de rapproche les orientations ici présentées et la tentative ouverte par Politzer visant à constituer une « psychologie concrète ».

Né en 1935, agrégé de philosophie, Frédéric François est professeur honoraire de sciences du langage de l'Université Paris Descartes (Paris V). Il a dirigé ou rédigé de nombreux ouvrages consacrés au dialogue et au récit chez l'enfant. Chez le même éditeur, il a précédemment publié *Rêves, récits de rêves et autres textes, un essai sur la lecture comme expérience indirecte* (2006) et *Essais sur quelques figures de l'orientation – hétérogénéités, mouvements et styles* (2009).

9 782359 350517

170 pages
15 euros
ISBN 978-2-35935-051-7

Frédéric François
Professeur honoraire
Université Paris-Descartes

Bakhtine tout nu

ou

Une lecture de Bakhtine
en dialogue avec Vološinov,
Medvedev et Vygotski

ou encore

Dialogisme,
les malheurs d'un concept
quand il devient trop gros,
mais dialogisme quand même

© Limoges, Lambert-Lucas, 2012
ISBN : 978-2-35935-051-7

NOTE PRÉALABLE

Ce texte est deux fois un « texte de circonstance ». Il a d'abord été proposé comme texte d'appui d'un exposé oral présenté dans le séminaire « Langage, Dialogue, Interaction » (LDI) organisé par Maryse Bournel-Bosson et Katia Kostulski et dans le cadre de l'enseignement de psychologie du travail d'Yves Clot en février 2012. C'est cette « circonstance » qui explique qu'en particulier à la fin, la question du « dialogisme » soit reliée à celle de ce que peut être une « psychologie concrète » dans ses relations au récit et au dialogue. Que cet exposé ait été prononcé devant des « psychologues du travail » et non, par exemple, devant des sémioticiens spécialistes de Bakhtine justifie, il me semble, le nombre des citations et l'effort corrélatif – réussi ou non, c'est une autre question – pour ne pas trop supposer connues les données du problème.

La seconde circonstance est la publication de l'ouvrage de Jean-Paul Bronckart et Cristian Bota, *Bakhtine démasqué, Histoire d'un menteur, d'une escroquerie et d'un délire collectif* [1]. C'est parce que cet ouvrage se présente comme une destruction du mythe d'un Bakhtine total qu'on a donné à ce texte son premier titre : « Bakhtine tout nu ». Alors que le second titre renvoie aux autres auteurs pris en compte. Et le dernier indique qu'on voudrait à la fois exprimer une certaine réserve à l'égard de l'inflation de l'usage du terme « dialogisme », tout en reconnaissant que si « psychologie concrète » (?) il peut y avoir, elle passe sans doute par les modalités diversifiées d'un dialogue avec les autres et avec soi.

1. Les indications bibliographiques sont données à la fin de l'ouvrage.

Non seulement il s'agit d'un texte de circonstance, mais aussi d'un texte qui ne saurait être un texte savant. Tout d'abord, je ne lis pas le russe et pratiquement pas l'allemand. D'autre part (et corrélativement) je ne connais pas la plupart des auteurs sources de ceux qui sont évoqués ici (qu'ils soient allemands ou russes). Je suis donc hors d'état de replacer ces auteurs dans l'histoire des idées, d'établir des liens de causalité ou d'influence, des sources de ce qui tourne autour du thème du « dialogisme », du « genre » ou d'autres.

Tout comme je suis hors d'état de dominer bien des questions, en particulier celle de ce que peut être une analyse marxiste de la culture et plus spécifiquement de la littérature. Sur ce sujet comme sur d'autres, j'essaye de clarifier ma propre façon de m'orienter, sans prétendre construire une « théorie ». J'espère seulement que ce texte pourra aider tel(le) ou tel(le) dans la construction de son propre « point de vue ». (Je laisse suspendue la question de la validité de la métaphore du « point de vue ».) Et puis je suis incapable de prendre parti scientifiquement sur les problèmes d'attribution. J'ai essayé seulement de me faire quelque chose comme une « opinion raisonnable ».

Par ailleurs au moment (juillet-août 2012) où je relis ce texte, d'autres articles sont parus. En particulier le compte rendu du livre de Jean-Paul Bronckart et Cristian Bota par Serge Zenkine, qui me semble très documenté et mesuré.

En tout cas, j'entreprends ici la lecture du livre de Bronckart et Bota (par la suite « Bronckart » ou « B. & B. ») sans avoir consulté l'ensemble des documents auxquels ils font référence et, encore moins, ceux qu'ils ne mentionnent pas. Je rapporte également quelques-unes des informations exposées dans la préface de Patrick Sériot à l'édition critique et à la traduction en français que celui-ci a données de *Marxisme et philosophie du langage* (par la suite *MPL*) publiée un peu plus tôt. Il n'y a pas de raison spécifique, il me semble, qui expliquerait ou justifierait pourquoi à tel moment, je fais appel à tel ouvrage plutôt qu'à tel autre : le texte de Sériot est assurément plus condensé, sans doute mieux documenté sur l'époque, aussi

d'un ton moins polémique. J'espère en tout cas n'avoir trahi aucun des deux, sinon pour les raisons, inévitables, dues à la brièveté.

Je me sens donc plutôt lecteur « participant » qu'expert en reconstitution de la vérité historique, ce pour quoi, encore une fois, je n'ai pas la compétence. Surtout, il m'a semblé qu'on pouvait, une fois reconnue la validité des critiques adressées au mythe du « Bakhtine total », revenir, partiellement bien sûr, sur la question de la façon dont moi / nous / on (je laisse ici en suspens la question de ce à quoi peut renvoyer ce « moi / nous / on ») pouvons recevoir les pensées de Bakhtine, Medvedev et Vološinov (par ordre alphabétique) et y réagir. Et puis je me suis laissé entraîner dans la (re)lecture de quelques autres auteurs, avant tout Vygotski. De toute façon, on ne peut pas, au sens strict, résumer une œuvre. On ne peut, encore moins, la citer complètement. D'où la bizarrerie ou l'aspect bancal, comme on voudra dire, de ces citations forcément partielles / partiales.

L'exposé, dans sa seconde partie donc, tente d'une part de pointer quelques aspects de ce qu'ont écrit en propre Vološinov et Medvedev. Puis de revenir sur la question plus spécifiquement bakhtinienne (il me semble) de ce que peut être la relation d'une « science humaine » à la fois à la pratique quotidienne et d'autre part à la réception d'œuvres, en particulier de romans.

Enfin, dans la dernière partie, je propose quelques idées, sans être là-dessus non plus un spécialiste, sur ce que peut nous apporter une réflexion sur le dialogue et le récit dans la pratique de la psychologie, que ce soit la psychologie banale ou naïve de chacun ou celle que j'imagine être celle du « psychologue professionnel ». Qu'il s'agisse d'autres en chair et en os, de textes, ou encore du rapport de chacun à lui-même, je garde à l'horizon – sans pouvoir bien sûr la « traiter complètement » – la question « dialogique » des formes différentes de ce que peut être la réception-compréhension-réponse qui s'institue dans notre rapport aux autres, à nous-mêmes, à des œuvres. Cela dans des situations différentes. Que dire de ce que peut

être ce « dialogue » dans des situations différentes ? Par exemple, qu'est ce que comprendre (suffisamment, bien sûr, « comprendre complètement » est dénué de sens) un autre familier, dans les circonstances ordinaires ou extra-ordinaires, un autre non familier, appartenant à une culture très différente. Avec encore la différence entre comprendre dans une fin précise : pour aider par exemple ou consoler, ce qui ne se recoupe que faiblement avec « comprendre pour expliquer à un tiers ce qui se passe ». Qu'en est-il alors de la compréhension de soi et de ses modalités variables ? Puis de la compréhension orientée vers un but dans la vie professionnelle. Ce qui pose aussi la question de ce que c'est que le « sujet supposé comprendre ». Qu'en est-il de l'articulation entre un savoir exprimé et générique (celui qu'on trouve dans les traités) et la pratique qui se manifeste dans nos relations effectives à des autres (que ce soit dans le cadre des interactions courantes ou dans la pratique interprétative du psychologue), ou encore notre mode de compréhension d'un héros de roman ou de film ? Sans vouloir clore le débat avant de l'ouvrir, on peut dire que les différents auteurs avec lesquels nous allons essayer (de façon très brève) de dialoguer nous aideront peut-être à ouvrir des perspectives, à nous orienter, à expliciter ce qui nous semble « tout naturel » dans nos relations à nous-mêmes et aux autres (est-ce cela qui peut ou doit s'appeler « phénoménologie » ?) ou, ce qui est un autre aspect du même dialogue, à nous aider à voir que le « tout naturel » pour nous n'est pas tout naturel pour tel autre ou en général. En tout cas, il n'est pas ici question d'aboutir à une « théorie ». On ne sait pas quel rapport supposer entre ce qui peut, peut-être, être proposé comme « vrai en général », ce qui est évident pour une époque (la nôtre) ou objet d'une réflexion individuelle éventuellement partagée par ce qu'on pourrait appeler, en contraste avec le grand « nous » de l'époque, le petit « nous » de « je-tu et quelques autres ». Il n'y a pas de raison que le processus s'achève. Le recommencement est au contraire inscrit d'abord dans la succession des générations. Imagine-t-on, pour ne prendre que l'exemple de la

signification pour nous des œuvres littéraires, qu'on puisse dire : « Maintenant on sait le sens de l'œuvre de Shakespeare ou de Proust. Lisez plutôt le commentaire de M. X que l'œuvre elle-même. C'est plus sûr (ou plus rapide) » ? Tout comme il est douteux que l'on puisse asserter : « Depuis Marx, Freud ou les progrès de l'imagerie cérébrale (*ad libitum*), nous savons ce que c'est qu'expliquer un comportement humain. » Reste que c'est dans une telle réflexion, assurément trop générale, sur « dialogues et compréhensions » que je cherche et à lire les auteurs et à poser la question de la « psychologie concrète ».

*

Pour circonscrire un peu plus en détail les deux premières parties, tout d'abord, j'essaye de résumer rapidement, à partir des deux textes indiqués plus haut, les critiques du mythe d'un « grand Bakhtine », auteur des œuvres de Vološinov et de Medvedev, présentation qui était devenue dominante (même si pas unanime) de 1970 jusqu'à nos jours. Je précise que je ne peux ici que répéter l'analyse des auteurs et que je ne suis pas sûr de comprendre quelles ont été les raisons du succès de cette représentation du « Grand Bakhtine ». Pas plus que je ne domine la question des relations exactes d'influence entre ces trois auteurs (et d'autres). Et que je n'ai pas la compétence pour expliciter le « climat intellectuel » de la circulation des thèmes et des approches dans l'URSS naissante.

Rétablir la légitimité de « signatures » ne résout pas la question de la circulation des idées pas plus que celle de la signification exacte de la notion d'auteur et, plus largement, de la question « qui parle à travers nous ? », toutes questions qui restent sous-jacentes.

La deuxième partie essaiera donc de présenter quelques aspects de ma lecture de ces trois (quatre) auteurs. Et j'ai bien conscience de ses limites et de sa partialité forcée. Il s'agit seulement de proposer des directions de réflexion, non à partir d'« idées » résumées, mais autant que c'est possible en un temps limité, à partir du mouvement de

quelques citations qui sont ici présentées pour permettre la discussion plus qu'analysées. Les problèmes d'attribution ne résolvent pas la question du rapport entre différentes lignes de pensée, en particulier « marxiste » ou en tout cas « sociologique » chez Vološinov, davantage marquée par une réflexion, inspirée en partie par le néo-kantisme sur la place de l'individu et l'inévitable diversité des approches chez Bakhtine, chez qui également a dominé de plus en plus, semble-t-il, la référence à la signification du roman et de son histoire. Comme indiqué dans le titre, je me demande aussi dans quelle mesure tout cela peut ou doit se synthétiser autour de la notion de « dialogisme ».

Plus spécifiquement, il me semble qu'outre l'analyse « auctoriale », le livre de B. & B. présente une lecture violemment critique de la pensée même des textes de « Bakhtine réduit » ou si l'on veut « tout nu » que je ne partage pas. Ici il ne s'agit plus de « science historique », mais de point de vue sur des textes, de ce que c'est que « lire en tant que », de « compréhension responsive » si on veut. Pour éviter un style polémique inutile, je ne m'attarderai pas sur la façon dont les jugements de valeur que portent B. & B. ne me semblent pas rendre justice à la spécificité de la pensée de Bakhtine. D'autant qu'ils ne prennent que très peu en compte la masse de ce que Bakhtine a écrit sur le roman, en particulier dans les textes recueillis dans *Esthétique de la création verbale* et dans *Esthétique et théorie du roman.* Mais il me semble aussi qu'ils n'ont pas su ou pas voulu « entrer » dans un texte précoce comme *Pour une philosophie de l'acte*, proche sans doute de ce que Bakhtine a écrit à la fin de sa vie. Pour le dire tout de suite, il s'agit pour moi de présenter Bakhtine comme penseur de l'hétérogénéité de l'existence telle justement qu'elle se manifeste dans l'histoire du roman. Ce qui nous écarte assurément d'une certaine forme totalisante de marxisme ou de « matérialisme historique ».

De même, je ne peux pas suivre complètement les critiques que Sériot adresse à *MPL*. À la fin de sa préface, Sériot exprime son refus de la vision occidentale et particulièrement française – disons de 1968 et des années

suivantes – de Bakhtine-Vološinov, mais aussi une critique de ce dernier au nom de « la science ». Plus précisément, il me semble que Sériot a raison de douter partiellement de ce qu'aurait de « marxiste » l'appel à une perspective sociale chez Vološinov. Mais il me semble aussi que cela ne justifie pas l'appréciation critique qu'il porte sur l'ensemble de *MPL* comme ouvrage « non scientifique ».

Mais une critique des critiques est, pour le moins, un genre douteux. En relisant les textes de Bakhtine comme de Vološinov, j'ai retrouvé l'enthousiasme qui m'avait saisi à la première lecture (est-ce « le même » enthousiasme ? Sans doute pas. En tout cas, impossible de le déterminer). C'est quelque chose de cet enthousiasme que je voudrais faire partager. En commençant par rappeler quelques-unes des « idées-forces » qu'on trouve dans *MPL*. Ainsi que dans *Le Freudisme.* Car il aurait été, il me semble, impossible de parler de Bakhtine sans rappeler sa distance ou sa parenté, alternativement, avec ce qu'on peut proposer comme étant la pensée spécifique de Vološinov.

Je me permets aussi de citer quelques passages de l'œuvre de Medvedev, ne serait-ce que parce qu'elle n'a pas connu en France (d'abord pour la raison simple d'une traduction plus tardive) un même succès que celle des deux autres auteurs. Reconnaître la spécificité de la pensée de Bakhtine n'exclut pas la prise en compte de ce qui est partagé aussi avec Medvedev (ou provient directement de lui) : la critique de l'approche seulement « formelle » ou formaliste des textes.

En ce qui concerne Bakhtine, qui reste au centre de cet exposé, je ne peux, bien évidemment, revenir que sur une toute petite partie de son œuvre, en particulier celle qui concerne la philosophie du roman. Les limites de cet exposé sont donc considérables. Sans parler de la multiplicité des perspectives que pourrait ouvrir la comparaison en particulier avec le Vygotski de *Psychologie de l'art.* Comme d'ailleurs, les considérations globales de Vološinov sur la pensée et le signe gagneraient à être confrontées à l'approche de ce problème, à mon sens beaucoup plus riche et argumentée, dans l'ensemble de l'œuvre de Vygotski.

Au fur et à mesure de son élaboration, ce texte s'est trouvé diversifié (et épaissi) par de multiples rencontres. Pour autant, je ne prétends pas que ce qui est ici présenté serait « l'essentiel » de la pensée des auteurs. Encore moins cette lecture peut-elle prétendre à l'exhaustivité. C'est donc en toute « subjectivité », au sens mineur où « subjectivité » veut dire « particularité », que je reviens sur quelques passages qui me frappent chez les auteurs en question. Il m'a semblé plus opportun, en effet, de commenter des passages relativement longs des auteurs que de proposer une « pensée de X » ou « de Y » illustrée de quelques courtes citations. Je me suis dit que cela permettra plus facilement aux lecteurs d'accentuer à leur tour ces textes autrement. D'autant qu'un texte me semble se caractériser par son mouvement et non par le résumé qu'on peut en donner. Par ailleurs mon parti-pris a été de présenter surtout des textes qui me frappaient par ce qu'ils me semblaient apporter, plus que ceux que je pouvais juger criticables. Naturellement, j'espère que malgré sa partialité ce texte a « un certain rapport » avec les ouvrages qu'il cite, peut-être même avec « la pensée » globale des auteurs en question.

Je suis parti de la conviction que toute lecture crée une forme de contemporanéité avec les auteurs lus, qui n'est pas incompatible avec la prise en compte de leur distance, comme, après tout, aucune proximité entre nous n'implique « identité » ou « identification », mais plutôt « communauté-distance ». Même si une lecture savante, qui n'est pas la mienne, permettrait de « replacer les auteurs dans leur temps », cela ne les empêche pas de faire irruption dans le nôtre ou, autrement dit, notre lecture de créer une sorte fragile d'« intertemporalité ».

Cela dit, le risque est là – faut-il dire « dialogique » ? – que court tout essai pour rapporter la pensée d'autres auteurs. D'autant que celui-ci est (relativement) bref. Et puis bien évidemment, il ne s'agit pas de remplacer ici la lecture de ces deux ouvrages. Encore moins celle de Bakhtine, Medvedev, Vološinov ou Vygotski.

1

L'« AUCTORIALITÉ » RESPECTIVE DE BAKHTINE, MEDVEDEV ET VOLOŠINOV

La question est donc ici : Pourquoi a-t-on attribué à Bakhtine des textes qui avaient été publiés sous le nom de Vološinov et de Medvedev ? Sur ce point, essentiel, la critique de B. & B. (qui converge avec la remise en place effectuée par Sériot plus rapidement) me semble fondée.

Le préambule du livre de B. & B. rappelle qu'en 1961, trois jeunes admirateurs du texte de Bakhtine sur Dostoïevski se rendirent à Saransk pour le rencontrer et contribuèrent alors à faire sortir son nom de l'oubli. C'est donc près de trente ans après les premières publications que l'auteur Bakhtine resurgit avec la publication en 1963 d'une version élargie du *Dostoïevski*, puis d'une version révisée de la thèse sur Rabelais. Le *Dostoïevski* est traduit en français en 1970, en anglais en 1973, le *Rabelais* en anglais en 1968, en français en 1970. Ce qui va être accompagné de la traduction en anglais de *Marxisme et philosophie du langage* en 1973 (signé Vološinov), en français en 1977 (signé Bakhtine / Vološinov) et du livre de Medvedev en anglais en 1978 (la traduction française est beaucoup plus récente : 2008).

1.1 LA CONSTRUCTION DU « MYTHE »

Une donnée chronologique : Bakhtine est mort en 1975. Vološinov meurt de tuberculose en 1936 et Medvedev est fusillé en 1938. Ce qui, en quelque sorte, a laissé à Bakhtine (ou à ceux qui ont parlé en son nom) une posi-

tion où les deux autres « parties prenantes » ne pouvaient pas répondre.

C'est dix ans après la redécouverte qu'on vient d'évoquer qu'apparaît l'« affaire » des « textes disputés ». La « révélation » est d'abord faite par V. Ivanov dans une conférence qu'il a prononcée en 1970, publiée en 1973 dans les *Travaux sur les systèmes de signes* de l'École de Tartu. Sous forme de bibliographie attribuant les ouvrages en cause à Bakhtine. Ses « élèves » Medvedev et Vološinov n'ayant apporté que quelques petites modifications (et le titre dans le cas de *MPL*). Il ajoute que cette appartenance à un seul auteur est « confirmée par des témoins » et « apparaît de façon manifeste à partir du texte même ». On peut remarquer incidemment que le texte d'Ivanov emprunte la plus grande partie de ses citations « de Bakhtine » aux textes originellement signés par Vološinov et Medvedev, l'unité de l'œuvre allant sans doute en quelque sorte de soi pour lui. Corrélativement, c'est seulement dans la *Psycholinguistique* de Leontiev (1967) qu'est évoquée une « École de Bakhtine » ou un « Cercle de Bakhtine ».

Mais outre cette apparition tardive, la situation est dès le début deux fois obscure. D'abord, les défenseurs de la thèse de l'« école de Bakhtine » juxtaposent souvent des formules différentes. Dans leur biographie « officielle » Clark et Holquist (cités par B. & B., p. 146) rappellent d'abord :

> « on ne pourra jamais trancher de manière indiscutable la question de savoir comment et par qui ces textes ont été écrits. »

D'autant que Bakhtine a refusé de signer le document officiel préparé en 1975 indiquant qu'il était bien l'auteur des trois livres.

Je ne reviens pas ici sur les déclarations contradictoires de Bakhtine ni sur le sens à attribuer aux propos de sa femme à propos du livre signé Medvedev : « Combien de fois ne l'ai-je pas recopié ! » ou à son témoignage selon lequel Bakhtine aurait dicté à Vološinov son *Le Freudisme*. (De toute façon aucun manuscrit n'a été conservé.) Ce qui

s'accompagne de jugements de valeur, présentant Medvedev et Vološinov comme de médiocres auteurs. Ainsi que de la reprise de l'expression « Cercle de Bakhtine ».

B. & B. rappellent que cette doxa n'a jamais fait l'unanimité : Titunik, premier traducteur en anglais de *MPL* et du *Freudisme,* ne tient aucun compte du discours d'Ivanov (p. 59) et ne voit aucune raison de le suivre (p. 60). Je me contente ici de citer Bronckart (p. 83) :

> « les traducteurs-commentateurs américains et allemands (Titunik et Weber en particulier) ont tout simplement ignoré ces allégations, puis ils les ont fermement récusées sur la base de trois types d'arguments :
> – l'absence, évoquée ci-dessus, de tout véritable témoignage ;
> – l'impossibilité, pour un seul homme, dans les conditions de vie et de travail de l'époque, de produire quatre livres et neuf articles en trois ans ;
> – les évidentes différences de style et de contenu entre les textes signés des uns et de l'autre, en dépit des affirmations péremptoires et gratuites d'Ivanov à ce sujet. Et ces spécialistes ont toujours continué par la suite de manifester leur scepticisme à l'égard de l'omni-paternité bakhtinienne. »

Il y a plus tardivement des déclarations de Bakhtine. Avec la question de la contradiction entre ces déclarations tardives et ses premières déclarations, question qui reste obscure.

Sériot (p. 47) note la diversité des solutions adoptées dans le monde quant à la présentation des noms des auteurs :

> « En Russie, à part l'édition des textes de Vološinov par N. Vasiliev (1995), toutes les rééditions des "textes controversés" se firent sous le *seul nom* de Bakhtine, dans une collection dont le nom évoque un roman policier : "Bakhtine sous le masque". Dans les autres pays, soit Vološinov fut mentionné seul […] soit en couple avec Bakhtine. »

Sériot en cite neuf dans le premier cas, six dans le second, avec diverses solutions typographiques : virgule, barres obliques ou parenthèses. Il ajoute encore que cer-

taines attributions « ont vu leur parcours inversé selon les pays ».

Reste que cette doctrine se répand en particulier en France et tout d'abord par la préface de Jakobson à l'édition française de *MPL*. Jakobson, dans des écrits antérieurs, avait d'abord cité Vološinov comme auteur de l'ouvrage. Ici il donne comme assurée l'attribution à Bakhtine :

> « On finit par découvrir que le livre en question et plusieurs autres ouvrages [...] furent en vérité composés par Bakhtine. »

Bakhtine « se refusait à faire des concessions à la phraséologie de l'époque ». Ce qu'aurait fait Vološinov ainsi qu'apporter un titre opportun. Marina Yaguello, la traductrice, fait appel à la fois à l'intransigeance de Bakhtine, à sa modestie, à son amour du carnavalesque, explications un peu trop *ad hoc* et multiples, et, au moins pour les deux premières, peu accordées à la publication sous le nom de Bakhtine du *Dostoïevsk*i de 1929. Par ailleurs rien ne permet de distinguer ce qui dans le texte relèverait d'un auteur et de l'autre.

1.2 QUELQUES DONNÉES FACTUELLES SUR LA VIE CULTURELLE EN URSS DANS LES ANNÉES VINGT

Parmi les données factuelles, la plus importante est sans doute qu'il n'y a pas eu de « cercle de Bakhtine », expression utilisée pour la première fois par Leontiev (1967) et que Bakhtine ne reprend pas à son compte dans son entretien avec Duvakin (Sériot, p. 19-20). Sur ce point, je suis l'exposé de Sériot qui rappelle que le cercle en question comportait d'autres membres que les trois actuellement traduits en France et surtout qu'aucune raison d'âge ou de prestige n'en fait un « cercle de Bakhtine ». Il rappelle aussi que le groupe a pu s'appeler à ses débuts « séminaire kantien », organisé par Kagan qui avait poursuivi ses études de philosophie en Allemagne, dans la mesure où les Juifs ne pouvaient pas faire d'études supérieures en Russie tsariste. Reste que ce groupe se réunit

d'abord en 1919 dans la petite ville de Nevel' à 300 kilomètres au sud-ouest de Petrograd, puis à Vitebsk, où (Sériot, p. 21)

> « de nombreux intellectuels et artistes de Petrograd s'installèrent temporairement pour fuir une ville dévastée par le "communisme de guerre" [dont] les habitants mourraient littéralement de froid et de faim. »

Bakhtine et Vološinov avaient vingt-quatre ans et rencontrèrent entre autres « un groupe de jeunes réfugiés talentueux ». Parmi eux, Pumpjanskij, au sujet duquel Sériot ajoute en note :

> « La primauté chronologique des travaux de Pumpjanskij sur l'œuvre de Dostoïevski, la nature du rire de Gogol, la philosophie de la nature, la méthode formelle, en font largement un précurseur de Bakhtine. Il était avec Kagan le personnage le plus charismatique des groupes de Nevel' et Vitebsk… »

Sériot rapporte quelques traits de la vie intellectuelle intense à Nevel' et Vitebsk, en particulier un cours de littérature professé par Bakhtine, ainsi que sa participation à un débat public sur « Dieu et le socialisme » et à un autre sur « le christianisme et la critique » où Bakhtine a présenté l'attitude de Nietzsche à l'égard du christianisme, sur « le caractère national russe dans la littérature ou la philosophie » ou encore sur « le rôle de la personne », bref des perspectives variées, plus philosophiques, religieuses et culturelles que « marxistes ».

Le second point historique intéressant le lecteur actuel est qu'à cette époque les journaux qui rendent compte de ces débats sont manifestement hostiles à « la religion », mais que les intellectuels qui la défendent d'une façon ou d'une autre peuvent librement développer leur point de vue.

C'est sur l'invitation de Medvedev, recteur de l'Université populaire de Vitebsk, que Bakhtine et Vološinov se rendent dans cette plus grande ville. On a donc sûrement une vie intellectuelle partagée, à plus de trois, sans que Bakhtine y ait eu une prééminence spécifique.

En dehors de celui de Kagan et de Pumpjanskij apparaît ici le rôle central de Pavel Medvedev (1892-1938). D'abord avocat, membre du conseil municipal de Vitebsk, il organise la vie culturelle de cette ville, écrit sur la littérature dès 1912. En 1918 il organise l'Université populaire et crée dans le cadre de l'Université une « Société de libre esthétique » et un séminaire de sociologie. Il fait venir Pumpjanskij à Vitebsk, qui est suivi par Bakhtine (1920), puis Vološinov (1921). Il est au cœur de l'activité culturelle locale à laquelle participent Chagall et Malevitch. On parle alors de la « Renaissance de Vitebsk ». Par ailleurs Medvedev écrit de 1910 à 1920, donc avant Bakhtine, qui devrait plutôt être considéré d'abord comme disciple de Kagan, de Pumpjanskij, puis au moins inspiré par Medvedev, qui, par ailleurs, s'est assurément occupé de trouver du travail pour Bakhtine.

J'ajoute sur Medvedev quelques points tirés de la biographie annexée à la récente traduction de *La méthode formelle en littérature*. Tout d'abord il a publié un certain nombre de travaux consacrés au poète Dem'jan Bednyj puis à Alexandre Blok (en 1923, puis 1928) ainsi qu'à Serge Esenin (en collaboration). Sa bibliographie comporte une vingtaine d'articles entre 1914 et 1937, en particulier sur Dostoïevski. L'ensemble en fait un auteur assurément remarquable et (incidemment) ayant publié avant Bakhtine.

Par ailleurs, il a un rôle institutionnel important. En étant « compagnon de route ». C'est lui qui édite la première édition du livre signé Bakhtine consacré à Dostoïevski. En 1936, curateur de l'Université de Saransk, il contribue à y faire obtenir un poste d'enseignant à Bakhtine, alors banni pour raisons politiques.

De même, je tire de la préface de Sériot (p. 50 et suiv.) quelques aspects de l'activité de Vološinov qui permettent d'établir une autre image que celle d'un rapport maître-disciple entre Bakhtine et lui (en dehors de leur contemporanéité). Vološinov publie d'abord des poèmes et des textes sur la musique. Après son retour à Petrograd - Leningrad en 1924, il s'inscrit à l'ILJaZV (Institut pour

l'histoire comparée des langues et des littératures à l'Ouest et à l'Est) où il prépare un doctorat, poursuivant un travail sur « la transmission de la parole d'autrui » et devient chargé de cours en janvier 1925, en même temps que croît sa notoriété. Sériot note qu'il laisse, également inachevées, une thèse et une traduction du Tome I de la *Philosophie des formes symboliques* de Cassirer.

J'ajoute quelques mots (empruntés à Sériot et surtout à l'article d'Ivanova) sur Lev Jakubinskij (1892-1945). Assurément oublié, en tout cas en Occident, élève de Baudouin de Courternay, en 1917-1919 il fonde la Société pour l'étude de la langue poétique (Opojaz) et travaille en même temps à l'Institut japhétique (dirigé par Nicolas Marr). Il publie, entre autres, en 1923, un article « Sur le discours dialogique » consacré à l'articulation de la psychologie et de la sociologie dans le langage et sur la relation de la parole quotidienne et de la parole poétique qui a influencé à la fois Vološinov et Vygotski. C'est lui qui a développé le premier l'exemple dostoïevskien du mot prononcé avec différentes intonations (repris par Vološinov). C'est chez lui qu'est développée la présentation de l'intonation prise au sens large de signification relationnelle portée par la mimique et globalement par le corps. Ces considérations sur le dialogue proviennent elles-mêmes pour une part de Chtcherba (1915).

Ivanova rappelle que le problème des relations entre langage poétique et langage ordinaire était, avec la réflexion sur la notion de « fonction », un des lieux récurrents de l'échange intellectuel en URSS. Outre la prise en compte de l'intonation, Jakubinskij développe la notion de production intérieure de répliques plus ou moins automatisées, celle de l'articulation des paroles sur la perception d'un monde commun, ainsi que la possibilité de changement de plan, du retour dialogal sur les propos précédents. En ce sens, on pourrait peut-être établir quelque chose comme une identité de rapports : Jakubinskij / Vološinov = Vološinov / Bakhtine au sens où le premier initie le second à la problématique du dialogue. (Jakubinskij a eu Vološinov pour étudiant dans son séminaire de l'ILJaZV.)

En même temps, Ivanova insiste sur le fait que Jakubinskij part de la forme du texte et Vološinov de la situation globale de communication. Elle ajoute :

> « Le rapport entre l'article de Jakubinskij et les travaux de Vološinov et leur valeur scientifique devient plus évident si l'on prend en compte un autre travail qui actuellement est aussi tombé dans l'oubli. Il s'agit de l'ouvrage de V. Vinogradov, *La Poésie d'Anna Akhmatova* (1925). Dans ce travail consacré à la spécificité du style de cette poétesse, Vinogradov introduit un chapitre : "Les grimaces du dialogue", où il étudie le rôle du dialogue dans la poésie d'Akhmatova. Cette introduction des dialogues permet à la poétesse non seulement d'éviter la monotonie, mais aussi de créer une gamme d'effets émotionnels qui organisent l'architectonique du sens de ses poèmes. »

Il y a donc un vaste courant d'auteurs travaillant autour du dialogue et de la « sociologie du langage » dont Bakhtine était loin d'être le « centre actif ».

1.3 DES RELATIONS « ÉTRANGES » DE BAKHTINE À LA VÉRITÉ FACTUELLE

D'autre part sont établies ce qu'on peut appeler au minimum des relations « étranges » de Bakhtine à la vérité factuelle. Sériot (p. 33 et suiv.) note que dans les différents lieux où Bakhtine a enseigné, il a fourni des curriculum vitae variables en particulier sur sa date de naissance comme sur le lieu où il a achevé ses études universitaires.

> « Or il n'existe aucune trace qu'il ait passé même le baccalauréat, à la différence de son frère Nikolaj […] Le nom de Mikhaïl Bakhtine ne figure sur aucune liste d'étudiants ni d'auditeurs libres […] Les détails que Bakhtine donne sur sa propre vie sont calqués sur ceux de son frère Nikolaj, et se modifient avec le temps. Il utilise également des morceaux de la biographie de M. Kagan, qui semble avoir remplacé Nikolaj dans le rôle de mentor de Mikhaïl après le départ du frère aîné. »

Comme il semble que ce soit à tort qu'il s'est présenté comme d'origine noble…

D'autre part, se pose la question de la pratique du plagiat (par opposition à la seule reprise thématique ou circulation d'idées). Ainsi Bronckart cite (p. 298) Matejka : en ce qui concerne « Le problème du contenu »,

> « Le fait le plus frappant est sans doute que dans son article Bakhtine ne fait pas une seule fois référence à la *Philosophie der Kunst* néo-kantienne de Broder Christiansen alors qu'il exploite ce livre d'une manière qui, selon les standards d'Europe occidentale, serait considérée comme relevant du plagiat. »

De même, Poole (p. 299) trouve dans le *Rabelais* cinq pages de Cassirer tirées de *L'Individu et le cosmos dans la philosophie de la Renaissance,* recopiées telles quelles, avec juste, parfois, des remarques intercalées de Bakhtine.

Par ailleurs, en ce qui concerne le cadre historique, on peut remettre en cause l'image de l'hostilité au régime, pour qu'il ait pu diriger à partir de 1945 le département de littérature générale de l'Université de Mordovie, direction qu'il garde quinze ans. D'autre part, ceux qui ont pu consulter les manuscrits originaux y trouvent des « hommages révérencieux » à Lénine et à Staline. Il cesse d'être un banni dès 1930. Et ses idées rentrent dans la circulation intellectuelle de l'époque.

1.4 SUR L'« AUCTORIALITÉ »

Pour essayer de conclure sur l'attribution des œuvres « disputées » ou « controversées », on peut noter avec Sériot (p. 37) que « Bakhtine n'a donné que des réponses évasives, contradictoires et déconcertantes. » Sériot ajoute (p. 42) qu'« à l'extrême fin de sa vie, il [Bakhtine] a refusé de signer une reconnaissance de paternité malgré la demande officielle de l'Association soviétique des droits d'auteur (VAAP). » Et (B. & B., p. 239 et suiv.) dans un texte de 1994, Bocharov (un des trois chercheurs avec Kozhinov et Gachev qui ont repris contact avec Bakhtine en 1961) cite une lettre de Bakhtine à Kozhinov qui contient en particulier ce passage :

> « Je connais bien les livres *La Méthode formelle en littérature* et *Marxisme et philosophie du langage*. V. N. Vološinov et P. N. Medvedev étaient mes amis ; à l'époque où furent écrits ces livres, nous travaillions dans le plus étroit contact créatif. Bien plus, ces livres comme mon étude sur Dostoïevski sont basées sur une conception commune du langage et de l'œuvre verbale. Nos contacts au cours de nos travaux ne diminuent ni l'autonomie, ni l'originalité de chacun de ces trois livres. »

Il ajoute que ce n'est pas le cas pour les autres travaux de Medvedev et de Vološinov. Je suis ici Bronckart pour qui ce texte est parfaitement clair quant à la question de l'auctorialité. Mais il ajoute que tout cela entre en conflit avec les déclarations postérieures de Bakhtine selon lesquelles il aurait écrit complètement les œuvres en question. Tout comme la situation ici posée de collaboration

> « n'est guère compatible avec celle, si souvent proposée, d'un rapport de maître (Bakhtine) à élèves (Vološinov et Medvedev). »

Je recopie textuellement ce qu'en conclut Sériot (p. 45-46) :

> « Le plus vraisemblable est que tous ces ouvrages sont le fruit de discussions multiformes, que l'influence peut être multilatérale, et que chacun des auteurs a élaboré à sa façon des thèmes qui étaient discutés dans de nombreuses occasions avec des interlocuteurs variés. Il est vraisemblable que le juriste Vološinov à Nevel' et Vitebsk a énormément appris des philosophes Bakhtine et Kagan, mais qu'à Leningrad le sociologue et philosophe du langage Vološinov a plutôt servi pour Bakhtine d'introducteur à la science nouvelle en train de se mettre en place. À cette époque, Vološinov est de plus en plus autonome par rapport à Bakhtine sur des questions aussi essentielles que le marxisme, le freudisme, le marrisme. »

On peut ajouter sur le plan de la vraisemblance que le triple champ du marxisme, du freudisme et du marrisme sont très peu ou pas du tout objets de renvois dans les textes qui sont assurément de Bakhtine. Bronckart dit à peu près la même chose. Il rappelle qu'on peut proposer

avec Morton et Emerson (B. & B., p. 214) que le premier Bakhtine ne pense pas en termes de « dialogisme » et que c'est Vološinov qui a orienté Bakhtine vers ce thème. De même qu'on peut attribuer à Medvedev l'introduction de la problématique du genre.

Mais alors Bronckart s'interroge sur les conditions de rédaction du premier *Dostoïevski :* dans son entretien avec Duvakin, Bakhtine reconnaît que c'est Kozhinov qui a fait tout le travail de réédition du livre en question (B. & B., p. 267). Mais pourquoi, se demande Bronckart, Bakhtine semble-t-il hésiter à considérer ce livre comme le sien ? Pour le premier *Dostoïevski,* (B. & B., p. 272 et suiv.) il faut d'abord reconnaître qu'il y avait urgence à faire état de publications pour sa libération ou l'atténuation de la sentence initiale (déportation dans les îles Solovetski). Or l'ouvrage comporte deux parties : des considérations philosophico-religieuses selon les termes de Bronckart et une méthode d'analyse semblable à celle de Vološinov et de Medvedev. (Je me permets d'ajouter que la première partie est justifiée par la centralité du problème religieux chez Dostoïevski.) Alors Bronckart propose que ce soit l'attribution de ce livre (au moins de la seconde partie) à Bakhtine qui soit remise en cause, parlant plutôt d'un cadeau de ses camarades pour lui assurer une notoriété (p. 272). Tout en reconnaissant qu'il n'y a là qu'une « piste pour une probable vérité » (p. 268).

Par ailleurs, Bronckart dénonce avec plus de virulence que Sériot ce qu'on peut appeler l'évidence violente avec laquelle le « pan-bakhtinisme » s'est imposé. Reste la question : pourquoi s'est si vite répandue cette croyance en l'« omnipaternité » de Bakhtine, comme en l'existence d'un « cercle de Bakhtine » ? Bronckart (p. 100 et suiv.) note que l'assertion prend parfois une forme paradoxale. Ainsi, dans *Mikhaïl Bakhtine, le principe dialogique, suivi d'Écrits du cercle de Bakhtine*, Todorov commence par exposer ce qui rend l'affaire obscure. Il note ainsi (p. 20) :

> « Les écrits signés par Vološinov et Medvedev mais attribués à Bakhtine s'intègrent donc fort bien dans la série des écrits de ces mêmes auteurs ; il y a, en revanche, des

différences notables entre les écrits signés par Bakhtine et ceux qui lui sont attribués. »

Pour faire vite : composition claire du texte de Medvedev, dogmatisme de celui de Vološinov qui comporte des assertions sans preuve. Composition confuse et répétitions dans les textes de Bakhtine. (Il faudrait préciser que la majorité des textes de Bakhtine n'ayant pas été édités de son vivant, il est compréhensible que ces textes aient été plus ou moins préparés en vue de leur édition.) Et, en fait (par exemple dans les quelques citations qu'on va donner plus loin), les textes manifestent des styles très différents. Mais Todorov ajoute :

« Naturellement, ces différences de surface laissent subsister une grande homogénéité de pensée ; c'est la raison pour laquelle l'affirmation d'Ivanov paraît si vraisemblable. »

Par ailleurs, Todorov réfute l'idée d'une vague terminologie marxiste dont Medvedev et Vološinov seraient responsables. Il note (et je crois qu'on peut le suivre) que marxiste ou pas, cette présentation n'est pas un saupoudrage superficiel. Même si on peut douter avec Sériot – on y reviendra – de la « profondeur » de cette inspiration marxiste. À partir de là, Todorov affirme (p. 23) :

« Il est inadmissible qu'on efface purement et simplement les noms de Vološinov et Medvedev et qu'on aille ainsi à l'encontre du désir manifeste de Bakhtine de ne pas assumer *la publication* de tels écrits. Mais il est tout aussi impossible de ne pas tenir compte de l'unité de la pensée dont témoigne l'ensemble de ces publications (et qu'on peut attribuer, suivant en cela divers témoignages, à l'influence de Bakhtine). »

Finalement, le livre de Todorov tend à unifier sous la notion de « principe dialogique » l'ensemble de la production de ces auteurs, considérée comme œuvre de Bakhtine, mais à partir surtout de formulations empruntées à *MPL*, ce qui fait problème si on reconnaît que les textes qui sont assurément de la plume de Bakhtine manifestent une inspiration largement divergente. J'aurais plutôt tendance ici à suivre trois fois la pensée de Bronckart (et de Sériot) :

– il n'y a pas de témoignage du fait que Bakhtine ait de quelque façon que ce soit « plus pensé » que les deux autres auteurs ;
– le magistère de Bakhtine est présupposé sans argument ;
– comme les multiples jugements de valeur dépréciatifs à l'égard des deux autres auteurs sont assertés sans preuves.

Par ailleurs, on l'a déjà dit, les premiers textes connus de Bakhtine n'ont pas du tout l'orientation sociologique ou marxiste, comme on voudra dire, qu'on trouve dans *MPL*.

Que les héritiers de Bakhtine aient eu un intérêt financier (les droits d'auteur) ou « moral » (le prestige) dans cette croyance, sans doute. Parmi les problèmes factuels, Bronckart parle (p. 237)

> « des promoteurs russes de Bakhtine qui continuaient de gérer la lucrative diffusion internationale de l'œuvre reconstituée du maître. »

Sauf erreur de ma part, cet aspect financier n'est pas concrètement précisé. Mais les preuves sont peut-être difficiles à apporter.

Par ailleurs, on peut certes faire appel à une tendance générale à la fabrication d'une histoire peuplée de héros, oubliant la masse des « autres », mais cette tendance est assurément trop générale pour avoir ici un rôle explicatif. Une explication plus précise peut faire appel au climat idéologique : en Russie actuelle et chez une partie des auteurs américains, une hostilité au marxisme. Or Vološinov faisait profession de marxisme et Bakhtine assurément pas (ou plutôt beaucoup moins). D'où le souhait de faire de Bakhtine « le grand homme ». C'est l'explication que donnait déjà Gardin dans son article de *La Pensée* de 1978 : il peut s'agir de la volonté dans une période de reflux du marxisme de préférer citer un auteur non-marxiste que deux auteurs qui se réclament du marxisme.

Sur l'attribution du *Dostoïevski*, je ne peux prendre parti, d'autant que je n'ai pas accès à la première version. Et l'entretien de Bakhtine et de Duvakin tel que le rap-

porte Bronckart (p. 267), s'il confirme le rôle de Kozhinov dans cette réédition, n'est pas entièrement clair. Je peux seulement constater que *Dostoïevski* trouve sa place parmi les textes consacrés au roman reconnus actuellement par la critique comme étant de Bakhtine.

Mais surtout, on peut, il me semble, éliminer le mythe du « Grand Bakhtine » et trouver un grand nombre d'emprunts ou d'influences, explicites ou le plus souvent non explicites, dans les textes de Bakhtine, sans que cela retire à ces textes signification et valeur.

*

Donc avant de passer à la lecture même des textes des trois auteurs, quelques points sur ce que peut être cette lecture.

Il me semble que lire un livre quel qu'il soit, c'est d'abord se laisser prendre par son mouvement. Se heurter aussi à la différence de nos premiers modes de réaction : il peut y avoir accord immédiat, refus premier, questions… Ce à partir de quoi notre compréhension responsive peut s'efforcer de préciser l'arrière-fond de notre lecture :

– élucidation de la place historique spécifique de l'auteur,
– éclaircissements concernant les mots représentants de notions qu'il utilise (lui-même ou le traducteur). Ce travail du sens est potentiellement infini,
– d'autant qu'il comporte aussi (surtout ?) l'élucidation de notre propre attitude.

Je crois voir quelque chose comme un « projet fondamental » (je ne sais pas si la notion est bonne) chez Bronckart de démolir la statue de Bakhtine, ainsi lorsqu'il nous dit (p. 237) que le développement de la *Bakhtin industry* avait, outre la glorification du maître, suscité

> « un ensemble d'études détaillées de ses écrits, qui avaient mis en évidence l'indigence conceptuelle et stylistique des textes initiaux »,

jugement qu'il approuve, reprend et amplifie fréquemment. Je constate que j'ai plutôt l'attitude opposée : essayer de lire les textes de Bakhtine avec le moins de pré-

jugés hostiles possible (ce qui, platitude, est ce qu'on peut demander à n'importe quelle lecture, relation à un autre ou à soi. Même si, personne n'étant « pur », moi pas en tout cas, je peux aussi m'attribuer de l'hostilité à l'égard de Bronckart ou d'une forme au moins de marxisme…).

Davantage, on peut constater la présence chez l'auteur de champs de pensée : inspiration religieuse, culture néo-kantienne ou phénoménologique, comme la parenté de ce qu'il écrit avec ce qui se trouve chez les deux autres auteurs. Mais on n'a pas alors à se hâter de parler de contradiction, par exemple entre le thème de la distance, de l'exotopie de l'auteur et celui du dialogisme. Il s'agit plutôt de se demander comment peuvent fonctionner ces deux notions, au demeurant assurément polysémiques, comment elles peuvent interagir. Elles ne peuvent pas en tout cas être « contradictoires » (terme souvent utilisé par Bronckart) comme le sont le a et le non-a des logiciens. Et puis une fois admise l'auctorialité de Medvedev et de Vološinov, cela entraîne-t-il que Bakhtine n'ait eu aucun rôle dans la genèse, la discussion préalable à ces textes et l'élaboration des notions ? Est-ce que Bronckart ne risque pas alors d'inverser le mouvement des défenseurs du « tout Bakhtine » pour n'en faire qu'un triste menteur ?

Bronckart note, ce qui est assuré, que dans les textes de 1953 à 1975, Bakhtine garde pour une part l'inspiration qui se manifeste dans des textes antérieurs dont on vient de voir les raisons de les attribuer plutôt à Medvedev et à Vološinov, qu'il ne cite cependant jamais. Tout en restant, avec des modifications, fidèle, il me semble, à la ligne de pensée ébauchée dans *Pour une philosophie de l'acte*. Bronckart conclut alors à l'emprunt, voire au plagiat. Ce qui ne tient plus compte de la probabilité d'une élaboration commune, qui justifierait partiellement l'absence de citations.

Je doute qu'on puisse introduire une mise en place définitive. On ne peut plus défendre, il me semble, comme tel le « principe dialogique » unificateur du « bakhtinisme » selon Todorov. Mais il n'y a pas à critiquer un auteur parce que sa pensée est multiple, soit par son développe-

ment propre, soit par emprunts. Cela, même si, comme dit plus haut, on peut reprocher à Bakhtine une pratique de la non-citation contraire à la « morale ordinaire de l'auteur » qui s'impose à nous (elle ne s'impose sans doute pas, par exemple, aux praticiens de la littérature orale). Reste alors la question des circonstances de la vie soviétique ainsi que des influences réciproques dans le groupe auquel il participait. Il me semble que la conclusion de Sériot présentée plus haut est vraisemblable et qu'elle laisse place pour une lecture dans laquelle nous pouvons trouver alternativement de la parenté et de la distance entre ces trois auteurs. D'autant qu'une partie au moins des textes de Bakhtine consacrés au roman (dont on va parler plus loin) ne correspondent ni à ses tout premiers textes ni exactement à l'inspiration des ouvrages « disputés ».

Par ailleurs, même dans les cas d'emprunt systématique non explicité (circonlocution pour dire « plagiat »), cet « emprunt » acquiert un sens nouveau dans la configuration où il prend place. La réception « naïve » ou « a priori favorable » reste la condition première de la saisie du sens. Qu'il s'agisse d'un texte, du rapport à autrui ou de notre relation à nous-mêmes, trouver du commun chez quelqu'un, voire du mimétique ou de l'emprunt ne lui retire pas toute « valeur », pas plus que de trouver en lui des conflits ou des « contradictions ».

Et puis aussi bien dans notre relation au mouvement d'un texte, d'un autre que de nous-mêmes, on ne peut séparer ce qui serait « intellectuel » ou « cognition » et ce qui serait « ressenti » ou « affect ». Ou, en d'autres termes, il n'y a pas de « pureté » du rapport au vrai. À partir de cela, notre rapport à un texte (ou à un autre) est-il forcément meilleur quand nous nous en sentons proches ou éloignés ? En tout cas le préjugé qui rapprocherait compréhension et proximité n'a rien d'assuré. Et la dynamique de ce rapport aux textes, aux autres et à soi est plus quelque chose qui se manifeste à nous que quelque chose à l'égard de quoi nous aurions une grande « clarté cognitive ».

Il ne s'agit donc pas de rechercher « la vérité » du texte, de l'autre ou de nous. Seulement d'arriver à reformuler, à

clarifier un peu, pour nous-mêmes ou pour les autres, les mouvements de notre relation, les corrections qui seront sans doute à leur tout corrigées, avec ce que cela comporte d'arrière-fond peu ou pas assignable, sans viser quoi que ce soit de définitif.

2

QUELLE(S) LECTURE(S) ?

Comme on vient de le voir, je voudrais essayer, contrairement à la perspective qui a été dominante, de lire chacun de ces auteurs pour lui-même, sans chercher forcément non plus une continuité entre les textes de Bakhtine écrits à différentes époques.

Avec le risque inhérent à l'utilisation de « gros mots », on pourrait peut être parler de quelques essais de lecture « dialogique », le terme renvoyant d'abord ici à la particularité du lecteur qui a sélectionné quelques passages qui lui semblent faire sens pour lui et éventuellement pour d'autres. Cela renvoie par ailleurs à la position « interprétative » que comporte toute lecture ou plus généralement toute perception : percevoir en tant que, dans tel champ, tel horizon. Avec la possibilité, toujours partielle et relative, de préciser quelques aspects de cette perception-lecture. Et en particulier le type de questions, liées à la distance inévitable du champ que « je-on-nous » percevons comme étant celui qui se dessine dans le texte (ou que nous pouvons supposer par ailleurs) présenté par l'auteur et le champ de notre propre réception, par exemple sous forme de prolongement ou de question (dans la mesure où nous pouvons faire la part de ce qui est « de nous » et « de l'auteur » dans notre réception).

2.1 LECTURES DE VOLOŠINOV

Apparaît d'abord chez Vološinov une sorte d'enthousiasme dans une affirmation « marxiste » ou « sociologique »

comme allant de soi. En même temps, il n'y a pas à ma connaissance chez Marx et Engels une véritable « philosophie (ou « science » ?) du langage ». Mais il n'est pas question de répondre ici, surtout de façon rapide et latérale, à la question de savoir ce que c'est qu'être « marxiste » ou quelle est la parenté ou la distance de ce qui a été écrit par Marx à différentes périodes ou encore s'il faut rapprocher ou distinguer les œuvres de Marx et celles d'Engels. Et j'ai encore moins la compétence pour répondre à la question de savoir ce que c'est qu'être « marxiste » à notre époque, par exemple sur ce que peut être une sociologie, une science marxiste éventuellement séparée d'une pratique « révolutionnaire ». Ou la prétention à une telle « science » n'est-elle qu'un travestissement universitaire ?

En tout cas, marxisme ou pas, par rapport à mon projet initial de retour sur Bakhtine, il y a ici plus de citations de Vološinov que prévu. Ce qui signifie seulement que ces textes sont particulièrement parlants pour moi et, j'espère, pour mes auditeurs-interlocuteurs.

Les textes ici présentés sont extraits d'un article, « Le discours dans la vie et le discours dans la poésie, contribution à une poétique sociologique », de *MPL*, enfin du livre *Le Freudisme*.

2.1.1 « LE DISCOURS DANS LA VIE ET LE DISCOURS DANS LA POÉSIE »

Je commence par ce texte (dont l'inspiration ne me semble pas différente de celle de *MPL*) simplement parce que la publication en est antérieure. Vološinov utilise ici « sociologique » comme équivalent à « marxisme » dont la méthode est caractérisée, sans qu'il en dise plus, par le *monisme* et l'*historisme*. (Ce qui, sous cette forme, est évidemment bien vague.) Il s'agit d'affirmer qu'il n'y a pas d'étude autonome des formes sémiotiques. Leur étude peut et doit les considérer comme « idéologiques », ce qui fait que la méthode qui doit les étudier est intégralement « sociologique » ou « marxiste ». Vološinov s'oppose aux courants dominants qui veulent étudier isolément soit la forme du texte

en elle-même, soit la psychologie de l'auteur ou de celui qui reçoit le texte. La question posée est alors celle de la référence à une approche totale (p. 187) :

> « Mais en réalité, le fait "artistique" considéré dans sa totalité ne réside ni dans la chose ni dans le psychisme du créateur, ni dans celui du récepteur, mais il contient ces trois aspects. Le fait artistique est *une forme particulière et fixée dans l'œuvre d'art d'un rapport réciproque entre le créateur et les récepteurs.* »

Il serait mal venu de critiquer cette déclaration de principe isolée de ce qui peut en particulier servir à s'assurer de ce qui est esthétique ou pas.

Puis, Vološinov pose que l'analyse de la communication esthétique passe par celle du discours de la vie quotidienne. À la fois (p. 188) parce que

> « les fondements et les potentialités de la forme artistique ultérieure sont déjà posés dans ce type d'énoncé »

et puis parce que

> « L'essence sociale du mot apparaît ici plus clairement et plus nettement, et le lien qui unit l'énoncé au milieu social ambiant se prête plus facilement à l'analyse. »

Je ne crois pas, par parenthèse, qu'il y ait là une pensée spécifiquement « marxiste » : la recherche d'un phénomène signifiant global qui enveloppe celui qui parle, celui qui reçoit, la forme linguistique et le contexte se retrouve dans bien des formes de « sociolinguistique ». En même temps que le langage comporte forcément non le seul énoncé d'un fait, mais d'une évaluation (p.189) :

> « Voici comment nous caractérisons et évaluons habituellement les énoncés de la vie quotidienne : "C'est un mensonge", "C'est la vérité", "voilà de fortes paroles", "il ne fallait pas dire cela", etc.
>
> Toutes les évaluations de ce genre, quel que soit le critère – éthique, gnoséologique, politique ou autre – qui les oriente, englobent beaucoup plus que ce qui est contenu dans l'aspect proprement verbal, linguistique de l'énoncé : *elles englobent à la fois le mot et la situation extra-verbale de l'énoncé*. Ces jugements et ces évaluations se

rapportent à une certaine totalité dans laquelle le discours est en contact direct avec l'événement vécu et se fond en lui pour former une unité indissoluble. Le discours lui-même, considéré isolément comme un phénomène purement linguistique, ne peut être ni vrai ni faux, ni audacieux, ni timide. »

Dans ce texte comme dans d'autres, Vološinov semble renvoyer à la situation actuelle, effective de l'énoncé. Bien évidemment ce renvoi pose quelques problèmes de méthode. D'abord parce que ce contexte évaluatif peut être (ou plutôt ne peut pas ne pas être) multiple : l'absent est tout autant constitutif du contexte que le présent.

D'autre part Vološinov écrit (p. 190-191) :

« Avant tout, il est parfaitement clair que, le discours ne reflète pas ici la situation extra-verbale comme le miroir reflète un objet. En l'occurrence, il faut dire plutôt que le discours *accomplit la situation, qu'il en dresse en quelque sorte le bilan évaluatif*. Bien plus souvent l'énoncé de la vie quotidienne prolonge activement la situation et la développe, il esquisse le plan et l'organisation d'une action future. Mais ce qui importe pour nous, c'est l'autre aspect de l'énoncé quotidien : quel qu'il soit, il relie toujours entre eux ceux qui participent à une situation, comme des coparticipants qui connaissent, comprennent et évaluent cette situation de la même façon. »

Il me semble qu'on peut reprendre cette analyse de l'énoncé en situation. Mais en même temps elle pose de nombreuses questions. La première concerne la méthode effective d'analyse. Vološinov utilise la métaphore de l'enthymème, la situation commune étant l'implicite, le non-dit constitutif du sens en question. La métaphore est-elle heureuse, la situation est-elle comparable à un autre énoncé, comme dans le cas de la non-expression de la majeure du syllogisme dans le cas de l'enthymème lorsqu'on dit seulement : « Socrate est un homme, donc il est mortel » ? Je ne le pense pas. La situation ne se laisse pas comprendre avec autant de facilité. Or Vološinov fait comme si cet appel à la situation ne posait pas de problème. Il semble déduire de l'unité de la réalité l'unité du monde vécu (p.190) :

« Ce *contexte extra-verbal* de l'énoncé se décompose en trois aspects : (1) l'horizon spatial commun aux locuteurs (l'unité du lieu visible : la pièce, la fenêtre, etc.), (2) *la connaissance et la compréhension de la situation*, également commune aux deux interlocuteurs, et, enfin, (3) *l'évaluation – commune* là encore qu'ils font de cette situation. »

Cette assertion du sens comme commun est expliquée un peu plus loin (p. 191) :

« Ce que je sais, ce que je vois, ce que j'aime ne peuvent être sous-entendus. Ne peut devenir partie sous-entendue de l'énoncé que ce que *nous*, locuteurs, nous connaissons, voyons, aimons et reconnaissons tous, ce qui nous est commun à tous et ce qui nous unit. Ensuite le social est dans son principe pleinement objectif : il n'est pas autre chose que l'*unité matérielle du monde* qui entre dans l'horizon visuel des locuteurs (dans notre exemple, c'est la pièce où ils se trouvent, la neige qui tombe derrière la fenêtre) ainsi que l'*unité des conditions réelles de vie* – unité qui suscite une communauté d'évaluation (appartenance des locuteurs à une même famille, à une même profession, à une même classe sociale, enfin à une même époque puisque les locuteurs sont contemporains les uns des autres). Les évaluations sous-entendues ne sont pas, par conséquent, le produit d'émotions individuelles, ce sont des actes socialement déterminés et nécessaires. Les émotions *individuelles* ne peuvent être que les harmoniques qui accompagnent la *tonalité principale* de l'évaluation *sociale* : le "je" ne peut se réaliser dans le discours qu'en s'appuyant sur le "nous". »

Ici encore la société semble fonctionner comme un tout, alors que nous sommes plutôt, me semble-t-il, pris tout au cours de notre vie dans des relations sociales variées ou contradictoires. Et puis s'il en est ainsi, que devient la métaphore qui représente les « émotions individuelles » comme des « harmoniques des émotions sociales » ? Au minimum, il y a là un problème. Certes, Voloshinov ajoute (p. 192) :

« Mais cet horizon commun sur lequel s'appuie l'énoncé peut s'élargir et dans l'espace et dans le temps : le "sous-

entendu" peut exister au niveau de la famille, de la nation, de la classe sociale, des jours, des années et des époques entières. À mesure que s'élargit l'horizon commun et le groupe social qui lui correspond, les aspects sous-entendus de l'énoncé deviennent de plus en plus constants [...]. »

C'est bien sur l'unité de la communauté et du monde vécu qu'est mis l'accent. Ce qui fait que la question de la possibilité pour chacun de nous de saisir ce qui fait sa communauté-différence avec ses « autres » n'entre pas en ligne de compte. Et puis comment déterminer la façon dont le tiers se représente la façon dont un autre perçoit la situation en question ? Sans oublier le sort du « tiers savant » confronté à la masse multiforme des « sciences humaines » censées l'aider à reconstituer la situation des autres. Vološinov semble ne pas s'interroger sur le statut de l'interprète. Mais surtout, Vološinov présente la situation comme commune. Ce qui pose problème : quelle relation entre ce qui est commun et ce qui ne l'est pas chez deux personnes à la fois dans leurs différences d'appartenance sociale et de devenir individuel (sujets ou individus comme on voudra dire) qui partagent la « même » situation ? Pourquoi ne pas évoquer les différences de perception, d'évaluation, de perspective temporelle entre l'enfant et l'adulte, le chef et le subordonné ? Est-ce que le « social commun » ne devient pas ici la machine à tout expliquer ? Sans doute. Ce qui n'exclut pas de considérer le langage comme évaluation, mise en mouvement, si l'on veut « pragmatique », quel que soit le danger qu'il peut y avoir à projeter sur un auteur une notion apparue plus tard. Et puis le recours à la notion d'« évaluation » permet une perspective plus large que ce qu'implique une conception stricte de la « pragmatique » comme façon d'agir sur autrui. Notre langage, notre disposition corporelle, notre perception même ne sont jamais des purs constats. En même temps que chez l'animal ou le petit enfant l'évaluation est immédiatement force, mise en mouvement. Et puis les liens entre évaluation et mise en mouvement peuvent se distendre, s'inverser, s'élaborer, en même temps que la mise en mouvement corporelle devient signe. C'est évidemment « toute une affaire ».

En tout cas, le développement suivant de Vološinov pose un nouveau problème. Il s'agit (p. 194-195), emprunt à Jakubinskij déjà évoqué, de l'intonation à la limite du verbal et du corporel du seul mot « Voilà » prononcé dans telle ou telle situation. Ce qui vaut d'ailleurs pour tout signe. Mais Vološinov ajoute que l'intonation du « Voilà » prononcé en situation comporte un trait « énigmatique » (les guillemets sont de Vološinov) : l'indignation qu'il comporte n'est pas adressée à l'interlocuteur, mais à un tiers :

> « À la neige ? À la nature ? Au destin peut-être. Il y a tendance à la personnification, à la formule magique comme caractère du premier langage. Le tiers, c'est le héros. »

On peut jeter un regard noir à tout.

> « Inversement nous pouvons sourire pour ainsi dire à tout : au soleil, aux arbres, à nos pensées [...] l'intonation et le geste sont actifs et objectifs par leur tendance même. Ils n'expriment pas seulement l'état d'âme passif du locuteur. »

Face à des passages comme ceux-ci, on peut dire que Sériot a raison, il me semble, de constater que Vološinov fait plus appel au groupe en général qu'au conflit de classe, encore moins à tel conflit de classe concret. D'autant qu'il donne surtout des exemples fictifs. Vološinov n'analyse pas des situations réelles où les propos se seraient enchaînés, ce qui aurait sans doute fait apparaître, au moins partiellement, les différences d'évaluation selon les personnages et leur évolution. Avec toujours la question de l'interprétation des non-dits ainsi que du dialogue à distance entre les propos étudiés et la perception du « tiers savant » qui les décrit. (Vološinov ne semble pas beaucoup s'interroger sur les conditions de validation de ses propres propos. Mais qui peut évaluer le sens de ses propres paroles, leur façon de signifier pour le tiers destinataire ou plus encore pour le « récepteur lointain » ?) Puis Vološinov aborde la question de l'œuvre et du rapport qu'il peut y avoir entre l'auteur, le héros et le récepteur (p. 204) :

> « Là où l'analyse linguistique ne voit que des mots et des rapports réciproques entre leurs moments abstraits (phonétiques, morphologiques, syntaxiques, etc.), là pour la perception artistique vivante et pour l'analyse sociologique concrète se découvrent des rapports entre les hommes, rapports qui sont simplement reflétés et fixés dans le matériau verbal. Le discours est un squelette qui ne se recouvre de chair vivante qu'au cours de la perception créatrice et, par conséquent, au cours de la communication sociale vivante. »

Il me semble que nous pouvons être d'accord sur le rôle créateur de la réception dans le dialogue avec l'œuvre, comme dans tout dialogue. Et même si cela pose problème, n'est-il pas éclairant de rapprocher « perception artistique vivante » et « analyse sociologique concrète » ? En même temps, cette considération entraîne, elle aussi, une masse de questions : Qu'est-ce qui différencie ici la perception esthétique de la perception ordinaire ? Dans quelle mesure peut-on dire qu'il n'y a pas de distance entre perception concrète et sociologie ? Il est vrai qu'un certain nombre de ces questions sont abordées de façon plus détaillée dans *Le Marxisme et la philosophie du langage*.

2.1.2 *LE MARXISME ET LA PHILOSOPHIE DU LANGAGE*

Note : Je fais précéder mes références aux traductions de I ou de II selon qu'il s'agit de la première ou de la seconde traduction. J'indique la numérotation successivement de l'édition I et II. La traduction I distribue les chapitres en continu de 1 à 11 tandis que la traduction II les distribue en trois parties (ici notées I, II et III), la numérotation des chapitres reprenant à 1 dans chaque partie.

Je ne reviens pas ici sur la présentation des « deux courants de la philosophie du langage » (I, 4 / II, II, 1) qui me semble fâcheusement schématique. (Pour reprendre une remarque de Sériot, si être « dialogique », c'est laisser la pensée de l'autre se développer dans sa spécificité, alors on peut dire que le texte de Vološinov est très peu dialo-

gique.) Ni non plus sur le tout premier chapitre (I, 1 / II, I, 1), consacré à « la science des idéologies et la philosophie du langage », très général, sinon pour remarquer que Vološinov y introduit une équivalence entre « signe » et « idéologie », ce qui donne à « idéologie » une signification plus vaste que celle qu'on lui donne habituellement. Le chapitre 2 « Le rapport entre la base et les superstructures » est, lui aussi, assurément très général. Néanmoins, il me semble partiellement s'inscrire en faux contre la vision de Sériot selon laquelle il n'y aurait chez Vološinov qu'un rapport traditionnel et vague à « la société ».

2.1.2.1 LES « FAITS IDÉOLOGIQUES » ET LEUR CONTEXTE

> « Le fait d'établir un rapport entre la base et un fait isolé détaché de son contexte idéologique pris dans sa globalité et son intégralité n'a aucune valeur cognitive. Il faut déterminer avant tout le sens d'un changement idéologique donné dans le contexte de l'idéologie correspondante [...] Ce n'est qu'à cette condition qu'à la fin de l'analyse, on constatera non pas une correspondance superficielle de deux phénomènes fortuits se situant sur des plans différents, mais un réel processus d'évolution dialectique de la société, qui part de la base pour s'achever dans les superstructures. » (II, p. 147-149)

Ici le signe spécifique qu'est le Mot et l'idéologie renvoient à ce qu'a d'indissoluble l'union du signe et de la signification dans un contexte donné. Certes, Vološinov ne nous dit pas comment analyser concrètement les rapports des idéologies et de « la base » en particulier en tenant compte de la façon dont les différentes idéologies se développent selon des temporalités qui ne sont pas calquées sur celle du devenir de « la base ». Mais l'aspect « déclaration de principe » du texte est-il blâmable ? Je ne suis pas sûr que soient écrits quelque part les principes de la « bonne méthode ».

Vološinov propose alors l'exemple de « l'homme en trop » dans le roman russe, et en particulier dans le personnage de Roudine dans le roman de Tourguéniev (1856). On ne peut déduire ce personnage (II, p. 149) :

> « Il n'en découle aucunement que les bouleversements économiques aient provoqué par une relation de cause à effet l'apparition des "hommes de trop" dans les pages des romans (l'absurdité d'une telle proposition saute aux yeux) et, d'autre part, cette corrélation n'a aucune valeur cognitive tans qu'on n'a déterminé ni le rôle spécifique de "l'homme de trop" dans la structure littéraire du roman, ni le rôle spécifique du roman dans l'ensemble de la vie sociale. »

Il me semble que, polémiquement, Vološinov a raison. Est-ce que le programme en question est effectivement réalisable ? Je ne sais pas. Après tout, il y a un grand nombre de cas où nous disposons de « vérités négatives » concernant ce qui est, par exemple, faux ou inacceptable, sans pouvoir les manifester sous forme de vérités positives achevées. Et puis est-ce que « la base » ne reste pas ici un concept bien indéterminé, une métaphore discutable ? D'autant que les relations entre forces productives et rapports de productions sont eux-mêmes historiquement complexes, passent justement par les types de mise en mouvement des groupes ou des individus dans les groupes qui ne sont pas séparés des mouvements proprement idéologiques. Et puis par rapport au sens « marxiste » usuel, Vološinov semble pratiquer un déplacement important (p. 151) :

> « De fait, le fond de ce problème sur le plan qui nous intéresse consiste à savoir comment l'existence (la base) détermine le signe, comment le signe reflète et réfracte l'existence en devenir. »

La problématique, légitime ou pas, n'est plus celle de la base économique, mais de la place du langage dans l'existence.

2.1.2.2 « PSYCHOLOGIE » OU « SÉMIOLOGIE » ?

Toujours dans le même chapitre « Infrastructures et superstructures », Vološinov pose un principe très général (I, p. 38) :

> « La psychologie du corps social ne se dilue pas quelque part à l'intérieur (dans les "âmes" des individus en situa-

tion de communication), elle est au contraire entièrement extériorisée : dans le mot, dans le geste, dans l'acte. Il n'y a rien en elle d'inexprimé, d'intériorisé, tout est en surface, tout est dans l'échange, tout est dans le matériau et principalement dans le matériau verbal. »

Mais il ajoute (I, p. 44) :

« Dans tout signe idéologique s'affrontent des indices de valeur contradictoires. Le signe devient l'arène où se déroule la lutte des classes. Cette pluri-accentuation sociale du signe idéologique est un trait de la plus haute importance. »

Dans le chapitre 3 « Philosophie du langage et psychologie objective » se précisent les rapports du psychisme et du signe (I, p. 50-51) :

« La réalité du psychisme intérieur est celle du signe [...] Par nature, le psychisme subjectif est localisé à cheval sur l'organisme et le monde extérieur, pour ainsi dire à la frontière de ces deux sphères de réalité. C'est là qu'a lieu la rencontre entre l'organisme et le monde extérieur, mais cette rencontre n'est pas physique : *l'organisme et le monde se rencontrent dans le signe*. L'activité psychique constitue l'expression sémiotique du contact de l'organisme avec le monde extérieur. C'est pourquoi *le psychisme intérieur ne doit pas être analysé comme une chose, il ne peut être compris ou analysé que comme un signe*.

Qu'est-ce qui constitue le matériau sémiotique du psychisme ? Tout geste ou processus de l'organisme : la respiration, la circulation du sang, les mouvements du corps, l'articulation, le discours intérieur, la mimique, la réaction aux stimuli extérieurs (par exemple la lumière) bref, *tout ce qui s'accomplit dans l'organisme peut devenir matériau pour l'expression de l'activité psychique, étant donné que tout peut acquérir une valeur sémiotique, tout peut devenir expressif*. Il est vrai que chacun de ces éléments n'est pas d'égale valeur. Pour un psychisme tant soit peu développé, différencié, un matériau sémiotique fin et souple est indispensable et il faut, en outre, que ce matériau se prête à une formalisation et à une différenciation dans le milieu social, dans le processus de l'expression extérieure. C'est

pourquoi le mot (*le discours intérieur*) s'avère être le matériau privilégié du psychisme. Il est vrai que le discours intérieur s'entrecroise avec une masse d'autres réactions gestuelles ayant une valeur sémiotique. Mais le mot se présente comme le fondement, la charpente de la vie intérieure. L'exclusion du mot réduirait le psychisme à presque rien, alors que l'exclusion de tous les autres mouvements expressifs ne l'amoindrirait guère. »

On relève en fin de passage une grosse différence dans la traduction II (p. 175) [1] :

« C'est pourquoi le matériau sémiotique par excellence du psychisme est le Mot : *la parole intérieure*. Il est vrai que la parole intérieure est mêlée à un grand nombre de réactions motrices ayant une valeur sémiotique. Mais la base, l'ossature de la vie intérieure est le Mot. S'il était privé du Mot, le psychisme se réduirait à presque rien ; privé de tous les autres mouvements expressifs, il s'éteindrait complètement. »

Par ailleurs, Vološinov revient sur le rapport de soi à soi dans « l'auto-observation » (I, p. 61, puis p. 65) :

« L'activité mentale n'est ni visible, ni directement perceptible, elle est en revanche compréhensible. Ce qui veut dire qu'au cours du processus d'auto-observation nous replaçons l'activité mentale dans le contexte d'autres signes compréhensibles. Le signe doit être éclairé par d'autres signes. »

« *Le signe idéologique est vivant du fait de sa réalisation dans le psychisme et, réciproquement, la réalisation psychique vit de l'apport idéologique.* L'activité psychique est un passage de l'intérieur vers l'extérieur ; pour le signe idéologique, c'est le contraire qui se produit. Le psychisme est exterritorial à l'organisme. C'est le social infiltré dans l'organisme de l'individu. Et tout ce qui est idéologique est exterritorial dans le domaine socio-économique, puisque le signe idéologique, situé en dehors de l'organisme, doit pénétrer dans

1. Dans leur traduction, Sériot et Tylkowski ont pris le parti d'écrire *Mot* avec une majuscule pour rappeler que ce terme français traduit le russe *slovo*, très polysémique, qui signifie non seulement « mot » mais aussi « parole », « discours » et « langage », selon le contexte.

le monde intérieur pour réaliser sa nature sémiotique. De cette façon, il existe entre le psychisme et l'idéologie une interaction dialectique indissoluble : *le psychisme se démet, se détruit pour devenir idéologie et réciproquement.* Le signe intérieur doit se libérer de son absorption par le contexte psychique (biologique et biographique), il doit cesser d'être éprouvé subjectivement pour devenir signe idéologique. Le signe idéologique doit s'intégrer dans le domaine des signes intérieurs subjectifs, doit résonner de tonalités subjectives pour rester un signe vivant et éviter d'acquérir le statut honorifique de relique de musée incompréhensible. »

Dans un premier moment, le « signe » remplace la considération du psychisme. Ou plutôt le psychisme n'apparaît que comme signe, avec l'articulation de la sémiotique du corps et de celle des mots (faut-il parler ici de « dialogue » ?). Et dans un second moment il est fait appel, très rapidement, au mouvement réciproque de l'idéologie et du psychisme. De même que le psychisme est caractérisé par son « exterritorialité » (ce qui signifie sans doute qu'il est un lieu frontière, qu'on ne peut le localiser en un point fixe). Comme je vois l'intérêt qu'il peut y avoir à expliciter les conditions dans lesquelles un signe idéologique peut ne pas rester formulation vide, selon que nous faisons ou pas le mouvement de reprise à notre propre compte de cette formulation. Et ne retrouve-t-on pas ici ce que toute situation pédagogique, politique ou littéraire retrouve quant à ce que devient ou ne devient pas une formulation dans sa circulation ?

Ce texte ouvre beaucoup de perspectives en même temps qu'il pose des problèmes (ce qui n'est pas une critique). On peut, il me semble, localiser ces « ouvertures-problèmes » autour de trois points :

– l'idée même que tout mouvement corporel puisse devenir signe ;
– la question de la relation entre ces signes corporels et les signes linguistiques, en particulier dans le langage intérieur ;

– l'idée que ce qui importe n'est pas de dire que la vérité de l'intérieur est à l'extérieur, mais dans la circulation entre l'idéologie externe et le signe intérieur subjectif.

Qu'il y ait là des problèmes infinis n'empêche pas (pour moi) l'effet de choc produit par la façon dont sont mis en rapport « idéologie » et « psychisme ».

Cela dit, on peut s'interroger plus précisément sur les rapports entre « l'intérieur » et « l'extérieur » ou, plus encore sans doute, sur les diverses façons dont ces sémiologisations agissent en nous, sur nous (ou sur ce qui peut agir en nous sans être sémiotisé). Tout comme on peut se demander s'il est adéquat de considérer le Mot comme « la base, l'ossature » de la vie intérieure. En tout cas, même si ça demande discussion, élaboration, on peut constater l'importance du champ ouvert par cette notion de circulation entre l'intérieur et l'extérieur. Même si la question du rapport de ces « sémiotiques corporelles » à la ou aux sémiotiques verbales peut être l'objet d'une réflexion, d'une description, d'une analyse, comme on voudra dire, à proprement parler infinies. Et quel est le type de « savoir » ici pertinent ? Y en a-t-il un seul ? La question est évidemment ouverte.

Est-ce que cette « sémiologisation » de la vie psychique, destinée polémiquement à « donner une base objective » au psychisme peut rendre compte de l'ensemble de ce que chacun appelle spontanément « vie psychique » ? Est-ce que nous pouvons y reconnaître en particulier ce qui fait ou pas force en nous, nous met en mouvement ? Ou, encore plus généralement, est-il nécessaire, est-il possible que nous nous reconnaissions dans ce que « la science » nous dit sur le psychisme ? De façon plus précise, est-ce que l'exemple pris de ce qui est réaction au monde extérieur (la réaction à la lumière) n'est pas bien restrictif par rapport à la façon dont notre « langage intérieur » fonctionne en quelque sorte sur fond de monde perçu, remémoré ou projeté dans l'avenir, monde doué par ailleurs de modalités multiples, familier ou étrange, partagé ou pas, supportable ou pas, en tout cas dont notre prise de conscience est loin de ce que nous donne notre seule capacité à en parler ?

Ou, encore, il me semble que Vološinov est ici très silencieux sur la question de l'enfance et de son éventuelle reprise-modification postérieure. Comme sur le recommencement caractéristique de la naissance, avec ce qui fait qu'il y a non des lois mais au mieux des probabilités : ce que deviendra un enfant n'est pas prescrit à sa naissance. Tout comme présenter le psychisme en termes de signes risque de négliger la question de ce qui nous met en mouvement, en évitant le moliéresque : « Si on bouge, c'est qu'il y a une pulsion qui nous fait bouger. »

2.1.2.3 L'IDÉOLOGIE DE LA VIE QUOTIDIENNE

L'idéologie de la vie quotidienne me semble constituer un troisième thème spécifique de la pensée de Vološinov (v. I, 6 / II, II, 3, « L'interaction verbale ») :

> « On peut dire que ce n'est pas tant l'expression qui s'adapte à notre monde intérieur que notre monde intérieur qui s'adapte aux possibilités de notre expression, à ses voies et orientations possibles. Nous appellerons la totalité de l'activité mentale centrée sur la vie quotidienne ainsi que l'expression qui s'y rattache : *idéologie du quotidien* pour la distinguer des systèmes idéologiques constitués tels que l'art, la morale, le droit, etc. L'idéologie du quotidien constitue le domaine de la parole intérieure et extérieure désordonnée et non fixée dans un système, qui accompagne chacun de nos actes ou gestes et chacun de nos états de conscience. Étant donné la nature sociologique de la structure de l'expression et de l'activité mentale, nous pouvons dire que l'idéologie du quotidien correspond pour l'essentiel à ce qu'on désigne, dans la littérature marxiste, sous le nom de "psychologie sociale". » (I, p. 130)

> « [Les produits idéologiques officiels] conservent en permanence un lien organique vivant avec l'idéologie du quotidien ; ils se nourrissent de sa sève, car en dehors d'elle ils sont morts, comme sont mortes par exemple l'œuvre littéraire achevée ou l'idée cognitive si celles-ci ne sont pas soumises à une évaluation critique vivante. » (I, p. 131)

Certes, se pose la question du sens très large donné par Vološinov à « idéologie » – conformément, soit dit en passant, au sens du mot russe *ideologija* : il y a aussi ici un problème de traduction.

Il me semble que l'appel à « l'idéologie du quotidien » peut être lu de multiples façons. D'abord comme réaction des groupes effectifs d'existence à la « grande idéologie », l'art, la religion, la science et la technique. Tout comme l'idéologie du quotidien apparaît comme ce qui circule en nous, constitue le moment de notre « intériorité ». On peut utiliser, avec les risques de verbalisme que cela présente à mon sens, le terme de « dialectique » pour désigner le circuit des significations sociales et de leur reprise-modification en chacun.

Mais en même temps, Vološinov met l'accent sur un autre aspect :

2.1.2.4 LE RÔLE CONSTITUTIF DE LA « LANGUE ÉTRANGÈRE »

Vološinov rappelle que la philologie a, comme le dit Nicolas Marr, travaillé sur de la langue morte. Mais il ajoute (I, 5 / II, II, 2, « Langue, langage et énoncé ») :

> « Mais l'énoncé monologique est déjà une abstraction, même si cette abstraction est, pour ainsi dire, naturelle. Tout énoncé, même sous forme écrite, achevée, répond à quelque chose et attend à son tour une réponse. Il n'est qu'un maillon de la chaîne continue des interventions verbales. Tout document ancien continue ceux qui l'ont précédé, polémique avec eux, attend une compréhension active en retour, l'anticipe, etc. » (II, p. 267)

Ici la pensée est double : d'une part la philologie perd le mouvement dialogique :

> « *L'énoncé-monologique-achevé-isolé,* coupé de son contexte verbal réel, qui ne s'offre pas à une réponse active potentielle, mais à la compréhension passive du philologue, est l'ultime donnée et le point de départ de la pensée linguistique. » (II, p. 269)

mais en même temps Vološinov développe une autre idée :

> « Quelles que soient les différences profondes d'ordre culturel et historique, entre les linguistes, depuis les prêtres hindous jusqu'aux linguistes européens contemporains, le philologue reste toujours et partout un déchiffreur de caractères et de mots "secrets" étrangers, un maître qui transmet ce qui est déchiffré, ou reçu par tradition. Les premiers philologues et les premiers linguistes ont, toujours et partout, été des *prêtres*. L'histoire ne connaît pas un seul peuple historique dont les textes sacrés ou la tradition historique n'aient été dans une certaine mesure une langue mystérieuse ou incompréhensible pour le profane. Déchiffrer le mystère des textes sacrés, telle était précisément la tâche des prêtres philologues [...] » (II, p. 271)

> « L'orientation de la linguistique et de la philosophie du langage sur le Mot autre, le Mot étranger, ne doit rien au hasard, elle n'est pas un choix arbitraire de la linguistique et de la philosophie. Non, cette orientation témoigne de l'immense rôle historique que le Mot étranger a joué dans la formation de toutes les cultures au cours de l'histoire. Ce rôle a été dévolu au Mot étranger dans tous les domaines de la création idéologique sans exception, depuis l'organisation socio-politique jusqu'au code de bonnes manières dans la vie quotidienne. » (II, p. 273)

Vološinov évoque dans la tradition de Marr les « Japhétiques » vis-à-vis des Hellènes, Rome et le christianisme vis-à-vis des Barbares.

> « On voit ainsi le rôle organisateur grandiose du Mot étranger, s'imposant toujours par la force et une organisation étrangère, ou bien trouvé par un jeune peuple envahisseur sur le territoire d'une culture ancienne et puissante qu'il vient d'occuper, cette culture envahie subjuguant en quelque sorte depuis la tombe la conscience idéologique du peuple envahisseur. Le résultat en est que dans les tréfonds de la conscience historique des peuples, le Mot étranger s'est associé à l'idée de pouvoir, de force, de sainteté, de vérité [...] » (II, p. 273)

De même que le chapitre consacré à l'« interaction verbale » (I, 6 / II, II, 3) rappelle que le classicisme est lié à l'idée du primat de la langue étrangère. Et qu'il y a quel-

que chose de cet ordre dans la transmission culturelle de la parole qui compte. Comme dans la façon dont, pour chacun de nous, selon des modalités variées, la parole « sacrée » (de la religion, de la théorie…) rete sacrée ou devient quotidienne.

2.1.2.5 UNE THÉORIE GÉNÉRALE DU RAPPORT DE L'INDIVIDU ET DE LA SOCIÉTÉ ?

Il me semble que le thème développé dans le chapitre « L'interaction verbale » (I, 6 / II, II, 3) est, au contraire des remarques « productives » qui précèdent, l'expression d'une sociologie générale un peu trop générale. Je la présente très rapidement, d'autant que des développements parallèles se retrouvent dans *Le Freudisme* sur lequel on va revenir.

> « […] le monde intérieur et la réflexion de chaque individu sont dotés d'un auditoire social propre bien établi […] Plus l'individu est acculturé, plus l'auditoire en question se rapproche de l'auditoire moyen de la création idéologique, mais en tout cas l'interlocuteur idéal ne peut sortir des frontières d'une classe et d'une époque bien définie. » (I, p. 123)

Ce qui est présupposé plutôt que montré. Avec un développement qui m'a toujours étonné (I, p. 126) :

> « L'activité mentale du nous n'est pas une activité à caractère primitif, grégaire : c'est une activité différenciée. Mieux encore, la différenciation idéologique, la croissance du degré de conscience, sont directement proportionnels à la fermeté et à la stabilité de l'orientation sociale. Plus la collectivité à l'intérieur de laquelle l'individu s'oriente est forte, bien organisée et différenciée, plus le monde intérieur de celui-ci est net et complexe. »

Le moins qu'on puisse objecter est que la question de la relation entre prise de conscience, modes de sémiotisation et types d'appartenance au groupe reste une question ouverte. Et il ajoute (I, p. 128) :

> « L'individualisme est une forme idéologique particulière de l'activité mentale de nous de la classe bourgeoise (on

trouve un type analogue dans la classe féodale-aristocratique). L'activité mentale de type individualiste est caractérisée par une orientation sociale solide et affirmée. Ce n'est pas à l'intérieur, au plus profond de la personnalité qu'est puisée la confiance individualiste en soi, la conscience de sa propre valeur, mais bien à l'extérieur. »

Assurément, Vološinov va très (trop) vite. On pourrait par exemple s'interroger sur les formes variées de « confiance en soi » que manifestent ou pas les nourrissons dans leur style corporel précoce, ce qui nous écarte en tout cas d'une causalité sociale simple. De même quand il écrit (I, p. 129) :

« En dehors de son objectivation, de sa réalisation dans un matériau déterminé (le geste, la parole, le cri), la conscience est une fiction. Ce n'est qu'une construction idéologique incorrecte, créée sans tenir compte des données concrètes de l'expression sociale. »

Mais d'abord faut-il parler de « la conscience » ou de « mouvements de prise de conscience » ? Et puis est-ce que ces mouvements peuvent se décrire uniquement par l'apparition de tel ou tel « signe » ? Est-ce que nous ne sommes pas renvoyés à quelque chose qu'on pourrait appeler « psychologie », « anthropologie de la prise de conscience » ou « phénoménologie » ? Par exemple si on se demande comment le même matériau sémiotique ne fonctionne pas de la même façon comme réaction à « du présent » ou à « de l'absent ». Dans le chapitre « Le thème et la signification dans la langue » (I, 7 / II, II, 4), Vološinov évoque le problème de l'articulation du « thème » (sens concret) à la « signification » comme « appareil technique de la réalisation du thème ». Il parle d'accentuation, de dialogue. Mais les questions concrètes d'analyse, par exemple de l'articulation de la communauté et des différences d'accentuation de chacun restent suspendues, comme celles de l'articulation effective du dit et du « reste ».

2.1.2.6 LE LANGAGE DE L'AUTRE ET LA LITTÉRATURE

Le livre de Vološinov ne comporte pas de conclusion ; il s'achève sur deux chapitres qui, introduisant des développements « techniques » sur le discours rapporté, précisent la façon dont dans le roman en particulier, se manifeste la présence du « discours de l'autre ». Ainsi en I, 9 / II, III, 2, Vološinov renvoie à Jakubinskij :

> « La parole d'autrui est conçue par le locuteur comme l'énoncé d'un *autre* sujet, complètement indépendant à l'origine, achevé du point de vue de sa construction, et se situant en dehors du contexte présent. C'est à partir de cette existence indépendante que la parole d'autrui passe dans le contexte d'auteur, tout en conservant son contenu objectal et au moins des rudiments de son intégrité linguistique et de son autonomie initiale de construction. L'énoncé d'auteur, au moment d'intégrer dans sa composition un autre énoncé, élabore des normes syntaxiques, stylistiques et compositionnelles pour l'assimiler partiellement, pour l'associer à l'unité d'un énoncé d'auteur, tout en conservant au moins sous une forme rudimentaire, l'autonomie originelle (syntaxique, compositionnelle, stylistique) de l'énoncé d'autrui, faute de quoi celui-ci ne pourrait être appréhendé dans sa plénitude. » (II, p. 365)

Ici le problème est posé. Un peu plus loin apparaît un raccourci historique (très) rapide de diverses figures de l'histoire de la pensée dans cette relation au discours de l'autre :

> « le *dogmatisme autoritaire*, caractérisé par le style linéaire et le style monumental de la transmission du discours d'autrui au Moyen-Âge ; le *dogmatisme rationaliste* avec son style linéaire encore plus net (XVIIe et XVIIIe siècles) ; l'*individualisme réaliste et critique* avec son style pittoresque et sa tendance à l'infiltration des commentaires et des répliques de l'auteur dans la parole d'autrui (fin du XVIIIe et XIXe siècles) et enfin, l'*individualisme relativiste* avec sa dilution du contexte d'auteur (époque contemporaine). » (II, p. 379)

Je laisse de coté la question du type de signification que peut avoir une approche d'une telle généralité. Reste que l'ouverture de cette problématique est frappante, même si on peut, bien sûr, trouver beaucoup d'autres cas de figures. Toujours est-il que Vološinov (I, 9 / II, III, 4) rapporte les propos des différents auteurs qui ont abordé le problème technique du discours rapporté. Dans le dernier chapitre, il compare les formes grammaticales du discours indirect libre, en allemand, français et russe. Et il précise (II, p. 429) :

> « La signification stylistique de cette forme réside dans le fait qu'il faut deviner qui parle. En effet du point de vue grammatical abstrait, c'est l'auteur qui parle, du point de vue du sens réel de tout le contexte, c'est le héros qui parle. »

Dans les multiples exemples qu'il donne, on voit bien se manifester l'efficacité de ce mode de manifestation de la pluralité des voix, dont Vološinov note qu'elle « ne peut pas être rendue de façon adéquate par la lecture à haute voix. » Par exemple dans *L'Idiot* (II, p. 457) :

> « Et pourquoi donc le prince ne s'était-il pas approché de lui ? Pourquoi s'était-il au contraire détourné comme s'il n'avait rien remarqué, alors que leurs yeux s'étaient rencontrés. (Oui, leurs yeux s'étaient rencontrés et ils s'étaient regardés !) Ne voulait-il pas tout à l'heure le prendre par la main pour aller ensemble *là-bas* ?... Ou bien, y avait-il effectivement chez Rogojine lui-même, tel qu'il était *aujourd'hui* avec toutes ses paroles, ses mouvements, ses actes, ses regards, quelque chose qui justifiait les terribles pressentiments du prince et les chuchotements révoltants de son démon ? [...] »

Et cette interaction de la voix de l'auteur et de celle du héros fait sens, me semble-t-il, avec intensité, en particulier dans toutes les citations qu'on pourrait donner de Dostoïevski. D'où ma difficulté à percevoir le sens des dernières paroles de l'ouvrage (II, p. 465) :

> « [Dans la situation actuelle, l]'expression verbale en littérature, rhétorique, philosophie et dans les sciences humai-

nes devient le royaume des "opinions", des opinions notoires et même, dans ces opinions, ce qui occupe le premier plan, ce n'est pas leur contenu, mais la façon, individuelle ou typique, dont est exprimée l'opinion. Ce processus, qui affecte la vie du Mot dans l'Europe bourgeoise contemporaine et aussi chez nous (presque jusqu'à ces tout derniers temps) peut être défini comme une *réification du Mot*, comme une *diminution de la valeur thématique du Mot* [...]. Est-il besoin de dire ici par quelles prémisses de classe ce processus s'explique et de répéter les paroles justifiées de Lorck sur les seules voies possibles pour le renouvellement du Mot idéologique, fort de son thème, pénétré d'une appréciation sociale assurée et catégorique, du Mot sérieux et responsable dans son sérieux ? »

Sincère conviction ou sacrifice au terrorisme idéologique alors croissant ? Je n'ai pas les moyens de décider. En tout cas, explicitement, on est loin du « dialogisme », qu'il s'agisse de « théorie » ou de « donner la parole » aux auteurs qu'on cite.

2.1.3 LE FREUDISME

Ici, je ne prends en compte que quelques aspects de la réflexion de Vološinov. En admettant une fois pour toutes qu'il ne s'agit pas d'une théorie achevée. Mais d'approches qui peuvent avoir pour nous la fonction de révélateurs. D'autant que le premier article est publié en 1925, le livre en 1927, ce qui fait que Vološinov ne peut évidemment se référer à l'ensemble de l'œuvre de Freud.

Il n'y a rien de très original dans la critique selon laquelle (par exemple p. 88-89) le freudisme ne met l'accent que sur le sexe et l'âge, le rôle de la sexualité infantile, sans considérer le rôle des classes sociales, « Leitmotiv des époques de crise et de décadence » (p. 89). De même que (chap. 7) présenter Freud comme un psychologue « subjectiviste » et non « objectiviste » ne me semble pas conduire très loin (et perdre la « dialectique » présentée plus haut entre « intérieur » et « extérieur »). En revanche, il me semble légitime (p. 161) de poser la question du type de vocabulaire permettant de décrire l'« inconscient » :

Freud reprend « désir », « affect », « représentation ». Or, ces termes ont un sens plus ou moins précis en ce qui concerne les phénomènes psychiques conscients. Mais on peut s'interroger sur ce que peuvent être des représentations ou sentiments inconscients. De même qu'on peut douter des dichotomies principielles entre « principe de plaisir » et « principe de réalité ». Comme Vološinov s'interroge (p. 163) sur ce que peut être la « finesse » discriminatoire de la censure. De même qu'il se demande s'il y a eu un travail de construction mentale inverse du travail de détricotage de l'analyse, ce qui me semble une question légitime. Ou pour le dire autrement, on peut s'interroger chez Freud sur ce qui peut être aussi un problème dans toute théorie : l'étayage sur des généralités qui sont paradoxalement ce qu'il y a de plus problématique.

Il arrive aussi que Vološinov donne raison à Freud. Ainsi dans le chapitre 8, « Une dynamique psychique où, en fait de forces de la nature, s'affrontent des raisons idéologiques », Vološinov note que par rapport à une vision irénique de la vie psychique (mais celle-ci a-t-elle jamais vraiment existé ?), la grande nouveauté du freudisme c'est d'introduire la guerre, le chaos, la misère psychique, le caractère tragique contre l'optimisme biologique. Mais d'un autre côté, il reprend toujours l'argument : ça reste de la psychologie individuelle et puisque « l'inconscient » n'apparaît que dans la prise de conscience, on n'a affaire qu'à des « raisons » et non pas à des « vraies causes ». Je laisse la question suspendue : ce qui apparaît à la conscience ne peut-il être que des « raisons » ? Et inversement, un « savoir scientifique » a-t-il accès aux « vraies forces » qui nous mettent en mouvement ? Dans une autre direction, Vološinov propose qu'il s'agit de

> « projeter dans le psychisme certains rapports objectifs du monde extérieur traduisant, avant tout, l'extrême complexité des relations sociales qui existent entre le malade et son médecin. » (p. 175)

Il y a des réfractions en chaîne dans le discours des rapports avec l'analyste.

> « Autrement dit, ce que les “mécanismes” psychiques nous découvrent sans peine, c’est leur origine sociale : un “inconscient” dressé non pas contre la conscience individuelle du malade, mais avant tout contre le médecin, ses exigences et ses opinions ; une “résistance” elle aussi dirigée, avant tout contre le médecin, contre l’auditeur, bref, contre *l’autre.* »

Qu’il y ait « quelque chose comme ça », sans doute. Que les rapports avec l’analyste donnent en quelque façon forme au rapport de l’analysant à lui-même fait même, il me semble, partie de ce qu’on pourrait appeler la vulgate analytique. Et ne pourrait-on pas se demander dans quelle mesure notre relation à nos autres actuels ou passés ne constitue pas en quelque sorte le cadre même de notre façon d’exister ? Ce qui laisse entière la question de nos modes de réaction, de nos styles d’existence et, spécifiquement, de nos rapports à nous-mêmes.

Est-ce qu’il n’y a pas ici en particulier chez Vološinov (mais ça ne se manifeste pas seulement chez lui ; aucun d’entre nous n’échappe sans doute tout le temps au plaisir étrange de la formule provisoirement définitive) un exemple de ce que peut être la violence théorique ? En ajoutant que spécifier la relation de notre langage intérieur d’une part au langage proféré et d’autre part à l’arrière-fond de notre façon de ressentir, d’« être au monde » est toujours risqué. Et ici, il ne s’agit pas d’« intérieur » ou d’« extérieur ». Car la présence du monde extérieur commun ne nous dit pas au nom de quoi nous le percevons-ressentons comme tel, en particulier pas quelle est la part de commun et de différent dans cette perception, quelles sont nos accentuations, nos évaluations implicites. Or essayer de préciser ce mode de perception, d’existence, ne relève pas d’une relation « introspective ». Il ne s’agit pas de « spection », mais plutôt de l’exercice étrange qui nous rend possible de revenir plus ou moins bien, à l’aide des « mots des autres » ou de « on » en essayant d’en faire des « mots de nous » sur le sens de ce que nous percevons-ressentons comme de ce que l’autre perçoit-ressent. Notre perception du « monde extérieur » est en même temps celle d’un

monde ressenti, nous orientant vers la fuite, l'acceptation, l'enthousiasme, ou… Et contre une vision trop simple du contexte, on rappellera que cette perception du présent est tout autant perception de l'absent. Pourquoi alors nos « réactions verbales » ne manifesteraient-elles pas en quelque façon (la réserve importe certes) le tout de notre vie sans avoir à être une sorte de copie d'un proto-vécu hors mots ? Il y aurait plutôt là les éléments d'un « dialogue entre langages » hétérogènes, d'un côté, le « langage » proprement dit et de l'autre la façon dont le « non-langage » parle en nous, se manifeste en quelque façon. Et certes, le problème subsiste de savoir comment nous pouvons (chacun à sa façon sans doute) expliciter ce dialogue entre langages.

Vološinov ajoute que dans la situation analytique notre présentation verbale réinterprète notre enfance en termes adultes ; ce n'est pas elle qui parle. Ce qui est inévitable. De même il ajoute (chap. 9, p. 182-183) :

> « pour distinguer l'inconscient freudien de l'ordinaire conscience "officielle", on pourrait l'appeler une "conscience non officielle". »
>
> « Motiver son acte, prendre conscience de soi (car la conscience de soi est toujours verbale et se ramène toujours à l'invention d'un complexe verbal précis), c'est s'assujettir à une norme sociale, à un jugement de valeur social, c'est, si j'ose dire, se socialiser soi-même et son acte. Prendre conscience de soi, c'est d'une certaine façon, essayer de se voir avec les yeux d'un autre, d'un autre représentant de son groupe social, de sa classe, en sorte que la *conscience de soi* débouche toujours, en fin de compte, sur une *conscience de classe*, dont elle n'est, en tout ce qu'elle a de profond et d'essentiel, qu'un reflet et une particularisation.
>
> Là se trouvent les *racines objectives* de nos réactions verbales, fussent-elles les plus personnelles, les plus intimes. Et nous n'y accéderons qu'en recourant aux méthodes de sociologie objective dont le marxisme s'est doté pour analyser ces diverses constructions idéologiques que sont le droit, la morale, la science, la philosophie, l'art et la religion […] Plus ma pensée gagne en clarté, plus elle se

rapproche des formes prises par les résultats de la science. Bien plus, ma pensée ne saurait être définitivement claire avant que je ne lui ai trouvé une formulation verbale précise et que je ne l'aie convertie en une œuvre scientifique qui m'engage. De même qu'aucun sentiment ne saurait mûrir ni s'affirmer définitivement, s'il ne parvient à se traduire en dehors en donnant vie à des mots, à des rythmes, à des couleurs, etc., autrement dit, s'il ne débouche sur une œuvre d'art. »

Je ne sais pas trop quelle attitude prendre à l'égard de ces assertions très générales, qui me semblent poser sans le justifier une sorte de monisme de la « conscience de classe ». Pourquoi l'autre par les yeux duquel j'essaye de me voir serait-il un représentant de ma classe ? Et non pas d'une autre ou un représentant de l'autre génération ou… ? Je passe sur « la science » comme forme de la « conscience juste ». De même qu'un sentiment peut prendre forme dans une pratique et pas forcément dans une œuvre d'art. D'autant qu'on peut continuer à se demander comment se manifeste effectivement cette « conscience non officielle » (formulation qui me semble frappante).

Vološinov poursuit (j'appelle des notes) :

« Cette voie qui du contenu d'un psychisme individuel mène à un contenu de culture est longue et difficile, mais c'est la seule, et sur tout son parcours, à chacune de ses étapes elle obéit aux mêmes lois socio-économiques (a). Or, à chacune des dites étapes, notre conscience (b) use aussi du mot, et parce que c'est en lui que la réfraction des lois socio-économiques est à la fois la plus subtile […] les lois de réfraction de la nécessité objective au sein du mot étant les mêmes dans les deux cas (c) […] Quant aux autres strates [de l'idéologie du quotidien] qui correspondent à l'inconscient freudien, elles sont fort éloignées du système de l'idéologie dominante, dont elles dénoncent au contraire l'unité et la cohérence comme compromises et les motivations idéologiques courantes comme incertaines. Or, encore que cette accumulation de raisons intérieures tendant à miner l'unité de l'idéologie du quotidien, puisse, assurément, revêtir un caractère fortuit et témoi-

gner seulement du *déclassement social* de quelques individus, elle est, en général, le signe d'un début de décomposition, sinon d'une classe, du moins de certains de ses groupes. *Dans un corps social sain, comme chez un individu socialement sain, l'idéologie du quotidien établie sur sa base socio-économique est cohérente et solide*, sans divergence aucune entre conscience officielle et non officielle. (d) »

(a) S'agit-il de lois ? En quel sens sont-elles socio-économiques ? L'histoire effective n'est-elle pas beaucoup plus opaque et multiple que ce recours à des lois ? Ne s'agit-il pas plutôt de la pression qu'exerce la vie sociale sur nos façons de faire, de ressentir, de parler, ce qu'on pourrait appeler notre « conformisme pratique », quelle que soit la forme de notre conscience dite religieuse, anarchiste, révolutionnaire, etc. Pour reprendre le terme de Bourdieu, est-ce qu'il n'y a pas là quelque chose qui passe par l'*habitus* (quels que soient les problèmes que pose cet autre « gros mot ») ? Et puis que sont ces lois qui ne sont jamais, il me semble, présentées sous une forme concrète, explicite ?

(b) Ici, il ne s'agit plus de dire que la conscience sans les signes n'est rien, mais qu'elle use des mots. Et d'autre part, la nature de ce qui passe au travers des mots est présentée de façon moins simplifiée dans d'autres textes qu'on a cités plus haut.

(c) Faut-il parler de « fantasme » pour désigner la croyance en un marxisme science totale qui connaîtrait les lois générales de l'articulation des mots, donc de la conscience et du monde ? Ou « fantasme » n'est-il qu'un terme vague relevant de l'« injuriologie savante » ? Toujours est-il que Vološinov va vite.

(d) Se pose le problème du pourquoi d'une telle généralité, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle heurte notre pré-pensée implicite, nos « évidences » comme tout autant nos essais d'explicitation.

On pourrait aussi remarquer qu'il y a un certain nombre d'aspects de la vie à la fois individuelle et commune qui ne sont pas ici pris en compte par Vološinov :

l'enfance, la vieillesse, la maladie, la mort, la solitude. Ces aspects, quels que soient les changements historiques par exemple en ce qui concerne la santé, font sens à travers l'échange entre des hommes appartenant à des sociétés très différentes. Tout cela est remplacé par une considération très/trop générale sur les « lois socio-économiques ». Aussi (le plus souvent) une considération du langage, isolé, sans ses relations aux autres sémiotiques (corporelles en particulier). On pourrait cependant se demander ce que c'est que la « prise de conscience » d'une situation par un animal, par un *infans*. Tout comme sur l'articulation du langage et du non-langage dans nos propres mouvements de prise de conscience (perçu, ressenti, présence du champ du passé et de l'avenir). Reste aussi la question de la modification du champ vécu qui me semble caractériser la prise de conscience comme processus temporel, comme irruption. Comme celle de la variation perpétuelle (qui n'est pas incompatible avec la permanence d'un certain style) de nos propres façons de percevoir-ressentir-réagir (autrement dit de « penser »), indépendamment de ce qui passe par les mots.

2.1.4 RETOUR RAPIDE SUR LA LECTURE CRITIQUE DE *MARXISME ET PHILOSOPHIE DU LANGAGE* PAR P. SÉRIOT

P. Sériot s'efforce, dans la mesure du possible, de reconstituer une lecture « philologique-historique » de Vološinov (puisque c'est sur lui que porte sa Préface à *MPL*) et incidemment de Bakhtine en leur temps. Et ce travail me semble très éclairant. Mais Sériot porte aussi un jugement rétrospectif, qui, au nom de la science, restreint, me semble-t-il indûment, ce que peut nous apporter la lecture de Vološinov ainsi que ce qu'elle peut avoir de « marxiste ».

Même si le « marxisme » de Vološinov reste sans doute problématique, contrairement à la présentation qu'en donne Bronckart qui (p. 417) renvoie, comme si c'était un principe simple à un « monisme matérialiste hérité de Spinoza » (je ne reviens pas ici sur ce que cette lecture de

Spinoza a de problématique) comme je doute également de la clarté apportée par l'assertion du parallélisme psychophysique. Ou encore je m'interroge sur l'utilisation que fait Vološinov du terme d'« idéologie », comme s'il suffisait de remplacer « conscience » par « signes » pour éliminer les risques d'« idéalisme ». Ne faut-il pas plutôt reconnaître que « matérialisme » ou pas, chacun est confronté à la distance de l'expérience quotidienne, de ses différents aspects, des différentes façons de la présenter (raconter ?) par rapport aux modèles théoriques quels qu'ils soient ?

Sériot rappelle, à juste titre, que plutôt que de « lutte des classes », il est davantage question dans le texte de Vološinov d'appartenance à un groupe et du vécu commun qui rend l'échange, la circulation discursive au sein de ce groupe possible. (Il note que Vološinov donne pour exemples de groupe la famille et au mieux – si j'ose dire – les ouvriers d'un même atelier.) Surtout l'image que donne Vološinov de l'intégration au groupe reste pour le moins étonnante. La critique de Sériot me semble ici fondée. Sans toutefois que ces remarques critiques n'entraînent, comme il semble le proposer à la fin de sa préface, le refus de toute valeur scientifique à la démarche de Vološinov. On pourrait opposer à Sériot qu'une théorie sociale de la communication peut ou doit être (partiellement) développée avant qu'il soit question des rapports entre groupes complexes. Par ailleurs Sériot insiste sur ce que peut avoir de schématique le chapitre consacré au conflit des théories du langage et à l'opposition de l'« objectivisme abstrait » et du « subjectivisme individualiste ». Sur ce point aussi, il me semble que Sériot a raison. Cela dit, peut-on opposer à Vološinov :

> « Il a beau jeu de dire que l'énoncé pris dans son lien avec sa "situation" est toujours unique, toujours particulier. Mais c'est par son épistémologie qu'il nous laisse sur notre faim : Quelle serait cette science de l'objet à la fois unique et lié à tout ? Comment construire une théorie de la connaissance de ce qui n'est pas réitérable ? Privé de toute procédure de contrôle de ses assertions, *MPL* est plus un manifeste qu'un traité analytique : on ne voit pas com-

ment on pourrait l'"appliquer" à quoi que ce soit ». (« Préface », p. 92)

Mais il ne me semble pas qu'il y ait un accord sur ce que peut ou doit être « la méthode en sciences humaines », les relations par exemple entre approches statistiques et cliniques, description synchronique et histoire, etc. Et puis après tout, est-ce que les historiens, qu'il s'agisse de macro-histoire ou de micro-histoire, ne sont pas confrontés sans cesse au faiblement réitérable et à la multiplicité des éclairages ? Sans doute hétérogénéité des données et multiplicité des perspectives interdisent la possibilité même de construire une « épistémologie » générale. Heureusement *MPL* n'est pas un « traité d'épistémologie des sciences humaines », type de livre qui n'a sans doute jamais servi à rien. Il s'agit plutôt de la réunion d'un ensemble de perspectives dont le rapprochement fait (à mes yeux) choc. C'est plutôt un essai qu'un manifeste. Et il n'est pas question d'appliquer une méthode qui aurait été d'abord fixée (rêve bizarre des chefs d'École). Plutôt d'assister (de participer) à la circulation à la fois des faits, des éclairages et des théories. (Et, par parenthèse, les pratiques et les discours dominants censés se fonder sur la méthode admissible par les comités de lecture des revues reconnues ne sont sans doute pas aptes à développer l'enthousiasme créatif.)

Par ailleurs, à ma connaissance, il n'y a pas chez Marx même une théorie univoque du rapport entre les « idéologies » et la pratique sociale effective. Il y a plutôt la violence idéologique des conflits dans *L'Idéologie allemande*. Puis les réflexions historiques contenues dans les textes qui concernent 1848 et la Commune. J'évoque seulement ici la masse des écrits d'Engels. Comme l'immense ensemble (on cite au minimum Gramsci et Lukacs) de ce qui a pu être écrit autour de « langage et conscience de classe ». Sériot a, me semble-t-il, raison de dire que Vološinov n'était pas marxiste au sens où, par exemple, Gramsci l'était. Cela dit, pouvons-nous, devons-nous décider de ce qui mérite l'appellation contrôlée « marxiste » ? (Un autre

adjectif laudatif pour les uns, synonyme d'opprobre pour les autres, pourrait ici être substitué.) J'en doute.

Et puis il serait abusif (comique même) de considérer que notre distance historique serait la condition nécessaire et suffisante d'une prise de conscience adéquate du sens des positions de Vološinov. D'abord parce que chacun de nous (par exemple par rapport aux théories ou pratiques marxiste ou freudienne) ne participe pas de façon univoque de « l'esprit du temps ». Mais aussi parce que l'historicité du mouvement culturel n'est pas le résultat simple d'une relation entre « infrastructures » et « superstructures ». De même que chacun d'entre nous peut toujours s'interroger sur l'articulation en lui de son « fond pathique » (faut-il dire « caractère », « inconscient », « modes de retentissement » ?) et de ce qui se transmet culturellement, en particulier par tel ou tel genre de discours.

2.2 MEDVEDEV

2.2.1 *LA MÉTHODE FORMELLE EN LITTÉRATURE*

Le texte de Medvedev est plus technique que celui de Vološinov. En même temps, il est difficile d'en extraire des citations dans la mesure où l'ouvrage est lui-même constitué d'une analyse minutieuse des textes des « formalistes » à l'égard desquels il prend de la distance. Juste donc quelques points. On retrouve ici la même utilisation très générale que chez Vološinov de « sociologique » comme identique à « marxiste ». Medvedev insiste tout d'abord sur le fait qu'une explication « sociologique » de l'art n'est pas une façon de l'expliquer « de l'extérieur » (p. 126). On ne peut vouloir expliquer l'art par la société

> « au lieu de mettre en évidence la nature sociologique des faits littéraires de l'intérieur, en cherchant à tout prix à prouver l'influence déterminante qu'exerceraient sur les faits littéraires, d'une manière unique et exclusive, les facteurs externes (même si ceux-ci relèvent d'idéologies différentes). C'est comme si c'était seulement quand on interprète l'art comme non-art qu'il devenait facteur social alors qu'il l'est par sa nature même !… »

Mais on peut se demander si Medvedev pratique effectivement lui-même une telle « poétique sociologique interne ». (Existe-t-elle maintenant ? Je n'en sais rien.) Il se trouve confronté à l'élaboration effective du « formalisme », avec seulement en quelque sorte « le sentiment » que cette seule analyse formelle est insuffisante. Ainsi (p. 132) Medvedev s'interroge sur ce que pourrait être une critique qui exprimerait les besoins sociaux du public :

> « Une critique compétente et saine[1] doit confier à l'artiste une "commande sociale" en son propre langage, à la manière d'une commande poétique. Lorsqu'elle est dotée d'un haut degré de culture artistique, c'est la société elle-même, la masse des lecteurs elle-même, qui transpose tout naturellement et sans difficulté ses exigences et ses besoins de nature sociale dans le langage immanent propre à l'art poétique. On doit reconnaître que ceci n'est possible que dans les conditions relativement rares d'une homogénéité et d'une harmonie de classe entre le poète et son public. Mais, dans tous les cas, la critique doit servir de traducteur, de *medium* entre eux… Il est vrai que l'on trouve des époques où l'artiste et la classe dominante cessent de se comprendre… Mais cela n'arrive que dans les époques marquées par un degré de décomposition aigu et profond de la société. »

Ainsi, Medvedev tient compte de la diversité des situations, mais continue à penser (idée qu'on retrouve chez Vološinov) que l'idéal serait la communauté, l'accord entre l'auteur et la société. Faut-il appeler cela « préjugé sociologique » ou « sociologie trop simple » ?

En somme, Medvedev comme Vološinov milite pour une approche sociale de la littérature qui n'existe pas encore. Il me semble que leurs textes doivent être lus comme les efforts d'auteurs confrontés à un problème qu'ils ne dominent pas. Mais qu'à ma connaissance, nous ne dominons pas non plus. Comment penser la spécificité des « signes » (?) particuliers que sont les œuvres littéraires,

1. Il semble, d'après ces mots, que Medvedev reconnaisse qu'elle n'existe pas.

dans leur « lien dialectique » à la société globale ? Ce que Medvedev tente de faire en reprenant et en critiquant les formalistes comme penseurs de la spécificité de la création discursive. Donc sur un plan plus limité, plus technique que ne tentent de le faire Bakhtine et Vološinov.

Le formalisme occidental lutte contre « l'idéalisme » et le « positivisme » (p. 151 ; on retrouve ici la même présentation binaire que dans le chapitre de Vološinov consacré à la linguistique). Les formalistes occidentaux n'opposent pas œuvre et contenu, les Russes, si. Et Medvedev renvoie à Fiedler qui rejoint partiellement Bakhtine :

> « Nous ne devons pas rechercher pour l'art une mission qui aille à l'encontre de celle, autrement plus sérieuse, de la cognition ; nous devons bien plutôt examiner d'un œil impartial ce que fait au juste l'artiste pour être à même de comprendre qu'il appréhende la vie d'une manière qui n'appartient qu'à lui seul et accède ainsi à une compréhension de la vie inaccessible à toute réflexion. »

On peut en effet considérer que la critique de l'étude formelle isolée est sous-jacente à l'ensemble de l'œuvre bakhtinienne. Sauf que Bakhtine, ce qui me semble important, n'aurait pas porté d'évaluation sur le rapport entre l'art et la science, constatant plutôt l'impossibilité de les placer sur une « échelle de valeurs » univoque.

Medvedev pose alors un certain nombre de principes concernant ce que pourrait être une sociologie interne de l'art. Tout d'abord, l'analyse doit (principe « formaliste ») tenir compte de la spécificité de la voie sensorielle, par exemple la vue dans le cas de la peinture ou de la sculpture. Puis il est possible d'écrire une « histoire de l'art sans noms », comme lorsque Wölfflin retrouve en des lieux et temps différents l'opposition du classique et du baroque ou Worringer celle du naturalisme et de l'abstraction (ce qui permet (p. 154) par exemple d'opposer l'œuvre grecque où la matérialité de la pierre et du corps représenté s'unissent et d'autre part l'art gothique où la pierre se trouve soumise à la verticalité). Puis (p. 169) Medvedev défend le formalisme russe comme étudiant le mot par opposition à l'idéalité symboliste :

> « Il s'avéra qu'avec les mots également, envisagés comme unités grammaticales et images sonores transmentales, il était possible de se livrer à un jeu esthétique abstrait en vue de bâtir de nouvelles combinaisons artistiques. »

C'est-à-dire que le formalisme s'accompagne d'une nouvelle pratique, celle des futuristes, où les mots ne sont plus liés à leurs conditions référentielles ordinaires.

Et ici Medvedev insiste sur la signification qu'a dans la nouvelle de Tolstoï *Le Métreur* la « défamiliarisation » que produit le fait que le narrateur soit le cheval, comme mode de manifestation d'une autre perspective « morale ». Ce qui me semble un bon exemple d'accès « interne » au « sens social » de l'œuvre, qui garde cependant sa spécificité d'œuvre quand elle nous oblige à « regarder les choses autrement ».

Un peu plus loin Medvedev revient sur l'articulation de la langue ordinaire et de la langue poétique : il n'y a pas une langue poétique spécifique, mais éventuellement une transgression de la langue usuelle (p. 203). Il y a des utilisations, des fonctions poétiques du langage. Mais on ne saurait opposer « un » langage ordinaire et « un » langage poétique (p. 224) :

> « En règle générale, on peut avancer que là où la communication verbale est déjà construite et apparaît comme forme fixée, figée, et où le contenu à transmettre est également déjà déterminé et que l'on se propose seulement de le transmettre à autrui dans le cadre d'un échange déjà arrêté, en ce cas les énoncés présentent les caractéristiques des formalistes. Mais ce genre de situation n'est en rien typique de la communication verbale pratique et quotidienne.
>
> Dans la réalité, la communication quotidienne ne cesse d'évoluer même si c'est lentement et dans un domaine limité. Les rapports réciproques entre les locuteurs changent en permanence, même si c'est à un degré tout juste perceptible. Au cours de cette transformation, c'est aussi le contenu même de ce qui est transmis qui se modifie. La communication pratique et quotidienne a un caractère événementiel et l'échange verbal le plus insignifiant s'in-

scrit dans ce perpétuel devenir. Dans le courant de cette évolution, le mot vit d'une vie extrêmement intense, même si c'est d'une vie différente de celle que l'on trouve dans la création artistique. »

Ou encore à partir de la page 237 Medvedev revient sur le « "mot transmental" comme limite idéale de la transmission poétique ». Si je suis bien, il s'agissait chez les formalistes de mettre en évidence l'action directe de la forme. À partir de l'exemple du roman de Sterne *Tristram Shandy* où la forme s'autonomise, agit par elle-même. En même temps qu'on retrouve dans le jeu et dans la communication ordinaire cette tendance de la forme à s'autonomiser. En somme, la linguistique concrète que Medvedev recherche (que nous recherchons ?) doit être l'analyse d'un objet en mouvement, même si ce mouvement est lent. Cet objet en mouvement étant d'abord localisé dans les « formes de la communication orale dialogique immédiate » (oubliées par les formalistes).

Par parenthèse, on retrouve ici la plurifonctionnalité du langage telle qu'elle a été présentée par Jakobson (1896-1982). Même si on peut trouver que la poéticité, telle que Jakobson la caractérise, est justement trop « formelle », définie par son retour sur elle-même et non par sa façon propre de manifester.

2.2.2 « FORME » ET « CONTENU », « FABLE » ET « SUJET »

Medvedev (comme les autres auteurs ici considérés, et spécialement Vygotski plus loin) reprend à son compte la distinction des formalistes entre *la fable* (*fabula*) au sens général par opposition au sens spécifique de ce que c'est qu'*une* fable (*basnja*), le contenu même et le sujet le devenir de la fable dans tel texte, telle forme effective. Et comme Vološinov, il pose un certain nombre de principes (avec, encore une fois, la question de la signification de principes accompagnés d'une mise en œuvre limitée).

S'interrogeant sur ce qui fait le lien entre la réalité matérielle du mot et son sens, il répond (p. 259) :

> « Nous posons par principe que c'est la valorisation sociale qui constitue cet élément »,

la question du langage ordinaire précédant celle du « langage poétique ». Ce qui importe c'est l'événement historique que constitue tel énoncé à tel moment. Et cette énonciation elle-même renvoie à des valeurs sociales plus ou moins stables ou contingentes. Ces valeurs sont au centre de la communication. Ainsi p. 263 (et c'est là le centre de la critique du formalisme) :

> « Le poète choisit non pas des formes linguistiques, mais les valeurs qui y sont en dépôt. »

Il ajoute (p. 265) que deux groupes opposés peuvent utiliser les mêmes mots avec des valeurs opposées. Mais que ceci est une fiction :

> « En fait la langue se crée, se forme et est soumise à un perpétuel devenir dans le cadre d'une vision définie du monde de valeurs. C'est pourquoi deux groupes sociaux foncièrement différents ne peuvent disposer d'un arsenal langagier identique. »

La théorie des formalistes dans son articulation avec la pratique des futuristes s'explique par le fait (p. 266) que

> « Les mots se sont faits légers pour eux. De là leur "orientation vers l'absurde", vers une parole "aussi simple qu'un meuglement". Les mots avaient perdu leur poids valorisant, la distance qui les séparait s'était réduite, leur hiérarchie s'était désagrégée. C'est comme si les mots étaient empruntés dans le contexte des conversations futiles de gens qui n'influencent pas le cours de la vie.
>
> Cela est à mettre en rapport avec le fait que les futuristes étaient apparus comme représentant un groupe social rejeté à la périphérie de la vie sociale, sans influence ni enracinement social et politique. »

Quel que soit le doute que l'on puisse avoir à l'égard d'une sociologie qui oppose ainsi « intégration » et « périphérie », reste que la question est bien celle de la diversité des valeurs sous-jacentes aux mots (identiques ou différents). Avec la question de notre capacité à prendre en quelque façon conscience du système de valeurs sous-

jacent au maniement du langage, le nôtre comme celui des autres, les mots pouvant toujours être repris, valorisés autrement. Sans que Medvedev explicite ici les démarches de cette prise de conscience. (Mais, à propos, avons-nous nous-mêmes une « bonne théorie » de cette « extraction naturelle des valeurs » ?)

Puis (p. 273 à 290) Medvedev examine les « éléments de la construction artistique ». Il insiste d'une part sur le fait que l'œuvre d'art ne peut fonctionner que comme représentant d'un « genre ». D'autre part sur le fait que, contrairement aux autres activités humaines, l'œuvre se caractérise par son achèvement (p. 274) :

> « Dans la littérature, par contre [1], tout se ramène précisément à cet achèvement essentiel, objectif et thématique et non pas l'achèvement superficiel, discursif de l'énoncé. L'achèvement compositionnel, qui demeure à la périphérie de la langue, peut justement, dans la littérature, faire défaut parfois. Il est possible d'utiliser l'incomplétude comme procédé. Mais ce caractère inachevé extérieur ne fait que mettre d'autant plus en relief la complétude thématique profonde. »

On verra que ce thème est également développé par Bakhtine. En tout cas, cet énoncé très général s'actualise (p. 281 et suiv.) :

> « L'artiste doit apprendre à voir la réalité à travers le genre. Il n'est possible de comprendre certains aspects de la réalité qu'en les rapportant à des procédés déterminés qui permettent de l'exprimer. Par ailleurs, ces procédés d'expression ne sont applicables qu'à des aspects déterminés de la réalité [...] La capacité à trouver et saisir l'unité d'un petit événement quotidien anecdotique suppose jusqu'à un certain point celle de construire et raconter une anecdote et, dans tous les cas, sous-entend que l'on s'oriente vers les procédés de traitement anecdotique du matériau. D'autre part, ces méthodes mêmes ne peuvent s'expliquer s'il n'y a pas quelque chose de vraiment anecdotique dans la vie. »

1. Dans les autres domaines il peut y avoir un achèvement compositionnel, non pas thématique [F.F.].

Et inversement :

> « Entre la faculté de saisir l'unité isolée d'une situation aléatoire de la vie et celle de comprendre l'unité et la logique internes de toute une époque, il y a un abîme. C'est pour cela que cet abîme existe aussi entre l'anecdote et le roman. »

Je laisse de côté la question de ce qui, dans la réalité, est propre à se manifester sous forme de nouvelle ou de roman. En tout cas, on peut dire que le genre transforme la réalité en *thème* dans le lien social qu'il crée avec le lecteur. Lien social et lien au réel que le formalisme néglige.

Mais il me semble que l'articulation de la forme et du thème est présentée de façon plus concrète (mais aussi assez différente) dans la *Psychologie de l'art* de Vygotski. D'où cet excursus.

2.3 EXCURSUS : « CONTENU » ET « FORME » DANS LA *PSYCHOLOGIE DE L'ART* DE VYGOTSKI

C'est dans la *Psychologie de l'art* de Vygotski qu'apparaît l'idée – peut-elle être étendue à toute œuvre d'art comme le dit Vygotski ? je ne sais pas – que ce qui fait exister l'œuvre, c'est la contradiction entre la *fable* (comme contenu de l'œuvre considéré en lui-même) et la façon dont elle se manifeste dans l'œuvre concrète. Par opposition à l'idée que ce qui caractérise l'œuvre c'est l'unité de la forme et du fond (qui me semble sous-jacente au texte de Medvedev et qui est par ailleurs banale). D'abord dans l'analyse (p. 218) de la nouvelle d'Ivan Bounine *Un souffle léger*, Vygotski met en contraste l'ordre des événements de la *fable* et celui, effectif du texte. En suivant l'ordre de déroulement du drame de cette jeune lycéenne (p. 220) :

> « Nous aurions appris les choses à peu près dans cet ordre : comment Olia Mechtcherskaïa a séduit un officier, comment elle s'est mise à avoir une liaison avec lui, comment les péripéties de cette liaison se sont succédé, comment elle a juré qu'elle l'aimait et a parlé de mariage, comment elle a commencé ensuite à se moquer de lui ;

nous aurions vécu avec les héros toute la scène à la gare, et sa résolution ultérieure, et, bien entendu, tendus et angoissés, nous serions restés là à l'observer pendant les brèves minutes où l'officier, son journal intime dans les mains, après avoir lu la note sur Malioutine, sortit sur le quai et de manière inopinée la tua d'un coup de feu. »

À l'opposé, ce qui fait fonctionner le texte, c'est que la mort de l'héroïne est racontée sous la forme de l'évocation d'un souffle léger, son mode de présence dans le cimetière pour la professeure qui se souvient d'elle. Et l'on pourrait ajouter aussi la légèreté, la futilité de ses échanges avec sa camarade ou le ton juvénile et provocateur de son entretien avec la directrice à qui elle apprend que c'est son propre frère qui « a fait d'elle une femme ». C'est lorsque tout cela a été dit qu'apparaît l'épisode même du coup de feu que cite Vygotski :

« "Et un mois après cette conversation, un officier cosaque, laid et d'aspect commun, n'ayant absolument rien à voir avec le monde auquel appartenait Olga Mechtcherskaïa, la tua d'un coup de feu sur le quai de la gare parmi la cohue des gens qui venaient d'arriver par le train." Il suffit d'étudier la structure de cette seule phrase pour découvrir dans son intégralité la téléologie du style de ce récit. Prêtez attention à la façon dont le mot le plus important se perd dans l'amoncellement des descriptions qui l'entourent de tous côtés, en apparence étrangères au récit, de second ordre, peu importantes […] »

Il faudrait citer ici tout le texte de Bounine et tout le commentaire de Vygotski, comme manifestant la façon dont le mouvement du texte nous donne à penser-ressentir. Cela dit, Vygotski parle de « loi d'anéantissement du contenu par la forme » ce qui reste douteux, trop systématique (ravages théorique d'un langage dialectique ?) : le contenu, la mort de l'héroïne n'est pas annulé : il change de signification, soumis en quelque sorte au thème du « souffle léger ».

Quand Vygotski passe à l'analyse de *Hamlet* on retrouve en plus complexe le même type de « contradictions » : les interprètes se demandent comment expliquer le mouve-

ment de la pièce. S'agit-il, par exemple, du caractère hésitant de Hamlet ou des difficultés qu'il rencontre ? Mais on oublie alors le rapport de la forme au contenu. Et ce qui fait fonctionner la pièce, nous dit Vygotski, c'est justement le voile qui nous empêche de voir une « vraie nature de Hamlet ». Il y a une contradiction entre la fable reçue et le caractère du héros tel qu'il apparaît dans la pièce. Vygotski se moque de ceux qui cherchent à savoir « ce que pense vraiment Hamlet » ou s'interrogent sur le « temps objectif » durant lequel Hamlet aurait reculé le moment de la vengeance. Contre de telles recherches psychologiques, Vygotski cherche (p. 257) à suivre la ligne de l'œuvre, qui doit pour exister ne pas être le lieu simple de la manifestation de la *fable*, réduite au schéma « meurtre du père - vengeance ». D'un côté il y a la *fable* (ici la légende transmise) : Hamlet tue le roi pour venger son père. De l'autre il y a le *sujet* : Hamlet remet à plus tard de tuer le roi et quand il le tue c'est pour une autre raison (la mort de sa mère, l'épée empoisonnée qui le tue lui-même) plus que pour venger son père (p. 261).

Ce à quoi s'ajoute l'ensemble des discours « irrationnels » tenus par Hamlet. C'est ce qui résiste à l'unité simple de la fable qui fait fonctionner l'œuvre.

En ce sens, il me semble que dans son travail sur ces deux œuvres, Vygotski réalise ce qui reste à l'état de principe dans le texte de Medvedev : une analyse de la forme du texte en tant qu'elle est la matière même du contenu de l'œuvre d'art et non l'expression d'un événement qu'on pourrait raconter autrement. C'est le contraste de la fable et de la forme qui produit le sujet même de l'œuvre et par là son effet. Et puis Vygotski a commencé son ouvrage par une formule frappante (p. 18) :

> « À nos yeux, l'idée centrale de la psychologie de l'art consiste à reconnaître que la forme artistique l'emporte sur le matériau, ou ce qui revient au même, que l'art est une *technique sociale du sentiment.* »

Restent de nombreuses questions (comme, sans doute, pour tout énoncé aussi général). D'abord, ne s'agit-il que de sentiment ? Évidemment pas. Et puis une technique se

caractérise par sa relation explicite à des buts. L'auteur sait-il ce qu'il va produire chez les spectateurs ou les lecteurs ? Et inversement, le spectateur ou le lecteur a-t-il accès à l'intention de l'auteur ? Il me semble que dans les deux cas, la réponse peut être négative. Ce qui amène à considérer qu'il y a certes des effets produits par cette technique, mais qu'ils sont « dialogiques », ne dépendant pas que du savoir-faire de l'auteur. En tout cas, on ne peut que constater en suivant Vygotski l'aspect inattendu des diverses lectures de Hamlet, traces élaborées des différents modes de « percevoir en tant que ».

Ici encore la lecture de Vygotski manifeste qu'il n'y a pas de contradiction entre l'exotopie de l'auteur et l'autonomie du héros, leur relation produisant au contraire un effet spécifique.

> « Il suffit de parcourir n'importe quelle tragédie et *Hamlet* en particulier pour voir que tous les personnages y sont dépeints tels que les voit le héros, ici Hamlet. Tous les événements sont réfractés à travers le prisme de son âme et de ce fait l'auteur considère la tragédie sur deux plans : d'une part, il voit tout par les yeux de Hamlet et, d'autre part, il voit Hamlet lui-même avec ses propres yeux, si bien que tout spectateur de la tragédie est à la fois Hamlet et celui qui le contemple. » (p. 265)

Je me demande si les choses ne sont pas un peu plus compliquées. Ici Vygotski parle de la pièce écrite. Et il est bien vrai que la pièce vue du point de vue du père, de l'usurpateur ou de la mère serait tout autre. Et puis qu'en est-il de la pièce jouée ? Est-ce que les corps animés de chacun des acteurs-personnages n'en font pas aussi des centres de perspectives peut-être secondaires, mais centres de perspectives qui résistent à n'être que les « objets » du héros ou de l'auteur ?

Et puis il semble à lire Vygotski que la dualité qui caractérise les rapports de Hamlet se voyant lui-même et vu par l'auteur va se projeter telle quelle « dans » le spectateur ou le lecteur. Ce qui n'est pas évident. En tout cas, la complexité de la situation est décrite un peu plus loin (p. 267) :

> « De même que dans le portrait la non-coïncidence physionomique des différents facteurs d'expression du visage est la base de notre vécu, dans la tragédie, la non-coïncidence psychologique des différents facteurs d'expression du caractère est la base du sentiment tragique. La tragédie peut produire des effets incroyables sur nos sentiments, précisément parce qu'elle les fait constamment se transformer en leurs contraires, se tromper dans leurs attentes, se heurter à leurs contradictions, se dédoubler ; et quand nous voyons *Hamlet*, il nous semble vivre en un soir mille vies humaines, et de fait nous avons pu éprouver plus de choses que pendant des années entières de notre vie ordinaire. »

Pour en revenir aux formalistes, ce sont eux qui sont à l'origine de toutes les réflexions sur la relation de la fable et du sujet. Ils s'en prennent à toute explication psychologique pour n'étudier que le sérieux de l'art, sa forme. Sans s'occuper alors ni du cours du monde ni de sa façon d'agir sur nous. Sans doute en mettant entre parenthèses leur propre façon de percevoir, à partir de laquelle, seule, peut leur être donnée l'œuvre comme totalité signifiante. Reste que tous ceux qui viennent après eux se sont bien heurtés au fait de la spécificité de la forme du texte. Cela dit, je me demande si on ne pourrait pas étendre l'analyse de Vygotski a la façon spécifique dont les paroles de chacun donnent une forme qui agit par son style même sur la façon dont le texte fait sens pour nous. Quelle que soit la difficulté qu'il y a à expliciter cette action du style sur nous.

2.4 QUELQUES TEXTES DE BAKTINE

La lecture de Bakhtine ici présentée est centrée sur le problème de la littérature et spécifiquement du roman dans sa relation à la « philosophie », telle qu'elle se manifeste dans le fragment d'un texte de jeunesse de Bakhtine, *Pour une philosophie de l'acte*. Puis dans des extraits très partiels d'*Esthétique et théorie du roman* et d'*Esthétique de la création verbale,* sans faire appel aux autres textes disponibles en français et sans pouvoir justifier par un principe simple les raisons de la sélection.

2.4.1 *POUR UNE PHILOSOPHIE DE L'ACTE*

Pour faire vite, on peut dire que cette philosophie d'inspiration kantienne se fonde sur l'irréductibilité des trois approches théorique, morale, esthétique. L'aspect irréductible de cette distinction s'oppose aux visions hégéliennes de la totalisation théorique dans le discours final et à, au moins, une certaine image marxiste de l'unité de la pratique étayée sur un savoir dialectique et historique.

Du début à la fin de sa vie, il me semble que Bakhtine est bien un théoricien de l'inachèvement et de l'hétérogénéité, de la non-totalisation. Ce qui l'oppose à l'enthousiasme révolutionnaire-totalisant de Vološinov comme à la limitation à la critique du formalisme qu'on trouve dans l'ouvrage de Medvedev. Sans vouloir dire que « l'histoire démontre que », il me semble que c'est à une telle théorie de l'inachèvement que nous sommes confrontés, puisque nous ne croyons pas, je pense, ni que la science résoudra tous nos problèmes ni qu'un processus révolutionnaire supprimera *ipso facto* les racines de toute « aliénation ».

Le début de ce texte composé sans doute entre 1920 et 1924 (Bakhtine est né en 1895) manque. Un principe très général est asserté au « début relatif » (p. 17). Je le présente, malgré sa relative longueur, dans la mesure où il me semble bien poser la question d'une différence de perspective avec celle de Vološinov :

> « L'élément commun à la pensée théorique discursive (scientifique et philosophique), à la représentation-description historique et à l'intuition esthétique, cela même qui a son importance pour son analyse, est constitué par ce qui suit. Toutes les activités mentionnées instaurent une scission de principe entre le contenu de sens d'un acte donné de telle activité et la réalité historique de son être, son vécu singulier, à la suite de quoi cet acte perd sa dimension de valeur et l'unité d'un devenir vivant et d'une autodétermination. Seul cet acte *dans son tout* est authentiquement *réel*, participe à l'être-événement… »

Il est vrai qu'au moins à partir de la traduction, la formulation peut être considérée comme lourde. Reste que

son sens est clair. C'est par des médiations théoriques, narratives, esthétiques qu'un acte prend sens. Mais ces médiations perdent forcément la réalité même de l'acte en question. Ce que chacun de nous, il me semble, peut reconnaître s'il pense à ce qui a vraiment compté dans sa vie. Ce point de départ ne sera pas prouvé. Le pourrait-il ? Prouve-t-on un fait ? Mais il sera ensuite éclairé de différentes façons (p. 18).

> « Et il en résulte que deux mondes se dressent l'un devant l'autre, qui ne communiquent aucunement ni ne s'interpénètrent : le monde de la culture et le monde de la vie, seul monde dans lequel nous créons, découvrons, contemplons, vivons et mourrons.
>
> L'acte de notre activité, de notre vécu, tel un Janus à deux faces, regarde dans des directions différentes : du côté de l'unité objective du domaine culturel, et du côté de la singularité non reproductible de la vie vécue, mais il n'y a pas de plan un et unique, où ces faces se détermineraient mutuellement par rapport à une unité seule et unique. »

En particulier (p. 20) :

> « Le jugement théoriquement valide reste impénétrable dans toutes ses composantes pour mon activité individuellement responsable. »

En d'autres termes, je ne peux pas démontrer que la façon dont j'ai agi était la seule bonne.

Certes, la science se développe, en particulier dans son lien avec la technique. Mais il ne saurait être question de vouloir résoudre les problèmes concrets de l'existence à partir d'énoncés théoriques.

> « Mais le monde comme objet de la connaissance théorique tend à se faire passer pour le monde dans son tout, non seulement pour l'être *un* abstrait, mais aussi pour l'être concrètement unique dans son tout possible [...] » (p. 24-25)

Et corrélativement se pose la question de ce que devient le monde vécu quand on le théorise. Et de la façon dont la théorie peut étayer l'action dans la mesure où (p. 32)

> « La singularité unique ne saurait être pensée, mais seulement vécue de façon participante [...] »

La situation restant complexe. D'une part la saisie esthétique et la saisie morale ne peuvent se confondre. Cependant (p. 34),

> « il y a des œuvres qui se situent à la frontière de l'esthétique et de la confession (orientation morale dans l'être singulier). »

Par parenthèse, est-ce que la notion de frontière ou plutôt de « pouvoir être sur la frontière » n'est pas pour nous importante, dans la mesure où elle signifie que quelles que soient les divisions conceptuelles qu'on pose, elles peuvent aussi être transgressées ?

Bakhtine prend alors l'exemple des différentes formes possibles de la relation au Christ (p. 37) :

> « Ce monde, le monde où s'est accompli l'événement de la vie et de la mort du Christ dans leur fait et dans leur sens, ce monde dans son principe, n'est déterminable ni dans les catégories théoriques, ni dans les catégories de la connaissance historique ni par intuition esthétique. Dans le premier cas, nous saisissons le sens abstrait, mais nous perdons le fait singulier de l'accomplissement historique réel de l'événement, dans le second cas, il y a le fait historique, mais nous perdons le sens ; dans le troisième cas, nous avons et l'être du fait et le sens qu'il recèle en tant que composante de son individuation, mais nous perdons notre propre position par rapport à lui, notre participation impérative à lui. »

C'est-à-dire qu'aucune de ces perspectives n'est complète, auto-suffisante.

Le monde esthétique est plus près de la vie que le monde de la théorie, mais il y manque mon engagement. C'est ainsi. Ce sont de tels passages qui me semblent importants. Deux points. Tout d'abord, je n'ai pas la compétence pour traiter de la nature du christianisme de Bakhtine en général. Ici la figure du Christ apparaît, il me semble, comme l'exemple même du « fait existentiel » qui échappe à tel ou tel mode de pensée. Puis je ne connais

pas assez le néo-kantisme pour savoir ce que la pensée de Kant y est devenue. Mais ce qui me semble important, c'est que par opposition à la pensée platonicienne, puis à la théologie de l'unité du Beau, du Bien et du Vrai, la pensée kantienne est une théorie de la séparation entre savoir, morale et esthétique. Séparation qui correspond bien, il me semble, à la situation dans laquelle nous vivons. Il se peut qu'il y ait des ponts, mais nous ne déduisons pas notre pratique dans la vie quotidienne d'une « science de l'homme » (et je me permets de dire que ça concerne aussi la « psychologie clinique » ou « pratique »). J'ajoute que toute la pensée de Hegel vise à retrouver l'unité par le biais du système philosophique. Et que le danger au moins d'une des façons de se vouloir « marxiste » est d'avoir voulu reconstituer une « théorie totale » où la connaissance du devenir historique était en continuité avec une pratique libératrice. Est-ce qu'on peut déterminer la part que cette assurance de posséder le discours vrai a eu dans les événements dramatiques que l'on sait ? Non nulle, à mon avis [1].

Toujours est-il qu'il y a une crise que manifeste le texte de Bakhtine (p. 42-43) :

> « L'homme contemporain se sent sûr de lui, à l'aise et lucide, là où, dans le principe, il est absent, dans le monde autonome d'un domaine culturel et de sa loi de création immanente ; mais il se sent incertain, sans ressources et confus, là où il a affaire à lui-même, là où il est le centre d'émergence de l'*acte* dans la vie réelle singulière. C'est-à-dire que nous agissons avec assurance lorsque nous agissons non pas de nous-mêmes mais comme obsédés par la nécessité immanente du sens de tel ou tel domaine culturel ; le chemin qui va de la prémisse à la conclusion est parcouru de façon parfaite et irréprochable, car sur ce chemin, moi-même je suis absent. Mais comment et où intégrer ce processus de ma pensée, pur et irréprochable au-dedans et tout entier justifié ? Dans la psychologie de la conscience ? Ou dans l'histoire de la science correspon-

1. Marx est alors beaucoup moins lu et discuté en Russie que les marxistes russes, Lénine, Plékhanov et Boukharine, pour ne citer que les principaux (v. Inna Tylkowski, *Vološinov en contexte*).

dante ? Ou dans mon budget matériel, rémunéré selon le nombre de lignes qui y ont été réalisées ? Peut-être dans l'ordre chronologique de ma journée, comme mon occupation entre 5 et 6 heures ? Dans mes obligations scientifiques ? Mais toutes ces interprétations et contextes possibles errent eux-mêmes dans un espace vide particulier, et ne sont enracinés dans rien, ni dans une chose *une,* ni dans quelque chose d'unique. Et la philosophie contemporaine ne donne pas de principe pour cette intégration, c'est en cela que consiste sa crise. »

Il me semble que ce discours nous concerne tous. J'imagine, par exemple que tous ceux qui ont exercé le métier d'enseignant ont pu se demander, pendant que le flot du savoir coulait par leur bouche : « Mais qu'est-ce que je fais là ? Ce n'est pas possible. » Bronckart applique souvent le terme, pour lui péjoratif, d'« individualisme » à la pensée de Bakhtine. Mais devoir prendre une perspective individuelle est bien, il me semble, conformément à ce qu'écrit Bakhtine, ce qui caractérise pour chacun d'entre nous une perspective « morale » : je ne peux pas décider pour les autres et les autres ne peuvent pas décider pour moi.

Ce que Bakhtine précise d'une part en rappelant l'absence d'une totalisation philosophique univoque (p. 41) :

« On ne peut refuser à notre époque le grand mérite de s'être rapproché de l'idéal d'une philosophie scientifique. Mais cette philosophie ne peut être qu'une philosophie de spécialité, c'est-à-dire une philosophie des diverses branches de la culture et de leur unité sous la forme d'une transcription théorique à partir de l'intérieur des objets de l'œuvre culturelle et de la loi immanente de leur développement. Et c'est pourquoi cette philosophie théorique ne peut prétendre être une philosophie première, c'est-à-dire une doctrine, non pas de l'œuvre culturelle une, mais de l'être-événement un et singulier. Une telle philosophie n'existe pas, et les voies de sa création semblent oubliées. »

Et puis est-ce que l'absence d'une « philosophie scientifique » unifiée ne s'impose pas tout autant ou bien davantage pour nous ? Est-ce que le babélisme scientifique n'em-

pêche pas qu'il puisse y avoir une totalisation de la culture scientifique, sans parler de l'impossibilité pour cette totalisation scientifique impossible de nous aider vraiment à nous orienter dans la vie ?

Une parenthèse consacrée au marxisme suit directement le développement :

> « D'où précisément l'insatisfaction profonde face à la philosophie contemporaine de ceux qui pensent de façon participante – insatisfaction qui conduit certains d'entre eux à un conception comme le matérialisme historique, qui, en dépit de toutes ses insuffisances et de toutes ses défaillances, est attrayant pour la conscience participante, du fait de ses efforts pour construire un monde qui donne place à un *acte* déterminé, réel au plan historique concret ; dans le monde du matérialisme historique, une conscience qui se dessine et agit peut s'orienter. »

Ce texte me semble nous concerner tout autant que le précédent : il nous est sans doute impossible de prendre le « matérialisme historique » comme source de vérités définitives. Une certaine évidence, par exemple de la lutte des classes, peut nous aider à nous orienter dans une pratique historique pour le moins obscure, au moins dans la mesure où nous savons que la façon d'être de chacun n'est jamais réductible à son « être de classe » et que nous ignorons quelles déterminations seront prédominantes à tel moment de l'histoire.

En tout cas, Bakhtine n'est pas strictement kantien. Ainsi p. 49, il retrouve la critique de Hegel : une morale fondée seulement sur l'universalité de la règle ne peut apporter aucune détermination concrète sur la nature du devoir qui prend alors forme dans

> « des déterminations purement théoriques : sociologiques, économiques, esthétiques, scientifiques. L'*acte* est rejeté dans le monde théorique avec l'exigence vide de la légalité. »

D'autre part, dès ce texte, Bakhtine relie cette hétérogénéité du sujet à l'hétérogénéité du mot et de ses trois aspects (p. 56) :

« aspect de contenu de sens : (le mot-concept), son aspect palpable-expressif (le mot image) et son aspect émotif-volitif (l'intonation du mot) dans leur unité. »

Il y a bien là, mais sous une forme concrète, quelque chose comme le renvoi aux trois aspects de l'homme séparés dans les trois Critiques kantiennes. Bakhtine ajoute que le mot (*slovo*, le langage ordinaire) est plus adapté à manifester cette hétérogénéité des figures du sens qu'à figurer la vérité théorique abstraite (qui, effectivement, est sans doute mieux dite dans des algorithmes *ad hoc*).

Reste que c'est l'aspect « constat de crise » qui importe ici. Ce texte est court dans sa volonté « juvénile » (?) d'aller à l'essentiel. J'ajoute cet autre passage qui me semble illuminant (p. 74) :

« Faut-il reconnaître le doute comme une valeur d'un type particulier ? Oui, nous reconnaissons [avec la question de savoir qui est "nous", F.F.] le doute comme une telle valeur. C'est justement lui qui est à la base de notre vie agissante et opérante, de plus il n'entre nullement en opposition avec la connaissance théorique. Cette valeur du doute ne s'oppose nullement à la *vérité (pravda)* une et unique, c'est précisément elle, *cette vérité (pravda)* une et unique du monde qui l'exige. »

Certes, l'articulation entre « doute » et « vérité » est posée plus qu'explicitée. Mais après tout, si nous étions seulement des machines à transmettre de l'information, la notion même de vérité perdrait son sens. C'est en ce sens qu'on peut accepter l'énoncé de Bakhtine. On pourrait en termes husserliens en faire une vérité d'essence contingente : si nous n'étions pas capables de doute, notre rapport à la vérité ne serait pas rapport à la vérité. Ce qui apparaît sans doute mieux plus loin (p. 77) :

« C'est à partir de la place unique que j'occupe que j'ai une ouverture sur le monde unique tout entier, et pour moi seulement à partir de là. En tant qu'esprit désincarné, je perds mon rapport nécessitant, impératif au monde, je perds la réalité du monde. Il n'y a pas l'homme en général ; il y a moi, il y a l'autre, concret, particulier : celui qui m'est proche, mon contemporain (humanité sociale), le

> passé et le futur des hommes réels (de l'humanité historique réelle). [...] Et c'est l'ensemble d'une connaissance générale qui définit l'homme en général (en tant qu'*homo sapiens*) – par exemple le fait qu'il est mortel – qui ne trouve son sens axiologique qu'à partir de ma place unique en tant que *moi*, celui qui m'est proche, toute l'humanité historique meurent [1] ; et bien sûr le sens émotif-volitif de ma mort, de la mort d'un autre, d'un proche, le fait de la mort de tout homme réel, sont profondément différents dans chaque cas, car ce sont là les composantes différentes de l'événement-être singulier... La connaissance théorique d'un objet tel qu'il est, indépendamment de sa situation réelle dans le monde singulier à partir de la place unique d'un participant est tout à fait justifiée ; cependant ce n'est pas la connaissance dernière, mais seulement un aspect technique auxiliaire de celle-ci. L'abstraction que je fais de la place unique dans l'être, mon *semblant* de désincarnation est elle-même un acte responsable que j'opère à partir de ma place unique... »

Cette hétérogénéité commune comme la référence à la position concrète de chacun me semble constituer une notion plus enveloppante et en même temps plus immédiate que « dialogisme ». Notre parenté-distance aux autres et à nous-mêmes est irréductible. Et c'est cette hétérogénéité qui est la condition d'un dialogue (incertain). Puisque (p. 84-85) :

> « C'est cette architectonique du monde réel de l'*acte* que doit décrire la philosophie morale, c'est-à-dire non pas le schéma abstrait, mais le plan concret du monde de l'*acte* un et singulier, les composantes concrètes fondamentales de sa construction et leur disposition l'une par rapport à l'autre. Ces composantes sont moi pour-moi, l'autre-pour moi, moi-pour l'autre [...] »

composantes autour desquelles tournent toutes les possibilités d'évaluation. Je rappelle que Bakhtine avait déjà posé (p. 76) que :

1. *(sic)*. Sont sujets de « meurent » les deux syntagmes « celui qui m'est proche » et « toute l'humanité historique ».

> « Bien entendu, quand nous parlons des valeurs de l'humanité historique, nous donnons une intonation à ces mots, nous ne pouvons nous abstraire d'un rapport émotif-volitif particulier à eux ; ils ne coïncident pas pour nous avec leur contenu de sens, ils se corrèlent avec un participant unique et s'embrasent à la lumière de la valeur réelle ».

C'est-à-dire que les relations entre ces instances ne sauraient être seulement pensées conceptuellement.

Mais la relation entre les sujets peut aussi apparaître dans l'œuvre littéraire. Ainsi, p. 105, Bakhtine présente le poème de Pouchkine « Séparation » qu'il analyse comme fait en quelque sorte d'enveloppements successifs. La valeur universelle de la beauté de l'Italie est présentée à travers le discours de l'héroïne qui n'est présente elle-même que dans le discours du héros qui lui-même est enveloppé dans le mouvement discursif de l'auteur. Et, en tant qu'il y a valeur, celle-ci se manifeste dans ce qu'a d'irréductible la différence entre valeur pour moi et valeur pour l'autre, ici l'Italie patrie et l'Italie pays étranger. Comme se manifeste de façon concrète la centralité du thème du « discours rapporté ». Ou plutôt de la façon dont le discours de l'un passe à travers le discours de l'autre. Ainsi, il me semble que contrairement à ce qu'affirme Bronckart, il n'y a pas de contradiction entre l'exotopie de l'auteur et les relations d'emboitement dialogique entre les différents univers de signification. Plus généralement, à mon sens, les considérations qu'on va exposer sur l'exotopie de l'auteur s'accordent avec le constat de l'hétérogénéité dialogique. L'auteur, plus ou moins, peut totaliser la vie complète du héros, en particulier en disant sa naissance et sa mort, ce qu'aucun personnage réel ne peut faire. Mais cette totalisation ne s'oppose pas à la possibilité de manifester dans une œuvre l'irréductibilité individuelle – dialogique si on veut – de tel héros, de tous les héros les uns par rapport aux autres et par rapport à la pensée explicite de l'auteur. Il n'y a pas là de contradiction, seulement des points de vue différents sur une réalité complexe.

On peut discuter de l'idée même d'une philosophie première et d'une philosophie première fondée sur l'acte. Mais on peut ou doit reconnaître que même si cette recherche ne peut aboutir, elle peut fonctionner comme lieu possible d'orientation de la pensée. Et, après tout, même si, pratiquement, les humains sont largement interchangeables, en revanche je ne peux me dire « je dois faire ça, mais si c'est un autre qui le fait, ce sera aussi bien ». Ou plutôt je n'ai plus alors un point de vue moral, dont la rationalité spécifique serait la responsabilité.

Toujours est-il que les considérations sur le roman et sur les relations respectives de l'auteur et du héros ont manifestement constitué (en tout cas par rapport à la masse de ce qui est publié, ou plutôt traduit en français) la principale préoccupation de Bakhtine, en continuité avec ses premières préoccupations « philosophiques ». Même si l'éclairage apporté dans ces différents textes est forcément plus divers, ne serait-ce qu'en fonction de la diversité des œuvres prises en compte. Vu la masse des textes consacrés au roman, la sélection ici présentée est particulièrement aléatoire.

2.4.2 *ESTHÉTIQUE ET THÉORIE DU ROMAN*

Au début d'*Esthétique et théorie du roman,* Bakhtine annonce qu'il n'apportera pas une histoire de la poétique, inutile dans un ouvrage systématique. Pas plus que

> « les citations et les références superflues. Elles n'ont, en général, aucune signification méthodologique hors des recherches historiques, et dans une œuvre concise de caractère systématique, elles sont absolument inutiles : le lecteur érudit n'en a pas besoin, et pour celui qui ne l'est pas, elles sont vaines. »

Ce qui est, au minimum, violemment dichotomique. En tout cas, pas « dialogique » au sens banal du terme. (Mais en fait, il y a quelques références bibliographiques…)

Toujours est-il que dans cet ouvrage je rencontre un très grand nombre de positions qui me semblent historiquement spécifiques de Bakhtine, mais surtout des mouvements de parole-pensée dignes d'être suivis. Dans

l'article « Le problème du contenu », il insiste tout d'abord (p. 40-41) sur le fait que l'acte culturel (connaissance, éthique ou art) est toujours sur une frontière. Et en particulier sur le fait que l'acte cognitif ou théorique renvoie à ce qui est déjà là sur le mode éthique ou esthétique.

> « Il ne faut pourtant pas imaginer le domaine culturel comme une entité spatiale ayant des frontières, mais aussi un territoire intérieur [...] Tout acte culturel vit, en substance, sur des frontières ; de là son sérieux et son importance ; attiré hors de ses frontières, il perd pied, devient vide, arrogant, dégénère et meurt [...] C'est seulement dans son caractère systématique concret, c'est-à-dire dans sa mise en rapport immédiate et son orientation par rapport à l'unité de la culture, que ce phénomène cesse d'être un fait existant et brut, qu'il acquiert une signification, un sens, qu'il devient comme une monade reflétant tout en elle, et se reflétant en tout [...] Ainsi l'acte cognitif trouve une réalité déjà élaborée dans les concepts de la pensée préscientifique, mais surtout déjà appréciée et réglementée par l'acte éthique, quotidien, social, politique ; il la trouve affirmée avec ferveur. Enfin, l'acte cognitif découle de la représentation de l'objet esthétiquement ordonné, de la vision de l'objet [...] La réalité opposée à l'art ne peut être que la réalité de la réalité de la connaissance et de l'acte éthique, sous tous ses aspects : réalité de la vie courante, réalité économique, sociale, politique, réalité morale proprement dite. »

On peut assurément formuler les choses autrement. Mais qui d'entre nous pourrait dire qu'il détermine scientifiquement ce que c'est que son appréhension esthétique du monde et des humains ou qu'il calcule scientifiquement ses choix politiques ou moraux ? Il y a là, clairement explicitée, une situation de non-recoupement qui s'impose à nous. Sans aucune des références « individualiste » ou « religieuse » sur lesquelles insiste Bronckart. Plutôt se pose ici en ce qui concerne le roman la question de la possibilité d'une approche « scientifique » ou « réflexive ». À partir du fait que le roman ou certains romans contribuent mieux (ou en tout cas autrement que « la science ») à éclairer

notre situation d'êtres humains. Ainsi dans la façon de présenter sous des formes concrètes comment notre rapport aux autres et au temps nous constitue. Ce que développe Bakhtine un peu plus loin (p. 44) :

> « L'activité esthétique ne crée pas une réalité entièrement nouvelle. À la différence de la connaissance et de l'acte, [dans notre langage à nous, nous parlerions plutôt de l'action, F.F.] qui créent la nature et l'humanité sociale, l'art célèbre, orne, évoque cette réalité préexistante de la connaissance et de l'acte – la nature et l'humanité sociale – les enrichit et les complète et *avant tout, crée l'unité complète, intuitive de ces deux mondes, place l'homme dans la nature, comprise comme son environnement esthétique, humanise la nature et "naturalise" l'homme.* »

Cela dit, l'analyse du matériau verbal, dans le roman, va toujours être sur la frontière entre le proprement esthétique, la connaissance et le souci éthique. Les « idées théoriques » d'Ivan Karamazov sur la souffrance des enfants se relient à sa position éthique, mais manifestent aussi son caractère, ses rapports avec Aliocha, cela dans la forme « esthétique » du déroulement du récit, bien évidemment différente du cours ordinaire de l'existence.

Toujours est-il que cette spécificité des rapports entre les champs cognitif, éthique et esthétique amène Bakhtine à caractériser la linguistique des linguistes dans des termes tout à fait proches de ceux de Vološinov. Il ne s'agit pas pour lui de proposer une autre linguistique, mais de constater que la linguistique-science ne s'occupe ni du contenu éthique ni de l'œuvre (p. 58) :

> « La linguistique n'est une science que dans la mesure où elle domine son objet, le langage, qui, pour elle, se définit par une pensée purement linguistique. Un énoncé isolé et concret est toujours donné dans un contexte culturel sémantique et axiologique : contexte scientifique, artistique, politique et autre, ou contexte d'une situation isolée de la vie privée. C'est uniquement dans de tels contextes que tel énoncé est vivant et intelligible : il est vrai ou faux, beau ou laid, sincère ou hypocrite, franc, cynique, autoritaire et ainsi de suite. Il n'existe point, il ne peut exister d'énoncé

neutre. Or la linguistique ne voit en eux qu'un *phénomène de langage et ne les relate qu'à l'unité de ce langage*, et nullement à celle d'un concept, d'une pratique de l'Histoire, du caractère d'un individu, etc. » [nous dirions plutôt ici *langue* que *langage*, F.F.]

Il loue cette position comme position partielle-partiale :

« C'est seulement en se libérant systématiquement de sa tendance métaphysique (la substantialisation et la réification du mot), de tout psychologisme et esthétisme, de toute verbosité, que la linguistique se fraye son chemin vers son objet, le constitue méthodiquement, et devient, pour la première fois, une science. »

Mais inversement (p. 60) :

« Pour la poésie comme pour la connaissance et pour l'acte éthique et son objectivation dans le droit, l'État, etc., le langage ne représente qu'un élément technique [...] Toutefois, la poésie utilise techniquement le langage de façon toute différente : *la poésie a besoin du langage tout entier, par tous ses côtés, avec tous ses éléments, et ne demeure indifférente à aucune des nuances du mot dans sa détermination linguistique*. »

Certes on peut douter de la possibilité de parler de « la poésie » en général. Reste qu'on voit bien ce que signifie cette prise en compte poétique du « mot total ».

Certes encore (p. 61) :

« Il est évident que l'analyse linguistique découvrira des mots, des propositions, etc. ; une analyse physique découvrirait du papier, de l'encre d'imprimerie avec telle composition chimique, ou des ondes sonores dans leur détermination physique ; le physiologue trouverait des processus correspondants dans les organes de la perception et les centres nerveux [...] Mais pour l'esthéticien, comme pour tout contemplateur d'une œuvre d'art, il est clair que tous ces éléments-là n'entrent pas dans l'objet esthétique auquel s'applique notre appréciation esthétique spontanée ("admirable", "profond", etc.). Tous ces éléments ne sont notés et définis que par un jugement au second degré, interprétatif et esthétique, de l'homme esthétique. »

On peut ajouter que la question de savoir dans quelle mesure ces différentes déterminations « scientifiques » peuvent ou doivent entrer dans la réflexion esthétique n'a pas une réponse qui va de soi. Cependant Bakhtine ajoute (p. 66) :

> « Nous n'avons pas à nous effrayer si l'objet esthétique ne peut être découvert ni dans le psychisme, ni dans l'œuvre matérielle ; il n'en devient pas pour autant une substance mystique ou métaphysique. Le monde multiforme de l'acte, l'existence éthique en est au même point. Où se trouve l'État ? Dans notre esprit ? Sur le parchemin des actes constitutionnels ? Dans l'espace physico-mathématique ? Et où se trouve le Droit ? Or, nous avons très sérieusement affaire à l'État et au Droit ! En outre, ces valeurs interprètent et ordonnent tant le matériau empirique que notre psychisme, et leur confèrent un sens nous permettant de transcender sa pure subjectivité. »

Ne peut-on pas ajouter que toute détermination qui se voudrait univoque manquerait l'hétérogénéité de ces objets institutionnels-concrets ? Certes on peut dire que l'État a ou prétend avoir le monopole de la violence légitime. Mais cette légitimité sera prônée, acceptée silencieusement, transgressée en douce ou violemment remise en cause : la diversité des représentations, des façons de ressentir, des modes de réaction caractérise bien plus ce qu'est « vraiment » l'État que ce que nous dirait une considération sur sa seule « nature ». Un peu comme les rapports de maître à disciples, l'opposition entre l'amateur, le critique, le marchand et le peintre font partie du statut de l'œuvre d'art. Je ne suis cependant pas sûr que cette considération aille dans le sens de l'exposé de Bakhtine. Il y a même une évidence contraire. Si on remonte un peu plus haut, Bakhtine a écrit (p. 62) :

> « Si nous tentions de définir la composition de l'objet esthétique du poème de Pouchkine, « Souvenir » :
>
> *Quand pour le mortel se tait le jour bruyant,*
> *Et sur les places muettes de la cité*
> *S'étendent mi-transparentes les ombres de la nuit…*

Et ainsi de suite, nous dirions que ce qui le constitue, c'est la ville, la nuit, les souvenirs, les remords, etc. Ce sont ces valeurs qui concernent directement notre activité artistique, c'est sur elles que notre esprit oriente son intention esthétique. »

Et Bakhtine ajoute que les éléments formels du texte

« sont placés hors du contenu de la perception esthétique, c'est-à-dire hors de l'objet artistique ; ils ne peuvent servir qu'à un jugement scientifique au second degré de l'esthétique, pour autant que l'on se demande comment et avec quels éléments de la structure extra-esthétique de l'œuvre extérieure est déterminé le contenu de la perception artistique. »

Cette position me semble discutable : notre perception esthétique porte-t-elle sur les valeurs en tant que telles ou sur les valeurs telles qu'elle se manifestent dans telle ou telle forme ? Un peu comme nous ne saisissons pas l'expression d'un visage sans la relier en quelque façon à ce qui, dans le visage, porte cette expression. Cela dit, j'avoue que je ne sais pas s'il y a une « méthode scientifique » pour analyser le mode de manifestation de ces valeurs « incorporées ». Au minimum, le dialogue avec les autres et avec nous-mêmes qui nous fait modifier ou en tout cas moduler notre première perception. Et pour y revenir, n'est-ce pas aussi sous ses formes concrètes et non comme pure valeur que nous nous rapportons, par exemple, à l'État ?

Une autre détermination apparaît dans le chapitre intitulé « Le problème de la forme » (p. 70) :

« C'est là que réside la différence essentielle entre la forme artistique et la forme cognitive. Cette dernière n'a pas d'auteur-créateur : je trouve la forme cognitive dans l'objet, je ne me retrouve pas en elle, je n'y trouve pas mon activité de créateur. D'où une certaine nécessité contraignante de la pensée cognitive : elle est active, mais ne ressent pas son activité, car le sentiment ne peut être qu'individuel, relaté à une personne, ou, pour mieux dire, le sentiment de mon activité n'entre pas dans le contenu objectal de la pensée, il reste en marge, comme un accessoire psychologique subjectif, pas plus : la science comme unité objective d'objets *n'a pas d'auteur-créateur.*

L'auteur-créateur est un élément constitutif de la forme artistique.

La forme, il faut que je l'*éprouve* comme étant ma relation active et axiologique au *contenu*, pour pouvoir l'éprouver esthétiquement : dans la forme et par la forme je chante, je raconte, je représente, au moyen de la forme, j'exprime mon amour, ma certitude, mon adhésion. »

Ici, un ensemble de questions :

- N'y a-t-il pas une esthétique de la création scientifique, ou de telle création scientifique ? Et la question est encore plus aigue dans le domaine difficile à déterminer qu'on va appeler « philosophie », où il semble difficile de résumer des contenus indépendamment de l'allure d'un mouvement.
- Ne peut-on envisager une perception esthétique sans relation à l'auteur ? (Je passe sur la question de la perception esthétique de la nature.)
- Quelle relation entre ce qui est exposé ici et ce qui était présenté plus haut, l'accent mis sur les valeurs – et seulement secondairement sur la forme ?
- Enfin, quelle articulation entre le rapport éthique et la perception esthétique, ainsi quand le mouvement, le rythme du corps, de la parole ou de l'écriture de l'autre nous manifeste sa façon d'être ou plutôt une façon d'être ?

Peut-être que c'est une nécessité, en tout cas un risque du « discours théorique », d'aller trop vite vers le général, de ne pas cerner tel objet particulier, éthique ou esthétique ? En tout cas, Bakhtine reconnaît que la même œuvre peut être perçue selon des modalités différentes (p. 70) ;

« […] Ainsi, dans la perception non littéraire d'un roman on peut étouffer la forme et rendre actif le contenu dans son orientation problématique, ou éthico-pratique. »

L'idée générale (trop générale ?) est qu'alors que l'activité pratique relie l'objet aux besoins humains et que l'activité scientifique replace tel objet particulier dans l'en-

semble disons de la « nature », l'œuvre d'art, isolant la forme comme telle permet au contenu d'être considéré en lui-même. Ou, pour le dire autrement (p. 72) :

> « Ce qu'en art on nomme *invention* n'est que l'expression positive de l'isolement : l'objet isolé est par là même inventé, c'est-à-dire ni réel dans l'unité de la nature, ni présent dans l'événement de l'existence. Par leur côté négatif, l'invention et l'isolement coïncident ; dans l'invention, vue du côté positif, se trouve soulignée l'activité propre à la forme, la présence de l'auteur ; l'invention me donne une conscience plus aiguë de moi-même, comme inventeur actif d'un objet ; je me sens libre, du fait de mon extériorité, de former et d'achever l'objet l'événement sans rencontrer d'obstacle. »

Cette réflexion me frappe. En même temps cet énoncé (comme tout énoncé ?) ne peut développer qu'un point de vue. Ici justement l'isolement du point de vue du créateur. D'où d'abord la question du ou des modes de lecture. Dans quel rapport à l'œuvre ou à l'auteur ? En même temps, l'œuvre d'art, l'objet de contemplation esthétique pourra avoir un rôle de célébration, de culte, voire de centre d'une manifestation de masse ou de thésaurisation. De nouveau on retombe sur le fait que les objets pris en compte ne sont pas vraiment isolés, sont toujours sur des frontières.

Cet isolement relatif est ce que les formalistes (p. 73) nomment « singularisation ». Je n'y reviendrai pas : je ne domine pas, c'est une litote, les écrits des formalistes qui me sont largement inconnus. Cela dit, on peut se représenter le dialogue avec un texte écrit, isolé par sa forme et en particulier coupé des conditions premières d'énonciation, de la corporéité de l'énonciation. En cela, la relation ne s'établit pas avec l'individu qui a écrit, mais avec, si l'on peut dire, l'abstraction de l'auteur en tant qu'auteur.

Le chapitre se conclut (p. 75) par la prise en considération du rythme :

> « De ce foyer d'une activité génératrice éprouvée jaillit en premier lieu le rythme (au sens le plus large, celui des vers comme de la prose) et, d'une façon générale, *tout ordre*

d'énoncé de caractère non objectal, renvoyant l'énonciateur à lui-même, à son unité dynamique et génératrice. »

Ici encore se pose la question de la généralité de la caractérisation. En tout cas, c'est bien (p. 76) par l'unité formelle que l'œuvre esthétique existe comme telle :

« L'unité de la forme esthétique, le "style" est certes, tout autant mode de reprise (par exemple pompeux ou humoristique) des mots mêmes de l'autre ou de soi, mais il est bien d'abord rythme, allure, mouvement, dans lesquels ces reprises prennent sens. »

Et Bakhtine ajoute que dans le cas de l'œuvre, c'est sa clôture qui fait sens. Alors que dans la science « c'est le savant qui commence et finit et non pas la science ».

⋆

La seconde étude s'intitule : « Du discours romanesque ».

Dans l'introduction, Bakhtine rappelle qu'il combat sur deux fronts : contre le « formalisme », mais aussi contre la tendance qui voudrait analyser l'« idéologie » en tant que telle.

Après avoir noté que l'analyse stylistique du roman est récente, Bakhtine ajoute (p. 87-88) :

« le roman est un phénomène pluristylistique, plurilingual, plurivocal [...] Voici les principaux types de ces unités compositionnelles et stylistiques, formant habituellement les diverses parties de l'ensemble romanesque :

(1) La narration directe, littéraire, dans ses variantes multiformes.

(2) La stylisation des diverses formes de la narration orale traditionnelle, ou récit direct.

(3) La stylisation des différentes formes de la narration écrite, semi-littéraire et courante : lettres, journaux intimes, etc.

(4) Diverses formes littéraires, mais ne relevant pas de *l'art littéraire*, du discours d'auteur, écrits moraux, philosophiques, digressions savantes, déclamations rhétoriques, descriptions ethnographiques, compte-rendus et ainsi de suite.

(5) Le discours des personnages, stylistiquement individualisés. »

Et il ajoute :

« L'originalité stylistique du genre romanesque réside dans l'assemblage de ces unités dépendantes, mais relativement autonomes (parfois même plurilingues) dans l'unité suprême du "tout" : le style du roman, c'est un assemblage de styles ; le langage du roman, c'est un système de langues. »

Ainsi, le but n'est pas d'analyser le prétendu « style » d'un auteur, mais la multiplicité des voix qu'on retrouve dans le roman. Et pour éviter des critiques mal fondées, il faut ajouter que ces propos sur « le roman » ne prennent sens que par l'analyse de la diversité des romans.

Bakhtine rappelle alors (p. 96) que d'un côté, « en haut » aussi bien la philosophie que la théologie que la « grande poésie » ont visé à pratiquer un langage (la « langue étrangère » qu'évoque Vološinov ?) qui soit « l'unique langage de la vérité ». Mais,

« Pendant que la poésie résolvait, sur les sommets socio-idéologiques officiels, le problème de la centralisation culturelle, nationale, politique du monde verbal idéologique, en bas, sur les tréteaux des baraques et des foires, résonnait le plurilinguisme du bouffon raillant tous les "langues" et dialectes, et se déroulait la littérature des fabliaux et des soties, des chansons de rues, des dictons et des anecdotes. Il n'y avait là aucun centre linguistique, mais on y jouait au jeu vivant des poètes, des savants, des moines, des chevaliers, tous les "langages" y étaient des masques, et aucun de leurs aspects n'était vrai et indiscutable. »

Je ne reviens pas sur ce thème longuement développé en particulier dans le *Rabelais* et le *Dostoïevski*. Mais il faut noter que non seulement ce « langage d'en bas » est dialogique en lui-même, mais qu'il est aussi dialogue destructeur du noble discours monologique d'en haut. Et puis indépendamment de la question des origines du roman (je n'y reviens pas non plus ici) s'est développée une forme

romancée de plus en plus importante fondée sur la plurivocalité (p. 102) :

> « Au lieu de la plénitude inépuisable de l'objet lui-même, le prosateur découvre une multitude de chemins, routes, sentiers, tracés en lui par sa conscience sociale. En même temps que les contradictions internes en l'objet même, le prosateur découvre autour de lui des langages sociaux divers, cette confusion de Babel qui se manifeste autour de chaque objet ; la dialectique de l'objet s'entrelace au dialogue social autour de lui. Pour le prosateur, l'objet est le point de convergence de voix diverses, au milieu desquelles sa voix aussi doit retentir : c'est pour elle que les autres voix créent un fond indispensable, hors duquel ne sont ni saisissables, ni "résonnantes" les nuances de sa prose littéraire [...] Seul l'Adam mythique abordant avec sa première parole un monde pas encore mis en question, vierge, seul Adam-le-solitaire pouvait éviter totalement cette orientation dialogique sur l'objet avec la parole d'autrui. »

Bakhtine ajoute que le roman ne fonctionne que par le mélange plus ou moins important de ces diverses voix. Mais que le dialogue ordinaire est tourné vers l'hétérogénéité de l'autre (p. 103) :

> « Dans le langage parlé ordinaire, le discours vivant est directement et brutalement tourné vers le discours-réponse futur : il provoque cette réponse, la pressent et va à sa rencontre. Se constituant dans l'atmosphère du "déjà dit", le discours est déterminé en même temps par la réplique non encore dite, mais sollicitée et déjà prévue. »

Autrement dit, le dialogisme est « intérieur » à l'énoncé, pas seulement présent dans la succession des répliques.

Il y a donc une parenté intime entre le roman et la vie même du dialogue quotidien. Bakhtine note ici qu'une ou plutôt des formes spécifiques de dialogisme se retrouvent chez Tolstoï (je rappelle ceci pour éviter la tarte-à-la-crème du mauvais Tolstoï monologique et du bon Dostoïevski dialogique) (p. 105) :

> « La relation dialogique à la parole d'autrui dans l'objet, et à la parole d'autrui dans la réponse anticipée de l'inter-

locuteur, étant par essence différentes et engendrant des effets stylistiques distincts dans le discours, peuvent néanmoins s'entrelacer très étroitement, devenant difficiles à distinguer l'une de l'autre pour l'analyse stylistique. Ainsi le discours chez Tolstoï se distingue par une nette dialogisation intérieure, tant dans l'objet que dans la perspective du lecteur dont Tolstoï perçoit de façon aiguë les particularités sémantiques et expressives. »

Au contraire (p. 107) :

« Dans les genres poétiques (au sens étroit) la dialogisation naturelle du discours n'est pas utilisée littérairement, le discours se suffit à lui-même et ne présume pas, au-delà de ses limites, les énoncés d'autrui. »

Et il ajoute (p.118) que l'unité du rythme n'est pas favorable à la manifestation de cette hétérogénéité. Et effectivement, au moins dans des formes traditionnelles de poésie, on imagine mal le poète introduisant une parenthèse réflexive du genre « Mais que suis-je en train de dire ? ».

La suite du texte de Bakhtine concerne la question de la genèse historique de la forme romanesque. Je n'y reviens pas. Bakhtine remarque que, quelles que soient les différences entre les romans, on y rencontre des « épreuves », alors que le héros épique se place dès le début au-delà de toute épreuve. Il y aura l'épreuve des parvenus chez Balzac et Stendhal. Chez Zola, « l'épreuve devient l'aptitude à vivre, la santé physique, la faculté d'adaptation de l'homme ». Le roman d'aventures est fondé sur l'idée d'épreuve. Et le roman d'épreuve devient roman de formation. Cette centralité du rôle de l'épreuve comme caractéristique du héros se relie aux développements sur le chronotope qu'on évoquera plus loin.

2.4.3 *ESTHÉTIQUE DE LA CRÉATION VERBALE*

Je n'ai pas de « théorie » du rapport entre *Esthétique et théorie du roman* et *Esthétique de la création verbale*. Cette dernière est beaucoup plus longue. Après avoir traité (I) des rapports de l'auteur et du héros, elle aborde (II) le

tout spatial du héros, (III) le tout temporel du héros, (IV) le tout signifiant du héros, et revient en (V) sur l'auteur et le héros. On n'en présente ici que quelques éléments.

2.4.3.1 L'AUTEUR ET LE HÉROS

Le point de départ est que dans la vie pratique, nous avons affaire à telle ou telle façon d'être de nos autres. De même que nous ne pouvons jamais totaliser ce que nous sommes. Au contraire dans l'œuvre d'art et plus particulièrement dans le roman se manifeste en tant qu'esthétique la totalité propre d'un personnage. Il y a donc deux totalisations (relatives) différentes (p. 34) :

> « Un auteur, non seulement voit et sait tout ce que voit et sait un héros en particulier et tous les héros dans leur ensemble, mais encore, il en voit et en sait davantage, voyant et sachant cela même qui dans le principe est inaccessible aux héros, et c'est précisément ce *surplus*, toujours déterminé et constant dont bénéficie la vision et le savoir de l'auteur par rapport à chacun des héros, qui fournit le principe d'achèvement d'un tout – celui des héros et celui de l'événement, autrement dit, le tout de l'œuvre [...] Le dépositaire vivant de cette unité qui fonde l'achèvement, c'est l'auteur, par opposition au héros, dépositaire, lui, de l'unité qui fonde l'événement ouvert, et non achevable par le dedans, que constitue la vie [...] C'est l'exotopie de l'auteur, son propre effacement amoureux hors du champ existentiel du héros et la mise à l'écart de toute chose en vue de laisser ce champ libre au héros et à sa vie, c'est la compréhension qui prend part à l'achèvement de l'événement qu'est la vie du héros, s'exerçant à partir du point de vue réel-cognitif et éthique d'un spectateur qui ne prend pas part à l'événement [...] La conscience du héros, son sentiment et son désir du monde – sa visée émotive-volitive matérielle –, est investie de tous côtés, prise comme en un cercle, par la conscience que l'auteur a du héros et de son monde dont elle assure l'achèvement ; le discours du héros sur lui-même est imprégné du discours de l'auteur sur le héros ; l'intérêt (éthique-cognitif) que présente l'événement pour la vie du

héros est englobé par l'intérêt qu'il présente pour l'activité artistique de l'auteur. C'est en ce sens que l'objectivité esthétique opère dans une perspective qui la distingue de l'objectivité cognitive et éthique : celle-ci relève d'un jugement neutre, indifférent à la personne et à l'événement, et qui s'exerce du point de vue d'une valeur éthique et cognitive, d'une signification générale, ou considérée comme telle, ou qui tend vers cette signification générale […] »

Le texte est problématique, car on ne voit pas très bien ce qu'il peut en être de l'articulation du point de vue cognitif ou éthique, sinon dans les rectifications de leur rapport à la généralité. Mais qui pourrait caractériser « cognition » et « éthique » en une ligne ? Reste le point qui me semble central : l'irréductibilité des trois perspectives et l'articulation dialogale dans le roman de la perspective du héros et de l'auteur. À partir de là sont présentées de façon schématique trois grandes figures de la relation de l'auteur et du héros. La première possibilité est donc le cas où l'auteur ne peut « voir le monde et les choses autrement que par les yeux du héros… » (p. 39). Dans ce cas,

« l'arrière-plan n'est pas travaillé, n'est pas distinctement vu par l'auteur-contemplateur et il nous est donné de façon hypothétique, incertaine, par le dedans du héros, à la façon dont nous est donné l'arrière-plan de notre propre vie. »

Mais même dans cette perspective, il faut bien que l'auteur apporte un principe d'achèvement externe. Sinon, l'œuvre devient « un traité de philosophie ou une introspection-confession ». Ou encore, ce qui importe, c'est non pas l'accord ou le désaccord entre les perspectives de l'auteur et du héros, mais que les perspectives du héros soient données (p. 40) dans « la possibilité de voir [le héros] en entier, dans toute la plénitude de son actualité présente, et l'admirer » (ce qui n'implique pas accord ou désaccord). Et Bakhtine ajoute :

« C'est à ce type qu'appartiennent presque tous les héros de Dostoïevski, certains héros de Tolstoï (Pierre, Levine), de Kierkegaard, de Stendhal et d'autres écrivains dont les

personnages tendent, partiellement, vers les extrêmes de ce type de personnage. »

Une seconde possibilité se réalise lorsque c'est le héros qui prend à son compte ces capacités externes d'objectivation. Avec de nouveau ici deux possibilités (p. 41). Soit le héros dans le « faux classicisme » est présenté de l'extérieur, soit le héros est autobiographique :

> « ayant fait sienne l'autoprojection de l'auteur qui lui assure un achèvement, la réaction globale qui lui assure une forme, le héros l'incorpore à son vécu propre et la surmonte ; ce type de héros est réfractaire à tout achèvement par le dedans, il dépasse intérieurement tout ce qui pourrait le déterminer de façon totale et qu'il considère comme lui étant inadéquat, il vit toute intégrité achevée comme une limitation et lui oppose un mystère intérieur indicible [...] C'est le héros du romantisme : le romantique craint de se trahir à travers son héros et il lui laisse toujours, quelque part, au-dedans de lui-même, une sorte de soupirail par où le héros pourra s'élever au-dessus de sa propre forme d'achèvement. »

En tout cas, ici, la problématique de la totalisation n'apparaît plus comme la seule possible pour penser l'œuvre. Puisque « l'organisateur dominant du texte » est au contraire l'impossibilité assumée de la totalisation.

Enfin, dernière possibilité évoquée très rapidement : celle où le héros (p. 42)

> « est son propre auteur, il pense sa vie esthétiquement, on dirait qu'il joue un rôle [...] ; à la différence du héros romantique infini et du héros impénitent d'un Dostoïevski, ce héros est autosatisfait et son achèvement plein d'assurance. »

Mais Bakhtine ne donne pas d'exemples...

Cela dit, le chapitre se termine par une synthèse très explicite (p. 43) :

> « L'événement esthétique, pour s'accomplir, nécessite deux participants, présuppose deux consciences qui ne coïncident pas. Là où le héros et l'auteur coïncident ou bien se situent côte à côte, partageant une valeur com-

mune, ou encore s'opposent en tant qu'adversaires, l'événement esthétique prend fin et c'est l'événement éthique qui prend place (pamphlet, manifeste, réquisitoire, panégyrique et compliment, injure, confession etc.) ; là où il n'y a pas de héros, fût-ce potentiel, on aura l'événement cognitif (traité, leçon), là où l'autre conscience est celle d'un dieu omnipotent, on aura l'événement religieux (prière, culte, rituel). »

En même temps, c'est une belle synthèse, mais en même temps ne subsiste-t-il pas, dans l'ensemble de la vie et pas seulement dans le roman la question de la distance de celui qui parle ou écrit et de ce qu'il est par ailleurs ? Et puis ce texte lui-même est-il « scientifique » ou quoi… ? Ou encore, qu'en est-il – j'imagine que j'y reviendrai – de l'articulation de cette perspective « esthétique » et de ce que peut être notre capacité à nous raconter nous-mêmes ou à nous représenter sur un mode narratif notre relation aux autres et à nous-mêmes ? Quelle relation entre ce qui se passe dans le roman et la façon dont nous évoquons ce que nous avons été, ce que nous avons fait, ce que nous avons ressenti ? Ou avec notre façon de nous rapporter, dans quelque chose qui ressemble plus ou moins à un récit, aux autres et en particulier à ce que nous percevons de la façon dont ils nous perçoivent. Quel rapport ici entre ce qui serait cognitif, éthique ou esthétique ? Est-ce que notre hétérogénéité passe forcément par cette distinction-là ? Si on pense que oui, restera la question de savoir sous quelle forme. Et puis notre prise de conscience narrative se fait-elle selon une modalité qui ressemble en quelque façon à une de celles qu'il peut y avoir entre l'auteur et le héros ? En tout cas, bien évidemment, que ce soit la narration romanesque ou celle qui se produit dans notre vie quotidienne, elles ne relèvent pas de « la science », même si elles peuvent s'en incorporer des bribes.

Par ailleurs, il semble que la question de la position du lecteur et en particulier de la nature et de sa distance et de la spécificité de l'intérêt (du plaisir ?) qu'il peut prendre à la lecture n'apparaisse pas ici. En tout cas, la problématique de la totalisation, effective ou non, permet d'aborder

deux questions celle du tout spatial du héros, puis celle du tout temporel du héros.

2.4.3.2 « LE TOUT SPATIAL DU HÉROS »

Je ne note que quelques points. Le chapitre commence par des considérations sur la vie quotidienne et non directement sur l'œuvre littéraire (p. 44) :

> « Lorsque je contemple un homme situé hors de moi et face à moi, nos horizons concrets, tels qu'ils sont effectivement vécus par lui et par moi, ne coïncident pas. Aussi près de moi que puisse se trouver cet autre, je verrai et je saurai toujours quelque chose que lui-même, de la position qu'il occupe, et qui le situe hors de moi et face à moi, ne peut pas voir : les parties de son corps inaccessibles à son propre regard – sa tête, son visage, l'expression de ce visage –, le monde auquel il a le dos tourné [...] Lorsque nous nous regardons l'un l'autre, deux mondes différents se reflètent dans la pupille de nos yeux. À la faveur de positions appropriées, il est possible de ramener au minimum cette différence des horizons, mais pour l'abolir tout à fait, il faudrait fusionner en un, devenir un seul homme. »

Bakhtine revient sur cette relation spécifique à l'autre dans le cas de l'enfance, considération à ma connaissance rare dans son œuvre (p. 67) :

> « Épars dans ma vie, tous les actes d'attention, d'amour, qui me viennent des autres et me reconnaissent dans ma valeur, aurons façonné, dirait-on, pour moi, la valeur plastique de mon corps extérieur. En effet, dès qu'un homme commence à se vivre par le dedans, il trouve aussitôt les actes – ceux de ses proches, ceux de sa mère – qui vont au-devant de lui : tout ce qui le détermine en premier, lui et son propre corps, l'enfant le reçoit de la bouche de sa mère et de ses proches. »

Un peu plus loin (p. 100) :

> « Du point de vue de la productivité effective de l'événement, lorsque nous sommes deux, ce qui importe, ce n'est pas que, en plus de moi-même, il y ait *encore un autre* homme semblable à moi (deux hommes), mais que pour

moi, il soit *un autre*, et c'est en quoi sa sympathie pour ma vie n'est pas notre fusion en un seul être, n'est pas une duplication numérique de ma vie, mais un enrichissement de l'événement qu'est ma vie, car il la vit sous une forme nouvelle, dans une catégorie de valeurs nouvelle – comme vie d'un autre qui est perçue différemment et qui reçoit une raison d'être différente de la sienne propre. »

On retrouve ici l'idée de Scheler exprimée dans *Nature et formes de la sympathie*, selon laquelle la sympathie n'est pas fusion, empathie, suppose au contraire le maintien de la distance de l'autre et de moi. Mais bien sûr, elle est exprimée ici dans un contexte et sous une forme qui diffèrent. En tout cas, on pourrait proposer des considérations du même type au sujet de ma mort et de la mort de l'autre qui ne peuvent coïncider. Ainsi que sur la distance qu'il y a forcément entre l'auteur et le héros dans le cas de l'autobiographie.

Par parenthèse, je me demande s'il ne fait pas partie de notre expérience même de comporter une circulation de sens entre notre propre expérience au sens strict, le commentaire plus ou moins explicite qui l'accompagne et notre mode de perception de la littérature. Car, après tout, la vie et la fiction ne sont pas séparées par une barrière infranchissable. D'autant que nous passons notre vie à espérer, à craindre, à nous souvenir, à comparer ce qui est ou ce qui va vraisemblablement arriver à ce qui pourrait être. C'est-à-dire à être dans un monde tissé d'irréel, un peu comme celui de la fiction, mais où ne disparaît jamais la proximité-distance à l'autre.

En ce qui concerne le « tout temporel du héros », il m'a semblé que je pouvais le présenter de façon plus synthétique à partir des *observations finales* du chapitre consacré aux chronotopes dans *Esthétique et théorie du roman*.

2.4.3.3 « LE TOUT TEMPOREL DU HÉROS »

D'abord (p. 384) :

« En art et en littérature toutes les définitions spatio-temporelles sont inséparables les unes des autres, et com-

portent toujours une valeur émotionnelle. Une réflexion abstraite peut, évidemment, envisager le temps et l'espace séparément, et s'écarter des valeurs émotionnelles. Mais la contemplation vivante (également réfléchie, mais non abstraite) d'une œuvre d'art ne départage rien, ne s'écarte de rien. Elle appréhende le chronotope dans son intégralité et sa plénitude. L'art et la littérature sont imprégnés de valeurs chronotopiques, à divers degrés et dimensions. Tout motif, tout élément privilégié d'une œuvre d'art, se présente comme l'une de ces valeurs. »

Ce passage nous rappelle que d'abord il faut éviter de considérer les chronotopes comme des espèces de pures réalités cognitives ou « représentatives ». Les chronotopes sont ressentis. Ils sont au centre de l'existence dans le roman comme dans la vie. Séparer ici le « connu » du « ressenti » n'a pas de sens. Reste la question de la diversité de ces chronotopes. Puis, en même temps, la question de la différence entre les chronotopes manifestés dans le roman et ceux qui caractérisent notre existence. Sans doute sont-ils présentés de loin dans les romans de façon moins contraignante. Nous les contemplons plus librement. En quelque sorte, on peut parler ici d'une « exotopie » du lecteur. Mais cela renvoie, on y revient encore, à une typologie (absente il me semble) des styles de lecture, corrélée ou pas à nos styles d'existence ?

Toujours est-il que Bakhtine rappelle que depuis les origines du roman s'est imposé le chronotope de la *rencontre*. Qui continue d'être aussi fréquent. Et qui s'impose tout autant comme « existentiel » dans la vie même que nous menons. Ou dans la narration que nous en faisons, par exemple lorsque nous rapportons ce qui a pu infléchir le cours de notre vie. Il ajoute :

« Dans le roman, les rencontres se font, habituellement, "en route", lieu de choix des contacts fortuits. Sur la "grande route" se croisent au même point d'intersection spatio-temporel les voies d'une quantité de personnes appartenant à toutes les classes, situations, religions, nationalités et âges. Là peuvent se rencontrer par hasard des gens normalement séparés par une hiérarchie sociale ou

par l'espace, et peuvent naître toutes sortes de contrastes, se heurter et s'emmêler diverses destinées. Les séries des destins et de la vie de l'homme sous leur aspect spatio-temporel peuvent y connaître des combinaisons variées, compliquées et concrétisées par des *distances sociales*, ici dépassées. En ce point, se nouent et s'accomplissent les événements [...] »

Après avoir évoqué le chronotope du *château,* Bakhtine poursuit (p. 387) :

« Dans les romans de Stendhal et de Balzac apparaît une nouvelle et notable localisation des péripéties : le *salon* (au sens large). Naturellement, ils ne sont pas les premiers à en parler, mais c'est chez eux qu'il acquiert sa signification pleine et entière, comme lieu d'intersection des séries spatiales et temporelles du roman. Du point de vue du sujet et de la composition, c'est là qu'ont lieu les rencontres qui n'ont plus l'ancien caractère spécifique de la rencontre fortuite, faite "en route", ou dans "un monde inconnu". Là se nouent les intrigues et ont lieu souvent les ruptures, enfin (et c'est très important), là s'échangent des dialogues chargés d'un sens tout particulier, là que se révèlent les caractères, les "idées" et les "passions" des personnages [...] Les échelons de la nouvelle hiérarchie sociale y sont assez complètement représentés (et réunis au même endroit, au même moment). Enfin, sous ses formes concrètes et visibles apparaît l'omniprésent pouvoir du nouveau maître de la vie : l'argent ! »

Il évoque ensuite la petite ville de province où se déroule *Madame Bovary,* mais qu'on va retrouver chez bien des romanciers russes, Gogol, Tourguéniev ou Tchékhov :

« Une telle ville est le lieu du temps cyclique de la vie quotidienne. Il ne s'y passe aucun événement, rien que la répétition de "l'ordinaire ". Le temps y est privé de son cours historique progressif. Il avance en cycles étroits : le cycle du jour, de la semaine, du mois, de toute une vie... Dans ce temps, les gens mangent, boivent, dorment, ont des épouses, des maîtresses (sans romanesque), s'adonnent à de mesquines intrigues, sont assis dans leurs boutiques ou leurs bureaux, jouent aux cartes, clabaudent.

C'est cela le temps cyclique de la vie commune, courante, quotidienne… »

Bakhtine ajoute alors le chronotope du *seuil* (p. 389) :

« Il peut s'associer au thème de la rencontre, mais il est notablement plus complet : c'est le chronotope de la *crise*, du *tournant d'une vie*. Le terme même du "seuil" a déjà acquis, dans la vie du langage (en même temps que son sens réel) un sens métaphorique ; il a été associé au moment de changement brusque, de crise, de décision modifiant le sens de l'existence (ou d'indécision, de crainte de "passer le seuil")… Par exemple, chez Dostoïevski, le seuil et les chronotopes de l'escalier, de l'antichambre, du couloir, qui lui sont contigus, de même que ceux de la rue et de la grand-place qui les prolongent, apparaissent comme les principaux lieux d'action de son œuvre, lieu où s'accomplit l'événement de la crise, de la chute, de la résurrection, du renouveau de la vie, de la clairvoyance, des décisions qui infléchissent une vie entière. »

Puis, parlant de la signification *figurative* du chronotope (p. 391) :

« De la sorte, le chronotope, principale matérialisation du temps dans l'espace, apparaît comme le centre de la concrétisation figurative, comme l'incarnation du roman tout entier. Tous les éléments abstraits du roman – généralisations philosophiques et sociales, idées, analyses des causes et des effets, et ainsi de suite, gravitent autour du chronotope et par son intermédiaire, prennent chair et sang et participent au caractère imagé de l'art littéraire. Telle est la signification figurative du chronotope… »

Il ajoute de façon un peu elliptique (?) :

« […] la forme interne du mot, c'est-à-dire le signe médiateur qui contribue à transporter les significations spatiales initiales dans les relations temporelles (au sens le plus large) est également chronotopique. Ce n'est pas le lieu, ici, d'aborder ce problème assez particulier. On doit se référer au chapitre correspondant de la *Philosophie des formes symboliques* de Cassirer : à partir d'un matériau riche, il analyse le reflet du temps dans le langage (son assimilation par le langage). »

Puis :

« Dans les limites d'une seule œuvre et de l'art d'un seul auteur, nous observons quantité de chronotopes, et leurs interférences, complexes, spécifiques de l'œuvre et de l'auteur ; il arrive, au surplus, que l'un de ces chronotopes recouvre tout ou prédomine. (Ce sont ceux que nous avons analysés en priorité.) Ils peuvent s'imbriquer l'un dans l'autre, coexister, s'entrelacer, se succéder, se juxtaposer, s'opposer ou se trouver dans des relations réciproques plus compliquées. Le caractère général de ces interrelations apparaît comme dialogique (au sens large de ce terme). Or ce dialogue ne peut pénétrer dans l'image représentée, ni dans aucun de ces chronotopes : il est en dehors, bien qu'il ne soit pas exclu de l'œuvre entière. Ce dialogue entre dans le monde de l'auteur, de l'exécutant, et dans celui des auditeurs et des lecteurs, mondes chronotopiques, eux aussi. »

Bakhtine revient alors sur les relations entre le « monde réel » et le « monde de l'œuvre » (p. 393) :

« De toute évidence, auteurs, auditeurs, lecteurs peuvent se situer (et se situent fréquemment) dans des temps et des espaces différents, séparés parfois par des siècles et des distances énormes, mais peu importe : ils sont tous réunis dans un monde unique, réel, inachevé, historique, séparé par une frontière brutale du *monde représenté dans le texte.* Nous pouvons donc parler de ce monde comme *créateur* du texte : tous ses éléments – tant le reflet de la réalité, que les auteurs, les exécutants, s'ils existent, enfin les auditeurs-lecteurs quoi reconstituent et, ce faisant, renouvellent le texte, tous participent à part égale, à la création d'un monde représenté. »

On peut alors reconnaître d'abord que le dialogisme de l'auteur et du lecteur est le cadre dans lequel se place le « dialogisme » du monde commun et du monde représenté, caractérisés l'un comme l'autre par leurs chronotopes évaluatifs. La question étant de savoir dans quelle mesure Bakhtine (ou nous-mêmes) sommes en état, non seulement d'évoquer, mais de représenter cette double relation.

Je limite ici mes citations. La notion de chronotope illustre d'abord l'impossibilité de séparer l'espace du temps. Mais surtout ces chronotopes sont inséparables du monde global dans lequel les héros, comme nous-mêmes sur un autre plan, agissent, sentent et pensent. C'est en fonction de ces chronotopes que les différents types de paroles, de dialogues peuvent se manifester. Et ces paroles ne seront pas les mêmes, ne pourront pas avoir le même type de signification au croisement des routes, dans un salon ou sur le « seuil ». Il me semble que les romans condensent ici ce qui fait le cours ordinaire de nos formes de vie d'une façon beaucoup plus « vivante » que ne pourrait le donner une conceptualisation abstraite comme dans le discours générique sur les conflits de classes, d'âges ou de sexe-genre. N'est-ce pas cette caractéristique des romans qui fait qu'ils sont plus lus que les traités, parce qu'ils mettent près de nous des façons alternativement proches et lointaines d'exister, ce qui redouble sans doute en quelque façon la « psychologie concrète » que nous pratiquons quotidiennement.

2.4.4 *PROBLÈMES DE LA POÉTIQUE DE DOSTOÏEVSKI*

J'ai hésité à présenter des textes du *Dostoïevski* de 1963 en fonction des doutes exprimés par B. & B. Mais après tout, ces textes existent, qu'on le veuille ou non. Et ils manifestent une pensée qui s'accorde avec celle qu'on rencontre dans bien d'autres textes de Bakhtine. Juste une citation donc, tirée du tout début du livre. Il y est plusieurs fois rappelé que Dostoïevski est un des promoteurs du roman polyphonique où la voix des personnages s'impose (parfois la référence aux autres auteurs disparaît) (p. 10) :

> « Dostoïevski, pareil au Prométhée de Gœthe, ne crée pas des esclaves muets (à l'instar de Zeus), mais des hommes *libres* capables de prendre place *aux côtés* de leur créateur, de lui refuser leur accord et même de se dresser conte lui.
>
> La multiplicité de voix et de consciences indépendantes et non confondues, l'authentique polyphonie de voix plei-

nement valables est effectivement la particularité profonde des romans de Dostoïevski. »

Quelques exemples tirés des *Frères Karamazov*. Tout d'abord, l'exotopie de l'auteur se manifeste dans la façon – qu'on peut trouver un peu lourde – dont la parole est d'abord donnée à un narrateur fictif, « bon citoyen » de la petite ville. Surtout, c'est bien cette exotopie de l'auteur qui lui permet de présenter à la fois l'admiration collective pour le starets, à travers l'admiration spécifique que lui voue Aliocha et le fait opaque du cadavre qui se met à puer, sans que le débat soit jamais conclu : cette puanteur remet-elle en cause la sainteté du personnage ? De même qu'il y a dans le récit de l'apologue du Grand Inquisiteur tel que le rapporte Ivan Karamazov, si je peux dire, une préférence pour le personnage du Christ plutôt que pour celui du Grand Inquisiteur, mais Dostoïevski laisse ouverte la possibilité que le Grand Inquisiteur a peut-être raison ou plutôt que le Christ a peut-être trop exigé des hommes.

C'est assurément là un des sens centraux de « dialogisme ». Il n'est pas nécessaire qu'une perspective univoque vienne clore les débats, dans les romans comme dans la vie…

Je reviens un instant sur le texte de Todorov. Il finit son introduction par quelques remarques sur l'anthropologie philosophique de Bakhtine. On peut noter avec lui qu'il n'est pas question d'attribuer au seul Bakhtine l'idée selon laquelle « l'autre » est constitutif de « Je ». Dans sa note p. 151, Todorov rappelle que ce thème est déjà développé au moins chez Fichte, Humboldt, Feuerbach. Et que Bakhtine avait lu et admiré *Je et Tu* de Buber. Sur un tel thème, il n'y a pas grand sens à chercher l'« originalité » de tel ou tel. La question est plutôt, il me semble, de voir comment le thème en question reste généralité vague ou au contraire prend chair. Or, manifestement, il prend chair chez Bakhtine surtout dans son analyse du roman et de l'articulation entre la voix de l'auteur, du narrateur et celles des héros, cela dans les styles et les chronotopes variés des différents romans.

Par parenthèse, je me demande si le lien entre la multiplicité des voix et la voix de l'auteur n'est pas tout aussi manifeste dans d'autres œuvres que le roman. Si on écoute le *Don Juan* de Mozart, certes, on entend d'abord « du Mozart ». Mais est-ce que justement les différences des voix chantées ne fait pas ressortir l'indépendance des différents héros ? Il n'y a pas à choisir entre eux. Ils s'imposent dans leur originalité. Ce qui ne serait pas le cas si nous participions à une action réelle. Dans l'œuvre, cette nécessité de « prendre parti » est suspendue. Et c'est sans doute ce qui fait la caractéristique de la « représentation esthétique », comme de sa spécificité éthique.

Et puis en particulier à partir de l'exemple de Dostoïevski et de ses personnages, ne sommes-nous pas confrontés à la notion de *style*, styles des personnages comme styles de réception ? Tout comme dans la vie où se confrontent les styles de « nos » autres et nos façons de les saisir. Outre que cette notion nous fait sortir de dichotomies comme volontaire *vs* involontaire ou extérieur *vs* intérieur, elle nous interdit de nous considérer comme les supposés savants qui diraient la vérité des livres ou des autres. Nous ne sommes pas en position de survol pour dire la relation de notre style de réception aux styles dont nous parlons. Nous pouvons juste prendre un peu conscience de notre spécificité lorsque nous sommes confrontés à l'évidence que justement le tiers ne partage pas notre évidence. En ce sens la relation ente notre style de lecture et le style de l'auteur serait une forme indépassable de « dialogisme ».

2.5 CONCLUSIONS OU « REMARQUES OUVRANTES »

On voudrait d'abord présenter quelques remarques générales sur les auteurs évoqués, puis revenir plus précisément sur les relations qu'il peut y avoir entre la lecture de leurs textes et la question de la « psychologie concrète », dans la mesure où j'ai quelque légitimité à l'évoquer.

2.5.1 RETOUR RAPIDE SUR LA LECTURE DES AUTEURS ÉVOQUÉS

Tout d'abord, la critique historique et philologique est évidemment légitime. Avec le changement de perspective qu'elle apporte pour reconstituer un « esprit du temps » ou pour remettre à leur place des auteurs oubliés. Par exemple en France, Jakubinskij est actuellement non reconnu comme tout récemment encore Medvedev. Mais ce n'est pas un savoir historique ou sociologique qui peut nous dire comment nous pouvons ou devons lire telle œuvre.

Juste quelques mots sur la confrontation de Vološinov et de Bakhtine (incidemment de Vygotski). Le texte de Medvedev ne me semble pas poser de problème. Il contribue à préciser le rapport commun des trois auteurs au « formalisme ». Je ne suis pas, je le redis, en situation de préciser les sources de ces auteurs, ni ce qu'ont été leurs interactions. Je m'efforce juste de saisir des mouvements de pensée qui les rapprochent ou les éloignent. Ainsi que ce qu'ils signifient pour « moi », «éventuel représentant d'une autre époque ».

En tout cas, les trois auteurs s'opposent à la volonté d'isoler « la langue » supposée commune qu'on pourrait étudier en elle-même. Pour évoquer d'une part la relation des interlocuteurs. Éventuellement, la présence des « autres voix » dans celle de l'auteur, donc, globalement, le « dialogisme » (le texte de Bakhtine étant manifestement plus explicite). D'autre part, on retrouve chez tous le passage de l'analyse de la langue à celle des genres de discours. Il y a au moins là, il me semble, deux points de rapprochement.

Inversement, le conflit est évident entre le discours sociologique-marxiste de Vološinov et le discours de la finitude et de l'hétérogénéité chez Bakhtine. Même si on peut penser qu'il n'y a pas forcément opposition entre ces deux types de discours. Essayer de penser sa contingence, sa finitude comporte aussi, il me semble, la nécessité de « se penser dans son époque ». Enfin, bien évidemment,

c'est seulement chez Bakhtine qu'est analysée l'histoire du roman, la variété avant tout des chronotopes.

Par parenthèse, en revenant sur le problème de l'auctorialité, je me demande quelle peut être la valeur de l'argument : « Tout ça ne change pas notre relation au "dialogisme" ou à la signification du texte global de "BMV". » Un argument de ce type peut être fondé, ainsi lorsqu'il s'agit d'affirmer qu'on peut lire Homère ou Shakespeare sans savoir s'il s'agit d'un seul homme ou de plusieurs. Reste la question de savoir si on peut ou doit totaliser une doctrine globale qui pourrait s'appeler « dialogisme » ou s'il faut plutôt reconnaître une diversité d'inspiration. Il me semble qu'il faut reconnaître à la fois l'« air de famille » des trois auteurs et leurs différences.

Après tout, on rencontre le même problème chez un seul auteur : Faut-il insister sur la continuité entre *L'Idéologie allemande*, *Le Capital* et les réflexions historiques de Marx sur 1848 et la Commune ? Ou encore, quel rapport entre la pensée de Marx et les grandes synthèses d'Engels comme *Dialectique de la nature* ? Ici aussi, on peut trouver entre ces œuvres les « différences normales » qu'on rencontre dans l'évolution de toute pensée, surtout quand elle ne s'applique pas aux mêmes objets. Ou poser une « coupure épistémologique » ou quelque autre forme de différence absolue.

Je reviens ici rapidement sur la différence, l'opposition ou la « contradiction » entre les positions qu'on peut attribuer à Vološinov et à Bakhtine.

Mais tout d'abord, autre parenthèse, je doute qu'il y ait un savoir objectif qui nous dirait ce que c'est que comprendre une œuvre. Par exemple, que signifie trouver des « contradictions » chez un auteur ? Ce ne sont pas des défauts de pensée logique au sens de l'assertion simultanée sur un même objet et d'un même point de vue d'énoncés du type *a* et *non a*. Il s'agit plutôt de perspectives divergentes. Mais rapprocher des perspectives divergentes peut être une contrainte qui s'impose à l'auteur qui reconnaît une difficulté qui le dépasse. Et puis la « contradiction » peut venir d'une faiblesse interprétative du lecteur qui ne

sait pas rechercher la perspective qui permettrait d'accorder ce qui semble « contradictoire ». Mais savons-nous ce que serait *la* « bonne lecture » ? La question est sans fin. Celle qui rendrait possible l'accord de tous les lecteurs risque de ne nous donner qu'un médiocre commun dénominateur. Mais même si nous sélectionnons, à l'inverse, ce qui nous frappe, cela n'exclut pas de s'interroger sur l'hétérogénéité des points de vue, sans oublier que « notre » point de vue n'est pas forcément univoque.

Telle que présentée par Bronckart, la contradiction concernerait l'approche « marxiste » et « sociologique » (incidemment « la bonne ») de Vološinov et l'approche « individualiste » (incidemment « la mauvaise ») de Bakhtine. Je ne perçois pas les choses comme cela. D'abord parce que je ne pense pas que l'explication « sociologique » de Vološinov soit nécessaire et suffisante. Je ne reviens pas sur les critiques, largement justifiées, il me semble, de Sériot à l'égard du « sociologisme » de Vološinov. Mais de quelque sociologie qu'il s'agisse, celle-ci restera un dialogue avec ce qu'elle étudie, la position du chercheur devant à son tour être objet d'élucidation. D'autre part, surtout, la position de Bakhtine ne me semble pas « individualiste ». Surtout tenir compte de ce que les individus ont de spécifique n'est d'ailleurs pas un péché épistémologique mais reflète, à mon sens, une nécessité qui s'impose à nous. Il me semble, je le répète encore, que la position de Bakhtine exprime qu'il n'y a pas un « savoir » qui résoudrait les problèmes humains. Il s'agit donc, ce qui est tout à fait autre chose, d'insister sur l'irréductibilité des perspectives qui s'imposent à chacun. Je reviens sur ces deux points.

2.5.2 SOCIOLOGIE, DÉTERMINISME SOCIAL OU… ?

Quel que soit le pouvoir de « la science » subsiste un degré élevé de contingence. Personne ne peut comprendre (ou expliquer) parfaitement pourquoi tel texte est ainsi et pas autrement, encore moins ce qui a amené l'auteur à écrire cela et de cette façon. De même que le lecteur n'a pas un savoir de soi qui expliquerait pourquoi il perçoit un texte

de cette façon et pas de telle autre. Certes, de multiples éclairages sont possibles. Et je n'ai ni le temps ni la compétence pour survoler ce que peut être la sociologie de la littérature. Mais comme la sociologie appliquée à la « vie ordinaire », on peut dire que, telle l'oiseau de Minerve évoqué par Hegel, elle vient après l'événement, découvre les liens entre l'œuvre et le milieu où elle a été produite, ne peut prévoir quelle œuvre *devait* être produite dans telle société. Pas plus qu'elle ne prévoit les crises ou les événements.

Je me permets ici encore une parenthèse sur ce qu'il peut en être du « marxisme ». Je ne pose pas ici la question de ce que peut être qu'être « marxiste » en général, ni être marxiste de nos jours. Encore qu'il me semble qu'au moins les « gens de mon âge » (ou certains d'entre eux) ont été fortement marqués, non seulement par les révélations concernant la violence policière en Union soviétique, mais aussi par l'échec retentissant de la prétention à posséder la « bonne théorie » totale, qui permettrait en particulier d'expliquer les phénomènes humains, le fascisme, la religion par exemple et de pouvoir organiser rationnellement l'action conduisant à la libération de l'humanité. Mais je passe sur ce point : il peut sans doute exister un « marxisme modeste ».

Je me demande de façon plus limitée, mais encore assurément bien vaste, ce que peut signifier d'être « marxiste » par rapport à tel texte, par exemple philosophique ou littéraire. Ainsi, justement, comment manier correctement la notion d'« idéologie » ? On ne peut se contenter de supposer qu'il y a une base, les « modes de production » et les « rapports de production » et – ensuite – un reste qui en quelque façon reflèterait ou réfracterait cette base. Certes dire « ce sont les hommes qui font l'histoire, mais ils ne savent pas l'histoire qu'ils font » relève d'une évidence que nous pouvons tous partager. Sans doute justement parce qu'il n'y a pas un lien simple entre les différents niveaux institutionnels ou individuels où se déroule notre vie. Et que nous ne savons pas *a priori* de quel côté chercher ce qui va contribuer à l'intelligibilité (de toute façon, il n'y a

pas d'« explication complète ») de quelque événement que ce soit. Ne serait-ce que parce que les différents types de phénomènes ont leur temporalité propre.

Pour revenir sur les œuvres, on se demandera d'abord ce que peut signifier la possibilité de comprendre une œuvre apparue dans une société lointaine. Mais surtout de ce qui fait que cette œuvre puisse être plus « importante » pour nous qu'une œuvre qui traite actuellement des urgences qui nous sont communes. Si on ne résout pas ce problème, la sociologie devient « sociologisme ».

Et puis je n'ai ni la compétence ni la place pour évoquer ici les différents auteurs qui ont plus ou moins traité de l'articulation entre production littéraire, conditions de réception et appartenance sociale.

2.5.3 SOCIOLOGIE ET PSYCHOLOGIE

Je n'envisage pas ici le problème dans son ensemble (j'en serais bien incapable) mais à partir du reproche que Bronckart adresse à Bakhtine (p. 565) de

> « tenter de masquer ou d'atténuer l'approche fondamentalement sociologique de Vološinov, et de la compenser par l'introduction de considérations psychologisantes, selon lesquelles par exemple la variété des genres constituerait (aussi ?) un reflet des différences existant entre les personnes singulières. »

Je ne vois pas bien le sens de ce reproche. Il y a des différences individuelles en toute société, des appartenances variées à la société et en particulier des différences non seulement de langage, mais surtout dans les façons de mettre en rapport langage et non-langage. Il n'y a pas une bonne approche sociale et une mauvaise approche individualiste.

D'abord parce qu'on ne peut annuler la façon dont l'appartenance de classe, la macro-sociologie se manifeste à travers la micro-sociologie familiale ou du micro-groupe. Et puis comment tout cela passe forcément par des corps, des histoires individuelles, des modes spécifiques de réaction dans les façons d'agir, de ressentir, de dire.

Il ne s'agit pas de « réorientation individualisante ». Je pense plutôt que nous devons tenir compte du fait que toute histoire est toujours collective *et* individuelle. Si on considère une guerre, elle peut être vue de loin, par exemple dans les destructions qu'elle a engendrées. Mais il est tout aussi légitime de considérer comment elle s'est manifestée dans la vie de tel ou tel. Et surtout, il n'y a pas une histoire qui serait celle des vainqueurs, un quelconque sens de l'histoire. Il y a la contingence des hommes qui essayent, plus ou moins obscurément, de donner sens de façons différentes à ce qui leur arrive.

2.5.4 RETOUR SUR L'HÉTÉROGÉNÉITÉ COMME ARRIÈRE-FOND DU DIALOGISME

Pour revenir sur « contradictions », il n'y aurait de contradiction entre les points de vue ou plutôt les doctrines que si l'une prétendait expliquer complètement telle conduite et si l'autre prétendait expliquer complètement le même phénomène autrement. Mais nous avons de « bonnes raisons » (toujours les évidences négatives avant les évidences positives) de penser que ça n'est pas comme ça que ça se passe. Ce à quoi il faut ajouter qu'il y a sans doute contradiction entre deux choix pratiques, en tout cas face au même problème. Il n'y a pas contradiction, mais seulement différences entre les perspectives qui s'ouvrent à deux humains dans leurs vies. De même qu'il n'y a pas contradiction entre deux romans ou deux portraits de la même personne. En ce sens les visions esthétiques du monde sont plus particulièrement celles où l'hétérogénéité peut se manifester, puisque nous n'y sommes pas contraints aux choix pratiques. (Même si les visions esthétiques peuvent amener à agir de telle ou telle façon.)

Comme la différence de nos conduites dans la solitude, la vie privée et en public est patente et, en quelque façon, inévitable. De même qu'on ne peut supposer que nos paroles, nos actes, nos façons de ressentir, nos réflexions dans la suite sont telles qu'elles devraient coïncider. La distance est ici inévitable. La question sera plutôt de savoir

quelle est la dose de différence qu'on considérera comme « normale ». Et ce qu'il peut y avoir de contradictoire, au sens de blâmable, dans le fait de changer de position trop vite ou trop souvent, ou dans la façon de ne pas tenir ses engagements hors de cas de « force majeure ».

2.5.4.1 HÉTÉROGÉNÉITÉ, MAIS QUELLE HÉTÉROGÉNÉITÉ ?

On a vu que Bakhtine avait distingué, sans doute dans la tradition kantienne, les trois domaines de la science, de la pratique et de l'esthétique. On peut certes reconnaître l'irréductibilité de ces trois domaines. Ce qui n'exclut pas leurs correspondances, leur « dialogue ». Mais on peut déjà noter que chacun de ces domaines est lui-même hétérogène.

Il n'y a pas grand rapport entre l'établissement de « lois » en physique et la capacité à écrire l'histoire d'un groupe ou d'un individu. Il n'y a pas grand rapport entre les pratiques morales collectivement instituées et la façon dont un individu cherche à s'orienter dans la vie. Pas plus qu'entre la morale de la vie quotidienne et celle des choix dramatiques. De même que le moins qu'on puisse dire c'est que parler *du* roman ou *de la* peinture manque de sérieux. Ce qui pourrait se multiplier par la réflexion sur les modes de lecture.

Sous des formes multiples, la question du non-recoupement s'impose. Aucun de nous ne peut raisonnablement penser que la gestion de sa vie serait ou pourrait être « scientifique ». Ni qu'un compte rendu « objectif » de sa vie, soit actuellement soit après sa mort, rendrait compte de sa « vraie nature ». De même que nous « savons bien » que notre perception de nous-mêmes par nous-mêmes n'est pas davantage l'expression de notre vérité. Même si nous pouvons dire que telle expression est préférable à telle autre.

En ce sens, il me semble que, de fait, nous sommes bakhtiniens. Ou qu'en tout cas, nous pouvons (ou nous ne pouvons pas ne pas) nous inspirer de son approche, recon-

naître en particulier le roman comme un des lieux où l'hétérogénéité humaine se manifeste.

Par exemple au sujet de la « contradiction » (ou du « dialogue » ?) pas seulement dans le roman mais dans la vie de chacun entre le statut de celui qui dit « je » et la manifestation en lui de différentes voix, pas forcément identifiables, mais aussi de façons contradictoires d'être, de sentir qui ne prennent pas forcément la forme de « voix ».

Et puis les questions peuvent se multiplier : comment l'hétérogénéité, la non-coïncidence de soi à soi peuvent-elles s'exprimer en dehors de la triade : science, éthique, esthétique ? Ne pourrait-on pas tout autant séparer vie privée et vie publique ? Ou…

- Aussi bien en ce qui concerne l'œuvre d'art que la morale et la science (de façons différentes) est-ce que Bakhtine tient assez compte des divers types de collectifs qui parlent, se manifestent en nous ?
- Au moins dans sa présentation liminaire, l'œuvre d'art est caractérisée comme ce qui permet la totalisation par la présence d'une forme assignable. Mais est-il raisonnable de dire « l'art, c'est… » ?
- Et puis on peut revenir sur le rôle « du » roman. D'abord, peut-on déterminer selon quelle modalité notre propre réalité peut être éclairée par celle de tel ou tel roman ?
- Après tout, dans quelle mesure le passage par la langue écrite permet-il de retrouver les modes de corporéité, de mélange, les temporalités propres à l'oral ou aux conduites multiples qu'on appelle « langage intérieur », d'autant qu'elles ne sont pas tissées que de langage, ce qui les oppose justement au monologue explicite, oral et encore plus écrit ?

Il y a une totalisation (assurément fictive) de l'expérience par le récit oral et encore plus écrit, mais qui n'exclut pas, au contraire, la question de ce qui est mal dit, difficile ou impossible à dire. Ce qui n'est pas contradictoire avec la puissance du langage : tout le monde peut

être dans une situation horrible et se dire « plus tard… ». Reste qu'on ne peut pas établir une liste définitive des genres de discours ou, si l'on préfère, des rapports du langage à ce qui n'est pas lui.

Une autre caractéristique langagière pointée par Bakhtine comme par Vološinov circule entre la vie quotidienne et le roman : la parole rapportée, qu'il s'agisse de la parole rapportée comme telle ou du mélange discursif. Juste une remarque. On peut prendre en compte la façon dont précocement le petit enfant joue à reprendre les places des autres ou la possibilité aussi pour un tableau, une image de comporter une imitation ou encore une allusion. En tout cas, la reprise de ce qui vient de l'autre et, en quelque façon, la citation ne sont pas une spécificité du langage.

2.5.4.2 PENSÉE, SIGNE, LANGAGE

Sans doute, dans la volonté d'être matérialiste, Vološinov s'efforce de remplacer le mot assurément obscur et difficile à manier de « pensée » par celui de « signes ». Mais ça ne résout pas le problème de la source de notre capacité à distinguer des énoncés vrais ou faux, sensés ou absurdes. Ou encore de la possibilité de répondre en ajoutant, reformulant, distinguant, bref en ayant une compréhension responsive, dans un champ ouvert, où il n'est pas forcément question de clore (sauf urgence pratique). Bref, ce qu'on appelle ordinairement « penser » est autre chose que la capacité à émettre des énoncés (qui peuvent toujours plus ou moins relever de l'automatisme). Et le problème n'est pas résolu quand on dit que le sens des énoncés dépend du « contexte », car le statut de celui-ci n'est pas clarifié pour autant.

Je me demande si chez Vološinov comme chez Medvedev il n'y a pas une double surévaluation corrélative et du langage et de l'être social global. Sans doute pour des raisons polémiques : il s'agissait de se démarquer d'une part du formalisme comme isolement de la matière linguistique, prétendument seule source de l'esthétique, mais sans renvoyer à une « pensée » introspective considérée

comme relevant de l'« individualisme subjectiviste ». Mais il y a sens et pensée dans/pour le corps de l'animal, sans langage au sens humain (même s'il communique par d'autres canaux) et sans introspection : il est capable d'essais, d'erreurs, d'intelligence, d'étonnement, de jeu. Bref, il fait sens dans son rapport aux autres et au monde. Tout comme, avant d'entrer dans le langage, le petit enfant fait sens, agit sur les autres, sur les choses et sur lui-même de multiples façons. Tout comme il est confronté à des mondes familiers ou étranges et non à des stimulus. Ou encore qu'en quelque façon, il a rapport à un passé, à un avenir, à sa communauté-distance à l'égard des autres avant le langage. Et c'est sur la base de ces premières formes de sens qu'il deviendra capable de sens linguistiques, qui seront toujours en collaboration-conflit avec les sources de sens, les sens-forces non langagiers. Chez Vygotski, le langage devient multiplicateur des capacités psychiques, non créateur. Et d'autre part, prendre en compte l'être social n'implique pas que les sujets sociaux (on l'a déjà noté plus haut) soient sociaux de la même façon, participent au même monde de la même façon. Et l'on pourrait sans doute constater que chaque groupe d'individus, puis chaque individu a, plus ou moins, son style propre de mise en relation des significations extra-langagières et des significations plus spécifiquement langagières. Sans qu'on sache jamais comment les formulations de l'un vont faire sens dans le champ qu'est la vie corporelle-psychique de l'autre, dans une relation de « sens contingent multiple », partiellement opaque, tantôt éclairé, tantôt rendu obscur par les formulations discursives.

2.5.4.3 QUELQUES REMARQUES PARTIELLEMENT CONCLUSIVES

Je me permets d'abord de noter deux aspects, qui pourraient compléter ce que j'ai pu saisir dans la lecture de Vološinov comme de Bakhtine.

1. Pensée et champ

On peut poser ici, au minimum, une exigence négative : reconnaître que saisir le sens d'un énoncé (comme d'un acte) consiste à le replacer dans un champ ou plutôt dans le croisement entre plusieurs champs. Aussi bien le champ du présent que de l'absent, du passé que du futur. Et que c'est là une construction fragile, sans cesse à reprendre. (Je reviens sur « champ » un peu plus loin.) En tout cas, pas plus qu'un acte, le texte ne nous dit pas lui-même comment il faut le lire, ce qui y est important ou secondaire, à quel « genre d'absents » il renvoie. D'autant qu'un texte est fait de mouvements non directement assignables et non de phrases. Peut-être un autre aspect de la « morale du lecteur » serait de prendre en compte ce qui, dans le texte, est loin de lui et non ce qui lui semble immédiatement proche. Comment lire des auteurs dont les croyances fondamentales sont différentes des nôtres ? Il n'y a pas de réponse théorique, juste une pratique. Avec la mise en garde que constitue le souvenir des anciennes et variables distributions de nos proches ou de nos altérités, comme de la fragilité des constructions idéologiques séparant définitivement les « bons » (nous) et les « mauvais » (autres).

Parler de champs pose la question de leur aspect spatio-temporel-affectif (comme pour les chronotopes, mais les chronotopes ont une figure assignable, alors que les champs ne sont pas bornés, ni assignables dans leurs transitions). On peut compter les chronotopes, pas les champs. Même si on peut les opposer comme champ du présent ou de l'absent, champs partagés ou pas… (Peut-être les œuvres de fiction sont-elles, au moins parfois, celles où on peut plus facilement partager les champs qui ne sont pas les nôtres « dans la réalité » ?)

En tout cas, ce statut indéterminé des champs est en affinité avec la réflexion sur notre propre hétérogénéité. Et sur l'impureté naturelle de notre situation d'interprète, qui, encore une fois, ne peut jamais devenir un savoir qui dominerait le champ de la pensée de l'autre ni dirait pourquoi je perçois ou lis comme cela.

2. Pensée, sens et « force »

Il me semble par ailleurs que chez aucun des auteurs auxquels on s'est rapporté ici, il n'y a, développée, une problématique de ce que faute de mieux on pourrait appeler le « sens-force », qu'on peut, en première approximation rapprocher de l'inséparabilité de ce qui relève de la « (re)présentation » et du « ressentir ». Ainsi peut-on imaginer l'accord de deux interlocuteurs sur une *annonce de valeur* « Oh ! la soupe est bonne », avec une forme d'accord référentiel, plus une différence absolue entre celui que cela met en mouvement et celui qui voit tout cela « de loin ».

Tout comme on pourra s'accorder sur « la torture est abominable » sans que cela agisse en nous avec la même force. Mais cette différence de « sens-force » concerne à la fois le champ des réactions possibles (agir ou rester dans son fauteuil), la façon corporelle de ressentir, tout comme le champ de ce qui est évoqué, représenté, qui fait partie intégrante de la force en question. En tout cas, d'une part on ne peut localiser *la* force en un point de nos réactions. Encore moins la mesurer. Et puis la suite de l'interlocution ou le seul passage du temps pourra faire varier encore cette réaction. Ce qui fait, par parenthèse, que je m'interroge sur la formule de Vygotski qui assimile l'œuvre d'art à une « technique sociale du sentiment ». Il ne s'agit pas seulement de sentir, mais de réagir dans un champ spécifique. D'abord dans une des nombreuses formes d'espace de suspension qui caractérise l'œuvre d'art. Je néglige ici ou plutôt je laisse entre parenthèses que l'œuvre d'art peut être ostentation de richesse, mise en mouvement politique, invitation à la méditation ou provocation érotique. Et que tous ces modes de retentissement peuvent aussi varier en/pour chacun de nous.

En tout cas, il s'agit de sortir de l'image des signes qui vaudraient pour un objet le « représenteraient » au double sens du tableau qui représente ou de celui qui représente la personnalité absente.

Est-il raisonnable de parler de la « force » comme de ce qui nous met en mouvement ? Oui si l'on pense à l'injure

qui nous fait bondir. Et puis il ne s'agit pas de la même forme de « mise en mouvement » si on pense au contraire à ce qui nous met en situation de nous interroger. Mais il y a aussi la force de résister. Et il y a là tout aussi bien des formes de « force ». Il devrait être entendu que ce n'est pas parce qu'un mot nous est offert par « la langue » qu'il doit y avoir une notion correspondante. On pourrait alors, négativement, appeler « force » tout ce qui nous fait sortir d'une valeur représentative au sens étroit, change le champ, le mode de perception, l'attitude à l'égard de tout ce qui est à son tour faiblement dicible, représentable. Mais assurément, nous n'avons pas une théorie toute faite qui nous dirait comment nous représenter, expliciter la force avec laquelle agit sur nous un fait, une image, une situation, un discours. Et cela sur l'instant ou plus tard.

À soi tout seul « force » est tout aussi insuffisant que lorsqu'on parle d'« émotif-volitif ». Ou plutôt ces mots ne fonctionnent que lorsqu'ils mettent en mouvement justement la capacité à imaginer des cas particuliers, des conflits, des restrictions, des modulations. Bref ce que l'on va appeler « compréhension responsive ».

Peut-être peut-on mettre en relation « force » et « idéologie du quotidien », terme qui justement nous conduit à poser la question de la façon dont les grands discours se transforment en nous en fonction de notre pratique quotidienne. Peut-être même pourrait-on trouver là une forme centrale de « dialogisme ». Celle entre l'*hic et nunc* de notre corps, de notre entourage familier et celle des lointains. Que ce soient les lointains culturels, ceux des rêves ou rêveries. Ou encore ceux de la « grande idéologie » du discours public. Ainsi, les discours électoraux que nous entendons actuellement [1] agissent en nous dans leurs relations aux situations vécues qui nous sont proches, par exemple en ce qui concerne l'insécurité de l'emploi. Il n'y a de « force » que dans un champ. Et puis ce champ du présent se replace à son tour dans le champ du passé, des

1. Ce texte a été écrit pendant les campagnes des élections présidentielles puis législatives du premier semestre 2012.

vaines promesses par exemple. Sur ce point il y a du commun entre nous. Et il suffit que nous soyons en situation de dialogue explicite pour qu'apparaisse alternativement *du* commun et *du* différent entre nous (*du* commun et *du* différent, non *le* commun et *le* différent qui ne peuvent jamais être épuisés). Cela dans la mesure toujours aléatoire où le dire reflète-modifie-crée en quelque façon notre point de vue et sa « force conjointe ». Sans que nous ayons un méta-discours qui nous permettrait de dire le rapport entre notre discours et cet arrière-fond. Ou plutôt, nous avons juste une « prise de conscience relative » ou « négative », qui nous fait dire ou garder pour nous quelque chose comme « là, j'exagère ». Ce qui pose la question de la relation entre ce jugement que je porte sur moi et sur celui, lui aussi explicite ou implicite, que porte mon interlocuteur ou le tiers absent qui, par exemple, lit l'enregistrement de la conversation. En excluant ici la possibilité d'un savoir définitif qui expliquerait « qui parle en moi » (la voix de « on » ou de quel « je » ?) et encore plus sur les raisons-causes qui font que je pense-parle-réagis ainsi. Il y a toujours seulement des tentatives de clarification et un moment, heureusement, où on trouve que « ça suffit comme ça ».

En tout cas, revenir sur l'« idéologie du quotidien » comme « mode de réaction » suppose qu'on ne cherche pas à isoler d'un côté « la sociologie » objective, de l'autre « la psychologie » qui aurait affaire à la dimension subjective, d'un troisième, une linguistique ou une sémiotique qui s'interrogerait sur la façon dont un discours modifie son objet ou dont le corps parlant renforce-modifie-contredit le sens porté par les énoncés.

On peut supposer que la « réflexion » part de notre position actuelle et tente de revenir sur la contingence de notre propre point de vue. Mais ne risque-t-on pas de percevoir les contraintes sociales ou pathiques qui s'imposent à l'autre plus que celles qui nous sont propres ? Mais tout autant dans le cas de notre perspective sur l'autre, le recours au terme d'« idéologie » risque toujours de signifier une sorte de position de supériorité de celui qui découvre

ce qui conditionne l'évidence du point de vue. De toute façon, il n'y a pas une fin de l'histoire qui en dirait la vérité. Pas plus que les vainqueurs ne disent la vérité des vaincus. Surtout, qu'il s'agisse de nous ou des autres, nous n'avons pas un critère général pour déterminer le « bon discours ». Il n'y a pas de choix simple entre l'absent et le présent, le commun et le spécifique, l'habituel et l'irruptif, l'aisément formulable et ce qui ne l'est pas. Un mode de perception est une réalité tout aussi objective que le supposé réel commun dans lequel nous baignerions. Tout comme un même discours peut être pour l'un platitude, pour l'autre « révélation ».

3. Pensées, pratiques et genres

Par ailleurs, quelles que soient les questions d'attribution entre les deux auteurs, il fait partie, me semble-t-il, de leur héritage commun d'avoir remplacé le problème de la langue par celui des genres de discours, comme liés à des pratiques sociales différentes. Mais comme pour « forces », la question des « genres » reste une question ouverte. D'abord parce qu'on peut douter de notre capacité à établir une classification définitive des genres. Et puis parce qu'il y a des genres de réception tout aussi différents que les genres de textes. Enfin, parce que poser des genres ne nous dit pas quels types d'accentuation, de rapport entre le dit et le non-dit cela suppose. En ce sens les « genres effectifs » sont autre chose que les genres institués.

Ne pourrait-on pas distinguer les genres de discours selon leurs types de rapport à ce qui est non langagier dans la « pensée » ? Ou ce qui revient au même, appeler « pensée » justement, cette totalisation partielle du présent et de l'absent, du dit, du senti et du fait qui se fait sans cesse à travers notre corps ?

4. Remarques sur nous, nos « ancêtres » et, un peu, sur ma/notre situation

Pour conclure, momentanément, sur nos rapports avec les auteurs ici évoqués, on pourrait d'abord rappeler l'ambivalence du statut de « fils » (même si on admet que l'avantage du monde culturel est de pouvoir avoir plusieurs

pères). Et puis la question sera de savoir ce que peuvent nous dire des auteurs qui ne parlent pas directement pour nous : quelles que soient les différences d'arrière-fonds et de présupposés, il se fabrique du sens entre eux et nous. Et cela éclaire sans doute l'illusion qui voudrait que la communication entre nous exige une coïncidence de perspectives ou d'implicites. Mais nous n'avons pas un mètre idéal qui nous permettrait de juger la qualité de cette conversation avec nos ancêtres (avec nos contemporains et avec nous-mêmes non plus d'ailleurs). Et puis qu'en est-il de la possibilité de « penser ensuite » ? Les considérations sur le dialogue (faut-il dire « dialogisme » ?) sont devenues une banalité. Sommes-nous condamnés à répéter ou pouvons-nous revenir sur le dialogue, par exemple à partir d'une approche du « dialogisme corporel » ? Naturellement, on ne peut pas répondre sans essayer justement de représenter effectivement au moins un peu ce « dialogue corporel ».

C'est vrai que nous sommes en quelque sorte « des nains montés sur les épaules des géants ». Mais est-ce eux ou nous qui décidons de vers quoi il est opportun de se tourner ? Toujours est-il qu'on peut s'interroger rapidement ici (on va y revenir) sur ce que cette lecture a de forcément spécifique, en fonction de notre position. Le moins qu'on puisse dire est que nous n'avons pas devant nous l'avenir radieux qu'envisageait sans doute Vološinov. Nous sommes pris par ailleurs dans un développement mondial des discours « scientifiques » que nous ne pouvons pas dominer. Tout autant dans un scientisme conquérant, illustré de façon violente par la problématique de la mesure et de l'évaluation. Et cependant, même si on se méfie du « dialogisme à toutes les sauces », il me semble que la question *des* dialogues, en particulier entre ce qui passe par la parole et ce qui se « dit » en quelque façon sans paroles continue à nous intriguer. Progressons-nous ? Pouvons-nous progresser ? C'est une autre question.

3

RETOUR SUR « PSYCHOLOGIE CONCRÈTE »

On revient ici à partir de la lecture des auteurs ici présentés, sur la question posée dans ce séminaire par Katia Kostulski de ce que peut être le statut d'une « psychologie concrète » ou plutôt « les statuts de psychologies concrètes », car l'unité ne saurait être présupposée, à la fois dans sa dimension « dialogique » et narrative.

Il n'est même pas sûr que cet objet puisse être déterminé. On peut cependant avoir des évidences négatives de ce que la « psychologie concrète » ne peut pas être. J'ai reçu l'annonce d'une conférence où l'auteur explique qu'il va présenter un *algorithme de David Liberman,* « méthode d'analyse systématique du discours en psychanalyse qui permet d'étudier les pulsions libidinales et les défenses aux trois niveaux du langage : le mot, la phrase et le récit »… Ça me laisse interdit.

Et puis que dire sur l'utilisation même du mot « psychologie » ? Ne faut-il pas dire plutôt « approches aussi concrètes que possible des "choses humaines" » sans que cela relève plus de la psychologie, de la sociologie, de la sémiotique ou de quelque autre science réelle ou possible ? Et sans présupposer qu'il doit s'agir d'une « science » ?

3.1 POUR COMMENCER : UNE (TROP LONGUE ? TROP BRÈVE ?) INTRODUCTION SUR MA / NOTRE SITUATION

Tenir ce discours sur « ma ou notre situation » me gêne. D'abord par l'hésitation entre « je » et « nous ». (Mais tout

discours tenu par un individu au nom d'un collectif, ne serait-il que deux personnes, n'a-t-il pas quelque chose d'inquiétant ?) Et puis dire ce supposé sort commun en quelques pages est assurément prétentieux. Et cependant il y a bien un « sort commun » qui ne se laisse pas oublier et qu'il faut bien essayer de clarifier, même si les façons de le percevoir, de l'accentuer varient. Ainsi il y a bien quelque chose comme « venir après les auteurs dont on vient de parler », avec toute la difficulté à être « fils (filles) de ». Comme il est manifeste, on l'a rappelé, que nous ne partageons pas le climat intellectuel-affectif, l'enthousiasme révolutionnaire de l'URSS naissante (ni même celui, plus fugace, de 1968). Mais avons cependant « un certain rapport » aux pensées qui se sont exprimées dans ces époques. Tout comme nous ne pouvons pas dire ce que notre participation à notre esprit du temps nous dévoile ou nous cache. Nous pouvons juste un peu réfléchir à notre situation historique (sans oublier l'articulation entre l'histoire globale et la temporalité non négligeable du vieillissement individuel).

Ainsi nous sommes pris dans la réalité d'une « mondialisation », celle de l'économie libérale, celle des techniques de l'information, celle d'une vie intellectuelle de moins en moins localisée, ce qui n'exclut pas que « corporellement », « affectivement », « dans nos pratiques » nous vivions là où nous sommes avec nos proches et notre entourage familier.

Cette mondialisation s'est accompagnée d'un progrès technique qui a profondément modifié nos vies. Même si en même temps les catastrophes historiques et les menaces liées à la technique elle-même font que le progrès technique n'est plus lié pour nous à l'image d'un progrès assuré de l'humanité.

Le développement des sciences, la pratique de mesures de plus en plus précises ne nous donne en aucune façon un moyen de prévoir quoi que ce soit aussi bien sur le plan de l'histoire globale que sur celui de l'histoire locale. Chacun sait que les lois établies par les économistes sont des leurres et que le cours de l'histoire ne peut s'expliquer par des lois qui exprimeraient la relation des forces productives et des rapports de production. Dans le passé encore

proche, on peut évoquer la violence militaire de l'URSS à l'égard des autres « démocraties populaires », l'importance des résistances nationales tout comme le rôle de la religion en Russie et ailleurs. Ou encore les conflits nationaux entre l'URSS et la Chine. On a affaire non pas à des causes, des lois ou des structures, mais à quelque chose comme des paquets, des « complexes » où on ne sait jamais ce qui va être déterminant.

*

Et qu'en est-il de ma position ? Vous exercez le métier de psychologue. Et votre interrogation sur le sens de ce métier est motivée par une certaine urgence de ce côté-là. En dehors du fait que je n'exerce plus aucun métier, je n'ai jamais été professionnellement « psychologue », sauf accident (heureux) lié à une « planque » durant le service militaire. D'où viendrait une éventuelle légitimité ? Mais, après tout, quelqu'un d'extérieur à une profession a le droit de se demander « à quoi sert » un analyste, un professeur, un médecin, un député. On peut noter que la question se pose surtout pour les professions qui passent en grande partie par le langage. Il semble que dans le cas du plombier ou du dentiste, une certaine évidence suffise. Ce type d'interrogation n'est assurément pas « scientifique ». Elle n'a pas de prétention « philosophique ». On dira qu'il s'agit de l'exercice banal de la « réflexion » comme « retour sur ».

3.2 QUELQUES QUESTIONS, D'ABORD SUR « COMMUNAUTÉ » ET « DIFFÉRENCE »

En dehors de la question de l'existence problématique de la dite « réflexion » et de ses limites, un premier point de départ, très général assurément, pourrait être de s'interroger sur la relation de « communauté » *vs* « différence » entre chacun de nous et les autres, comme entre soi et soi dans la dite réflexion. Qu'il y ait du commun et entre nous et dans le monde auquel nous nous rapportons, c'est en quelque façon assuré. Que ce commun puisse être perçu

différemment (ne puisse être perçu que différemment), soit objet de « valorisations », d'« accentuations » différentes est tout aussi évident.

À partir de là, savons-nous comment nous avons accès à la différence des autres ? Qu'il s'agisse de nos interlocuteurs ordinaires, de ceux avec qui nous avons des différences statutaires ou de ceux dont le mode de réaction nous semble complètement étrange. En ajoutant d'abord que notre relative familiarité avec nous-mêmes ne signifie évidemment pas que nous serions clairs à nous-mêmes.

Par ailleurs, il ne faut pas présupposer que le but est d'atteindre une « clarté cognitive » absolue. Après tout, sans représentations explicites, les petits enfants savent bien se débrouiller avec des adultes très différents d'eux. Le but n'est pas d'éliminer tout élément d'inquiétude, de surprise ou d'étrangeté. Plutôt de retrouver le double mouvement où l'étranger prend place pour nous et où nous nous inquiétons de ce qui nous semblait « tout naturel ». C'est donc autour des régimes de la communauté-altérité qu'on voudrait s'interroger ici (sans bien évidemment que ça doive aboutir à une « solution définitive »).

Sans qu'on puisse non plus éliminer, avant de commencer, la contingence de la position de l'individu qui parle. Nous ne pouvons pas clarifier « complètement » ce qui fait que ceci ou cela nous semble évident, digne d'intérêt, à écarter ou ne pensions même pas à le considérer. Sans que nous ayons par devers nous une bonne théorie, une théorie « définitive » de « l'hétérogénéité constitutive du sujet ». Ainsi la figure qu'en donne Bakhtine (ou Freud, autre exemple) n'est assurément pas définitive. Non plus que nous ne sommes assurés de l'opportunité qu'il y aurait à utiliser le mot « sujet », qui comme tout mot, représentant potentiel de « notion(s) », renvoie, au-delà des définitions qu'on pourrait donner, à des accentuations, des connotations qui ne peuvent être identiques dans quelque communauté que ce soit.

Tout comme je ne dispose pas (« nous ne disposons pas » ?) d'une « bonne méthode » d'analyse, d'une façon assurée d'éliminer les biais introduits par telle ou telle

« façon de penser ». En tout cas, même si nous ne savons pas ce que c'est que « penser », ni comment il faut « penser », il semble évident que toute « pensée » passe, au moins en partie, par un certain nombre de « notions ». D'où la question suivante, assurément bien large.

3.2.1 PARCOURS AUTOUR DE QUELQUES NOTIONS

Et d'abord, un mot sur les notions elles-mêmes. Comment distinguer les « bonnes » des « mauvaises » ?

Poser cette question introduit assurément au moins un doute. Il n'y a pas de bonnes notions par elles-mêmes. Ainsi n'avons-nous pas à rechercher des notions absolument simples. Ou des principes ultimes qui seraient le noyau de toute explication : inventaire des « pulsions » ou « survie du plus adapté » par exemple. Nous sommes plutôt dans la situation de nous orienter dans la masse hétérogène du déjà-là, le déjà-là de la vie où nous sommes jetés comme le déjà-là des discours qui circulent autour de nous.

Par ailleurs, il y a des problèmes qui peuvent recevoir tel ou tel éclairage, mais dont « il n'est pas raisonnable » de penser qu'on puisse les éclaircir définitivement, encore moins qu'on doive les avoir résolus avant de se poser d'autres questions. L'interlocuteur potentiel inquiet pourrait me/se demander comment je sais tout cela. Il me semble que d'abord, à moi comme aux autres, les idées « viennent » et que la suite du cours de la pensée ou plus largement des « faits » auxquels on se heurte, les maintiennent en place, les modifient ou amènent à les abandonner. Il n'y a pas de principe premier, mais il n'y a pas non plus de démonstration, plutôt des éclairages réciproques entre notions, entre notions et façons de sentir, entre notions et constats ou récits.

Ainsi Descartes s'efforce-t-il de « penser tout seul » et il néglige, veut négliger, fait semblant de négliger (?) qu'il pense avec des mots ou en tout cas que sa pensée ne devient nôtre que par ses mots. Mais inversement celui qui voudrait dire « tout est langage » ou « il n'y a de pensée que

par les signes » (ce que dit ou tend à dire Vološinov si j'ai bien compris) néglige ce qui me semble un obstacle important. On l'a évoqué un peu plus haut. Ce n'est pas par le seul recours à d'autres formulations que nous pouvons résoudre la question : pourquoi tel discours fait sens, nous dit quelque chose, interroge ou montre quelque chose et pourquoi tel autre discours ne nous dit rien (étant admis que ce n'est pas la bonne formulation, la fidélité à la norme grammaticale qui est ici en cause, non plus que la seule appartenance à un même « champ sémantique »). En tout cas, par opposition au discours qui ne nous dit rien, il y a aussi le discours qui « fait sens » parce qu'il nous oblige à prendre en compte ce à quoi nous ne faisons spontanément pas attention, parce qu'en somme, il nous illumine ou en tout cas, nous fait changer de perspective.

À partir de là, on dira seulement que certains mots qui me semblent de bons représentants de notions ne sembleront pas tels à mes interlocuteurs et réciproquement. Quelques exemples. À la suite de Vygotski « on » parle de *psychologie fonctionnelle*. Mais est-ce que *fonction* est une métaphore utilitaire, signifiant à peu près « en vue de quoi cela existe » ? Ou seulement « comment ça fonctionne » ? Ainsi, on dira que la *fonction* de la pensée consiste, par exemple, entre autres, à articuler le présent ou l'absent ou mon expérience et le discours des autres (bien sûr, on peut préciser davantage), sans que forcément cette fonction se développe pour quelque chose, dans un but. Alors garder le mot, ou le remplacer par celui, moins dangereux, peut-être, de *fonctionnement* ?

De même, on parle, toujours dans l'inspiration vygotzkienne, de *développement*. Mais est-ce que *développement* signifie, à peu près, « progrès régulier ou par stades », comme, pour faire vite, dans la psychologie piagetienne ? Ou bien s'agit-il d'un processus qui comporte catastrophes, régressions, changements inexplicables ? Mais alors pourquoi ne pas parler plutôt d'*histoire* ?

Là, il s'agit plutôt du choix de mots. Les choses peuvent être plus compliquées. Ainsi, l'histoire de la psychologie a été marquée par des conflits visant la mise en place res-

pective de l'*extérieur* et de l'*intérieur*. Mais les mots *intérieur* ou *intériorité* comme leurs corrélatifs sont-ils de « bons mots » ? Le sens d'un objet, d'une action, d'un mot n'est pas une réalité physique assignable. Faut-il alors le mettre « à l'intérieur de nous » ? Ça me semblerait ne pas nous aider à « bien penser ». Que quelque chose comme une « intention » puisse être sous-jacente à l'unité d'une action ou d'un discours, assurément. Mais, outre que cette unité peut être routine ou pleine de modifications, quelles relations de l'« intention » à la totalité de l'acte, de l'organisme et du champ, totalité qui n'est ni « intérieure » ni « extérieure » ? Et, certes, nous avons des réactions manifestes et d'autre part un discours, des façons de percevoir, des sentiments que nous ne manifestons pas. Mais sont-ils intérieurs comme le cerveau est *dans* la boîte crânienne ? Et est-ce que cela a des conséquences théoriques graves ou est-ce que nous « savons bien » qu'*intérieur* veut dire sans plus « que nous ne manifestons pas » ?

Un dernier exemple. La grammaire nous donne des « personnes ». Mais il me semble difficile d'isoler, même si beaucoup l'ont fait, une psychologie en première, deuxième ou troisième personne, tout autant qu'en « nous ». Ainsi, dans le cas de la première personne, il s'agit tout autant de « mon » corps que de « mon » passé ou de « mes » amis, qui ne sont pas « miens » de la même façon. Quand je me fais un reproche, est-ce que je m'adresse à un « tu » ? Quand j'essaye de faire un bilan de mon passé, s'agit-il d'un « il » ? Le recours à « première personne » a-t-il alors un sens univoque ? Et puis les rapports entre les « personnes » sont mobiles : nous disons et comprenons sans difficulté : « moi j'ai mal, mais toi encore plus », même si la douleur de l'autre ne nous est pas présente comme la nôtre. Les relations des « personnes réelles » sont assurément moins simples que celles des « personnes grammaticales ». Même si le fait que nous puissions être alternativement « je », « tu », « il », « nous », « vous », etc., « n'est pas sans conséquences » et qu'en particulier il y aura toujours tension entre ce qui nous est dit en « tu » et ce que nous en faisons en « je » explicite ou dans notre « for intérieur ».

Comme il n'y a pas recouvrement entre les personnes grammaticales et ce qui se passe quand nous interpellons quelqu'un ou quand nous nous disons à nous-mêmes : « Crétin, tu n'en fais pas d'autres ! » Si « trois personnes » il y a, on ne peut les considérer indépendamment des métaphores qui conditionnent leur usage dans telle ou telle situation.

On pourrait dire la même chose sur les « instances » que sur les « personnes ». Ce peut être une façon de présenter l'existence évidente de tensions en nous. Mais que fait-on quand on oppose le vilain démon tentateur et le bon ange gardien ou le mauvais *ça* et l'encore plus mauvais (mais d'une autre façon) *sur-moi* ? Les notions ont-elles une valeur explicative ou faut-il se contenter de décrire par exemple le « double jeu » de l'enfant qui tend la main vers l'objet et tourne son regard vers l'adulte en attendant un regard ou un discours approbateur ou désapprobateur ?

Mais cette seule description, sans mots pour désigner des instances, n'élimine pas la question des « forces » que nous cherchons à cerner. Qu'il y ait des plus ou moins bons mots ne signifie pas qu'il faudrait essayer de ne plus avoir de notions du tout. Il n'y a pas à être pour ou contre la généralité des notions. J'écris « passivité », mais entre celle de l'homme battu qui ne réagit pas et celle du constat que nos idées nous viennent plutôt que nous les fabriquons, quel rapport ? Il y a « travail du langage », mais il faudrait plutôt dire « travail à l'occasion du langage ». Avec le danger de ce qui se passe dans toute invention ou transmission de notions. Ainsi quand Freud a proposé successivement « libido », « pulsions du moi », « instinct de mort ». Un peu comme quand on dit que lorsque quelqu'un résiste à ce qui devrait l'accabler il y a « résilience », ou que lorsqu'on comprend autrui, il y a « empathie », ce qui semble assez moliéresque. Même si autour de ces mots peut, éventuellement, se mettre en place une élaboration. En ce sens, un peu platement, une notion n'est pas bonne ou mauvaise en elle-même. Mais parce qu'elle permet ou non le travail. Mais en même temps, elle assure aussi le prestige du « sujet supposé savoir », l'appartenance au groupe de

ceux qui savent, ont le droit de manier la noble « langue étrangère » évoquée par Vološinov. Et dont Marx et Lénine ont peu analysé les méfaits. Car, par parenthèse, il leur semblait « normal » que le prolétariat ait une avant-garde qui parle en son nom, avec tous les risques de ce monopole de la parole qui compte. Ici il ne s'agit plus de marxisme ou de psychanalyse, mais d'interrogation sur ce qui nous menace tous : nous conduire en supposés détenteurs du savoir (psychologique entre autres).

Peut-être faut-il distinguer des cas où le sens des mots ne « travaille pas ».

On va chez le dentiste. On dit « j'ai mal là ». Ça n'est pas la peine de préciser l'intensité de la douleur ou la peur sous-jacente d'une infection fulgurante. Le « sens contextuel » au sens étroit où « contexte » est l'équivalent de « situation actuelle » suffit. Mais comment faisons-nous sens ou non lorsque nous disons « j'aime par dessus tout la liberté » ou « il désirait inconsciemment… » ? Est-ce seulement une affaire de contexte ? Sans doute souvent. Mais il faut préciser « contexte ». Celui-ci comportant aussi « attitude à l'égard de celui qui dit cela », façon de vouloir le comprendre. Tout comme l'ensemble de notre passé culturel ou de nos « expériences ». En ce sens, « contexte » devient plus un problème qu'une solution : Savons-nous comment nous nous orientons dans ce « contexte » ? Avec des mots ou autrement ?

Ce qui me conduit à dire encore quelques mots, peut-être répétitifs, sur *Langage*.

3.2.1.1 LANGAGE ?

Nous sommes obligés de passer de l'objet supposé simple *langue* à l'objet hétérogène *langage*. Les mots et les modèles de phrases nous sont transmis. Pas de la même façon, les discours qui font sens et ceux qui ne le font pas. Heureusement, il n'y a pas de règles préexistantes de la « bonne fabrication des paroles » qu'on peut prononcer, écrire ou se dire dans une situation donnée par opposition aux règles assurées qui régissent la « bonne formation des énoncés corrects ». On peut sans doute rappeler qu'entre les deux,

les caractères des « énoncés » sémantiquement bien formés sont pour le moins instables. La reprise par Jakobson de l'exemple chomskyen *« colorless green ideas sleep furiously »* est là pour le rappeler. Ce n'est pas une caractéristique interne de l'énoncé qui fera ou non qu'il a sens, mais le travail de mise en place dans différents champs que fait ou pas l'auditeur. Ce qui dépend de sa disponibilité et de l'articulation variable entre ce travail du sens et la masse du « sens disponible ». Ce qui se manifeste par exemple dans l'étonnement des enfants par rapport à ce qui pour nous est évidence. Ainsi lorsqu'ils entendent, dits par les parents : « moi aussi, j'ai eu des parents » ou « toi aussi tu auras des enfants », voire « toi aussi tu mourras ». On ne résoudra pas ici la question des rapports entre les conditions de sens qui relèveraient plutôt du dictionnaire et de celles qui relèveraient de l'encyclopédie. Il se peut que la distinction n'ait de sens que pour ceux qui veulent absolument isoler de la totalité du langage et de son mode de fonctionnement ce qui serait « proprement linguistique ».

Mais en même temps, nous sommes dans l'impossibilité de traiter le « problème du langage » dans toute sa généralité, en répondant globalement à la question : « Qu'est-ce que l'homme fait avec le langage ? », ce qui implique « Qu'est-ce qu'il est capable de faire sans lui ? », mais ne saurait se formuler : « Qu'est-ce que l'homme fait avec la langue et la langue seule ? ». Il y a des maniements différents du langage, des façons variées d'avoir recours au langage, pour montrer, insinuer, suggérer. Mais peut-on ou doit-on classer ces « genres » ? Sûrement pas seulement selon les conditions sociales d'utilisation. En tout cas, le « langage » ne prend sens que par rapport au non-langage « en dehors » de lui. Et la description complète de cet « arrière-fond » serait une tâche infinie. En cela, le langage est à la fois le lieu de la clarification éventuelle et aussi ce qui fait problème.

Après tout, si on se donne comme Politzer le mot d'ordre d'une « psychologie concrète » ou, pire, d'une « science de l'homme concrète », il saute à l'esprit du lecteur malveillant ou seulement un peu critique que pronon-

cer le mot « concret » ne nous donne aucune « réalité concrète », qu'il est le comble de l'abstraction. Nos mots sont source de risque :

– et dans leur lourd passé,
– et dans nos difficultés à savoir ce qui en serait le bon usage,
– et dans notre incapacité à déterminer les façons dont nos paroles seront comprises, négligées, trouvées absurdes ou incompréhensibles.

D'autant que subsiste toujours l'obstacle de l'irréductibilité de la pratique à la théorie, mais aussi du concret de tel objet particulier qui échappe à la généralité de nos mots. Mais pas toujours de la même façon, en particulier en fonction des implicites partagés ou non des interlocuteurs. Même si les mots sont moins difficiles à manier que les choses.

Je reviens sur les deux notions de « champ » (ou d'« arrière-fond ») et de « style » déjà évoquées plus haut, come lieux de rencontre du langage et du hors-langage.

3.2.1.2 « ARRIÈRE-FOND », « CONTEXTE », « CHAMP » ET « VALEURS »

Avec tout de suite le problème : on peut admettre que comprendre le sens d'un acte ou d'un discours, c'est d'abord le replacer dans son champ, dans notre façon de percevoir le champ de l'autre ou, en tout cas, dans « un champ ». Mais il faut ajouter qu'une fois qu'on a dit « champ », on n'a presque rien dit. Si « champ » il y a, ce n'est pas un fond homogène, plutôt un monde hétérogène peuplé d'actuel et d'inactuel, de commun et de spécifique, avec des lignes de forces, le discours, l'action ou l'événement réorganisant le champ en question. La question restant par ailleurs de son mode de présence, ni conscient au sens de la conscience explicite (celle justement de ce qui se détache sur le fond) ni « inconscient » au sens de refoulé : quelque chose comme « préconscient » ou relevant d'une forme de conscience latente ? Et puis le champ en question est pluriel, par exemple le perçu comportant un

horizon de faisable ou d'immuable, de reconnu ou d'étrange, de dicible pas effectivement dit. Comme lorsque le regard de l'enfant marque que l'acte qu'il est en train d'ébaucher est bien interdit (ou momentanément toléré) par l'adulte. Autrement dit, ce fond est peuplé de valeurs qui relient le vivant (pas seulement l'humain) au monde extérieur : ce qui va être à prendre, à manger, à porter à la bouche, ce dont on s'écarte, ce qui est attendu ou craint… Le champ, le monde ou l'entour (il me semble que les termes sont substituables) nous est d'abord donné avec nos propres systèmes d'évaluation. Même si l'action commune ou le discours nous amènent à prendre en compte les « valeurs » de l'autre (que signifie la promenade pour moi et pour mon chien ? c'est tantôt proche, tantôt disjoint). Tout comme nous pouvons poser un « même » Monde commun à la fourmi, à nous « hommes modernes » et à « l'homme des cavernes ». Mais ça n'est qu'un point de fuite idéal : de fait, c'est à « notre » monde que nous avons à faire. Ou plutôt à nos mondes. Et, tout comme l'astronome vit dans un monde où le soleil tourne autour de la terre, même s'il pense dans un autre, le physicien ou le chimiste vivent également dans un monde où ce qu'on voit dans la devanture d'une boutique d'alimentation est tentant ou dégoûtant ou… et non dans un monde d'électrons ou de substances chimiques. Même si parfois le discours hygiéniste à base de vitamines, de cholestérol, de lipides, etc., peut rétroagir sur notre façon « vécue » de percevoir les aliments. (Par la vulgarisation et la publicité, « la science » s'est transformée en « idéologie du quotidien ».)

Ainsi, cet arrière-fond est à la fois relativement partagé par nous tous et plus ou moins spécifique de telle ou telle communauté ou de chacun. Il se manifeste différemment dans l'espace pratique de la tâche à accomplir, celui de la conversation ou du discours sur l'absent. Tout comme varie ce qui distingue le champ du possible, de l'impossible ou de l'improbable : cela différemment face à la pesanteur, la mort, l'obligation de choisir, le fait que chacun est remplaçable par un autre pour accomplir tel travail mais pas tout à fait. Et cette remplaçabilité ou irremplaçabilité

se manifeste autrement dans la vie sexuelle ou l'attachement tendre.

En tout cas, il n'y a pas de discours qui explicite parfaitement et une fois pour toutes le champ sous-jacent à l'action ou au ressenti. D'où la possibilité permanente du retour commentatif, de la ré-interprétation. Qu'il s'agisse de notre retour sur nous-mêmes (et/ou sur notre façon de percevoir les autres ou le monde) ou du commentaire (éventuellement) étonné des autres sur nous. Et cela tout aussi bien en ce qui concerne le domaine de la pratique quotidienne que notre relation au lointain de la culture ou de nos souvenirs. Ne peut-on pas dire alors que cette possibilité permanente de rectification importe plus qu'une référence à la possibilité d'atteindre une éventuelle « vérité » ? Nous faisons à la fois l'expérience de ce que c'est que la rectification d'une première aperception et de l'impossibilité de dire : « cette fois-ci nous avons atteint une forme de vérité définitive ». Reste, à mon sens, que c'est l'aspect forcément ouvert de l'arrière-fond qui rend compte, avant tout, de l'impossibilité de clore le domaine de l'interprétation. (Est-ce une vérité définitive ?) Même si cette relation à l'arrière-fond se combine avec la relation toujours incertaine entre ce que nous faisons ou ressentons et la façon de le dire, comme avec la variation forcée du sens de nos paroles pour un autre. Ce statut instable n'empêche pas qu'à un moment donné une interprétation limitée puisse être tout à fait suffisante, plus spécifiquement qu'une interprétation reconnue ensuite comme erronée ou au moins partiale ait pu permettre une action salvatrice.

3.2.1.3 RETOUR SUR « STYLE » COMME FAÇON DE MANIFESTER EN QUELQUE FAÇON NOTRE RAPPORT AU MONDE ET À NOUS-MÊMES

Outre le contenu d'un discours, le résultat d'une action, il y a des façons de dire ou de faire qui manifestent sans doute spécifiquement la façon dont celui qui parle ou agit se place dans son monde. Ainsi, par rapport au contenu traductible d'une pensée théorique, à ce qu'un auteur a dit tout comme au résumé toujours possible d'une « histoire »,

c'est, me semble-t-il, le style, l'allure du texte qui nous donne, au moins pour une part à la fois ce qui fait l'intérêt du texte, son lien à nous, mais aussi sa relation au monde. N'est-ce pas ce que signifie le passage de Vygotski, évoqué plus haut, sur le contraste de la forme et du référent ? Sauf que Vygotski ne s'attarde pas sur le style de lecture, le dialogue avec le texte.

Et certes, il y a un style de la pensée théorique, assuré, déductif, provocateur, interrogatif… Mais n'est-ce pas surtout dans sa façon de raconter le propre devenir de sa pensée qu'apparaît le style propre d'un auteur ? On peut penser au récit que fait Descartes de son histoire. Ou encore, que serait la *Traumdeutung* sans le récit de « L'injection faite à Irma » et des éclairages par les champs associatifs qui apparaissent peu à peu ? Ou, plutôt, ne pourrait-on pas parler aussi bien chez Descartes que chez Freud d'un dialogue entre l'élaboration théorique et la narration, dialogue qui nourrit le dialogue avec le lecteur ?

Un peu de la même façon, la vie concrète effective de celui qui a à prendre parti, à se décider, à agir dans la vie courante ne se fait pas à l'égard de « rapports de classe » comme tels, mais de telle hiérarchie où le sous-chef peut être pire que le chef, où les rapports d'âge, de sexe, de nation, de couleur de peau, de langue peuvent être plus importants que les seuls rapports de classe. Ou plutôt où tous ces rapports se mêleront dans un complexe qui peut être – avec plus ou moins de réussite – raconté, évoqué, mais non réduit à une théorie, ce qui se manifestera mieux dans un roman que dans un traité de sociologie. De même, je ne peux pas dire absolument « je pense », comme si « je » était cause simple de ses pensées, ni non plus comme s'il s'agissait d'une machine tout à fait étrangère « ça pense en moi », même si la surprise devant ce qui surgit peut justifier l'expression. De la même façon, ce n'est pas une liberté abstraite qui a fait agir tel ou tel, mais une façon d'être soit ordinaire, son « style habituel », soit au contraire l'irruption d'une nouvelle façon d'être. C'est-à-dire qu'à champ et style, il faut ajouter la spécificité de l'événement.

3.2.1.4 « CONCRET » ET « ÉVÉNEMENT »

Ce qu'on retrouve tout autant, bien sûr, dans les récits historiques. Je me répète, mais en 1914 les deux prolétariats allemands et français puissants, organisés et hostiles à la « guerre capitaliste », se sont lancés massivement dans la guerre fraîche et joyeuse (même s'il y a eu quelques opposants). Il faut donc bien qu'il y ait eu « autre chose » que la conscience de classe supposée unir les prolétaires de tous les pays. Tout comme, inversement, autre chose que le nationalisme ou la violence de la discipline a fait que se sont multipliées mutineries et fraternisations. Dans les deux cas, il peut y avoir une compréhension générale de la possibilité de ce qui a eu lieu. Ce qui n'empêche pas la nécessité de la compréhension historique concrète. Quel faisceau de conditions répond, au moins partiellement à la question : Pourquoi telle fraternisation à tel endroit et pas à tel autre ? Toujours est-il que dans notre effort pour comprendre l'autre ou nous-mêmes, il ne s'agit pas de trouver la bonne théorie, mais de dialoguer avec l'histoire de chacun ou de chaque collectif, les « complexes » d'éléments lointains ou plus proches qui contribuent à éclairer le style global du déroulement.

3.2.1.5 RETOUR SUR « DIALOGUE »

Et une fois reconnue la diversité des styles de pensée, d'action ou de façon d'être, est-ce que la psychologie concrète de chacun, pas seulement des psychologues, ne consiste pas à dialoguer avec le style des autres ou de soi, dans un « travail du sens » implicite ou explicite ? Ce qui repose, incidemment, la question de la clarté toute relative que nous pouvons avoir sur le mouvement de notre propre pensée, notre style ou l'irruption de modes de pensée ou d'agir qui nous étonnent. Mais cette relation entre événements, styles et champs n'est-elle pas justement ce qui fait fonctionner la littérature et plus spécifiquement le roman ?

3.2.1.6 LITTÉRATURE ET « PSYCHOLOGIE »

On peut revenir sur la spécificité du champ de la littérature comme différent de celui de la théorie ou de la pratique. Ainsi, on le rappelle, Vygotski insistait sur la bizarrerie des commentateurs qui s'interrogent sur ce que pense vraiment Hamlet ou sur la durée effective pendant laquelle il remet au lendemain l'obligation de venger son père. Il y a un espace-temps propre à la pièce, comme à la nouvelle qu'il analyse. Et c'est la distance entre la réalité de la fable et la force du mouvement du texte qui produit chez le spectateur ou le lecteur des sentiments ou plutôt le retentissement d'une façon de percevoir autre que celle que nous aurait donnée la « réalité elle-même ». Un peu comme, dans un autre ordre d'idées, nous « savons bien » que la fête rabelaisienne n'était pas dans la vie et la pensée même de Rabelais une « destruction des valeurs reconnues ». On est là dans un rapport inverse à celui dans lequel on est quand on se plaint – légitimement – de ce que notre langage est impuissant à rendre la réalité vécue elle-même. Mais l'exotopie-créativité de l'auteur n'est pas que pouvoir dans la fiction. Ces « fictions » ont bien (ou « peuvent bien avoir ») pour le lecteur un rapport à sa façon de percevoir sa propre réalité ou celle de ses autres. L'irréalité des héros, Olga, Hamlet, Gargantua, irrigue ou peut irriguer en quelque façon (toute la question étant assurément de préciser le « en quelque façon ») notre rapport à la « réalité » des autres et de nous-mêmes. Autrement et sans doute mieux que ne pourrait le faire un traité de caractérologie ou un modèle de la structure psychique.

On a vu que pour Bakhtine l'œuvre d'art nous présentait une totalisation que ni la science ni la morale en tant que tâche infinie ne peuvent nous fournir. Mais il n'y a pas de « nature » déterminée des œuvres d'art, littéraires en particulier. Justement, on va être pris dans leur multiplicité, leur imprévisibilité. Et en particulier, Bakhtine rappelle tout ce qui n'est pas totalisation dans le roman. Mais aussi il me semble que Bakhtine ne semble pas prendre longuement en compte la diversité des façons de

recevoir, de ressentir les textes. Avec en particulier la question de la non-symétrie entre la relative exotopie de l'auteur et celle du lecteur, puis celle des modalités spécifiques selon lesquelles nous percevons les horizons de sens des autres.

Mais est-ce que *le* roman (quelle que soit la bizarrerie de ce générique), qu'il s'agisse de *La Recherche du temps perdu* ou de *L'Idiot*, ne manifeste pas ce qu'aurait d'absurde l'opposition entre une sociologie qui aurait rapport à l'extérieur et au collectif, une psychologie qui traiterait du particulier et de l'intime ? « Le » roman constitue justement un des lieux où les relations entre le collectif et le particulier, l'intérieur et l'extérieur, le dit et le non-dit, se mettent en place selon des styles différents. En ajoutant que ces styles dessinent, indiquent dans la diversité des sous-genres qui constituent « le » style du roman, comme Bakhtine l'a précisé, l'atmosphère, le champ qui constituent l'irréductible de tel « monde vécu ».

Ce qui n'est pas donné « dans » le roman, mais dans le dialogue entre le roman et notre lecture. Je me demande si le double dialogue – dialogue dans le roman de l'hétérogénité de ses composantes et dialogue entre le roman et nous – ne peut pas éclairer, un peu, le problème de ce que c'est que la compréhension d'autrui ou de soi dans la « vie réelle ». Qu'il s'agisse de la « psychologie » de chacun ou de celle des « psychologues ». Sans répondre ici à la question : Par quel étrange mystère la « psychologie concrète » serait-elle la propriété privée des « psychologues professionnels » ?

Mais comme tout rapprochement, celui-ci a ses limites. Dans le roman, on peut dire que l'auteur nous a mâché le travail. C'est son exotopie souveraine qui a décidé de ce qui pouvait ou devait être pris en compte. Même s'il reste au lecteur la possibilité d'accentuer de telle ou telle façon, de rapprocher tel élément de tel autre, que ce soit dans le roman même ou dans ce qu'il nous donne à penser.

Il me semble qu'on ne peut que tourner autour des aspects de ce dialogue, qui ne saurait être effectivement conceptualisé. Je laisse de côté la question de savoir si on peut appeler « dialectique » la prise en compte de l'hétéro-

généité des composantes de ce dialogue. Je cite ici ce qui n'est pas qu'une boutade, il me semble, de Bakhtine, dans *Esthétique de la création verbale*, p. 368 :

> « Dialogue et dialectique : Le dialogue, on lui enlève ses voix (séparation des voix), son intonation (émotive-personnalisée), le mot vivant et la réplique, on en prélève des notions abstraites et des raisonnements. On tasse le tout dans une conscience abstraite et on obtient la dialectique. »

La critique de Bakhtine me convient assez, dans la mesure où il me semble que l'opacité provenant de l'hétérogénéité, aussi bien des significations corporelles et des significations dites, de nos différences de perspectives que de la contingence du déroulement temporel résiste et que nous n'avons pas de « trucs » de pensée, dialectique ou pas, pour la réduire. Avec un doute : Est-ce que toute théorie ne risque pas toujours cette triste abstraction ? Ne faudrait-il pas dire alors que la théorie n'est « vivante » que pour celui qui, justement, la vit dans sa relation à un contenu concret ? Ce serait alors en vertu d'un style propre que tel psychologie mettrait ou non en relation « du théorique » et de l'« actuel », dans un « dialogue interne ».

3.2.2 UN DOUBLE RETOUR SUR « NARRATIVITÉ » ET « RETOUR RÉFLEXIF »

Après tout, face aux contraintes « épaisses » de la vie réelle, le moment du retour sur soi, de la réflexion solitaire où l'on est à la fois proche et loin de soi n'est-il pas analogue (non pas identique) à l'espace de fiction ? D'autre part, dans ce moment de la réflexion ne devenons-nous pas par cela même non pas autres que nous-mêmes, mais un peu différents de nous-mêmes ? Cela peut se passer dans la solitude absolue, la solitude relative de la lecture, mais aussi dans l'espace de suspension où différents interlocuteurs reviennent ensemble sur un récit, sur un fait qui résiste. En laissant ouverte la question de la ressemblance-différence entre ces trois situations de dialogue. Comme entre les différents styles de dialogue.

3.2.3 UNE PARENTHÈSE : DANS QUELLE MESURE LE « SAVOIR SAVANT » AIDE-T-IL (OU PAS) LA COMPRÉHENSION ? UN DERNIER MOT SUR LA LECTURE LITTÉRAIRE

Face à l'existence d'une œuvre ou plutôt à sa lecture, reste la question de ce qu'apportent ou pas à sa lecture des « savoirs savants ». Assurément, le travail historique aboutit toujours à trouver des sources, des origines, des parentés. Et puis pour les œuvres comme dans la vie, c'est une platitude de constater que chacun, petit ou grand, est pris dans l'esprit du temps ou trouve, plus ou moins, ses idées chez les autres, en tout cas a, rétrospectivement, des prédécesseurs. Il est toujours légitime de replacer un auteur dans la circulation des discours ou les conditions matérielles de l'élaboration du texte. Après tout, chacun de nous sait bien que la « pensée » ne sort pas tout armée de son cerveau. Mais ne faut-il pas partir de ce constat : Anachronisme ou pas, les récits les plus lointains peuvent faire sens pour nous, agir en nous dans une lecture première, non « éclairée par la science » ? Et, bien sûr, une lecture (plus) savante permet de préciser les conditions de vie des « héros » (réels ou fictifs, la question n'est pas là) Œdipe, Achille, le Christ, don Juan, Marx ou Staline. Est-ce que cette lecture savante les rendra « plus vivants » ? Il n'y a pas de savoir savant qui permettrait de dire dans quel cas le savoir savant aide la lecture – ou l'appréhension d'un cas concret (qu'il s'agise de littérature ou de la « vraie vie ») et dans quel cas il l'empêche. En tout cas, la question de la relation entre « le » narratif et « la » théorie élargit encore la question du « dialogisme ».

On pourrait arrêter là l'exposé pour ouvrir le débat sur ce que peut être une « psychologie concrète ». J'ajoute, dans le désordre, quelques notes disjointes, qui me semblent, mais c'est au lecteur de le dire, éclairer la question.

4. NOTES DISJOINTES

4.1 TEMPS ET TEMPORALITÉS

La réflexion sur les chronotopes introduit une première considération sur la diversité des « temporalités » par rapport à l'unité irréversible du temps qui s'écoule.

On pourrait peut-être opposer deux aspects de la temporalité, tous deux distincts du temps continu et irréversible. D'un côté la façon dont un individu est temporel dans son style, son allure, ce qui le caractérise, qui fait qu'on le reconnaît. D'un autre côté l'hétérogénéité temporelle de chacun. On ne sait pas ce par quoi il faut commencer dans cette hétérogénéité. Il y a l'hétérogénéité temporelle selon les moments sociaux de la vie, les types d'activité (et d'abord veille ou sommeil).

Mais on pourrait s'interroger aussi sur le mixte du présent et de l'absent, avec le contraste de la mémoire non explicite dans la reconnaissance des objets, du monde, des partenaires et de la mémoire sous forme de souvenirs ; tout autant les modalités diverses de présence du futur, du possible, de l'impossible. Ou encore le contraste entre la durée de l'attente et le choc de l'irruption du réel inattendu. Ou encore l'enthousiasme pendant l'action et le retour réflexif : « J'ai été con. » Ou encore les relations opposées du monde « intérieur » et de la pratique. Quand le monde intérieur continue sous-jacent à la pratique (« Tu es toujours ailleurs » comme on dit à l'enfant distrait). Soit au contraire l'événement qu'est l'irruption : « Mais qu'est ce que je fais là ? »

Par parenthèse, bien évidemment, que l'on parle d'événement ou de drame, il ne s'agit pas de privilégier comme plus important (plus digne d'être raconté, c'est autre

chose) ce qui surgit que ce qui demeure. (Avec le danger d'un certain type de sociologie ou d'histoire sérieuse qui décide polémiquement, en dédaignant « l'anecdotique » de privilégier la grande durée par rapport à ce qui surgit.)

Tout ceci pris dans la grande temporalité de l'histoire individuelle prise elle-même dans la plus grande temporalité de l'histoire collective. Et les différentes perspectives se recoupent sans pouvoir vraiment se relier. De même qu'on va trouver des analogies qui permettent, dans une certaine mesure (laquelle exactement ?) de retrouver du « (un peu) pareil » dans le cours d'histoires différentes.

4.2 UNE ANECDOTE

J'ai eu pas mal d'étudiants tunisiens et je reçois sur internet un journal tunisien qui s'appelle, semble-t-il sans humour, *Leaders*. Le 15 janvier 2012, je vois ce titre : « Les anciens diplomates tunisiens : La Tunisie doit s'exprimer d'une seule voix et sa diplomatie être mise en œuvre par des professionnels ». Il y a l'aspect indéniablement comique ou à pleurer, c'est sans doute la même chose, du retour de ceux qui se sont tus momentanément. Il y a aussi, incidemment, la question du générique journalistique : il ne peut s'agir de la classe exhaustive de tous les anciens diplomates tunisiens. C'est un peu comme quand on dit après un vote : « Les Français ont décidé que… » ou « La France a décidé que… ». Nous savons bien que ce n'est pas un vrai ensemble. Faut-il ici se contenter du mécanisme linguistique ordinaire d'adaptation du sens des mots les uns aux autres ? Ou revenir sur le fait que ce « collectif » a, quand même, une réalité à travers l'institution ? Ou encore rappeler que le discours générique n'est qu'un moment d'un discours (ou d'une pratique) ? Et le discours peut préciser ensuite, par exemple : « Mais le niveau des abstentions est de plus en plus élevé. » Il ne s'agit pas tant de vérité ou d'erreur que de niveau d'approximation qui semble suffisant ou non à tel récepteur.

En tout cas, lire cette assertion a été pour moi un événement, un choc. Et en même temps, je la replace dans un champ théorique, celui qui me semble au centre de la

Critique de la raison dialectique de Sartre : une fois qu'il y a eu le déclencheur puis l'embrasement collectif de la « foule en fusion » ou du mouvement collectif, il y a le retour de la « sérialité » ou de l'ancien ordre des choses : ceux des fonctionnaires tsaristes qui n'avaient pas émigré sont devenus la colonne dorsale du pouvoir soviétique ou, en tout cas, ont contribué à son installation, comme les révolutionnaires sont devenus bureaucrates. Avec ici de nouveau la nécessité du travail des historiens : Comment s'est constituée la nouvelle classe dominante ? Ce qui, par parenthèse, suppose aussi la modification du concept de « classe », puisque la nouvelle classe dirigeante soviétique n'était pas « classe » au sens où les détenteurs des moyens de production formaient « classe ». N'y a-t-il pas là un sort commun des notions : devoir se modifier chaque fois qu'elles s'appliquent ? Il me semble qu'ici, on pourrait introduire un parallèle entre l'histoire individuelle et l'histoire globale. Avec le contraste entre l'irruption du nouveau et le retour à l'ordre, même si ce n'est pas de façon tout à fait identique. Il y aurait là une sorte de schème historique, réactualisé chaque fois de façon différente. De même que chacun de nous a, sans doute, une sorte de caractère stable, de « style récurrent » qui peut passer à l'arrière plan au moment de l'événement, rencontre ou catastrophe et réapparaître (un peu modifié ?) ensuite. Le danger du « diagnostic » étant évidemment de se contenter de cette généralité récurrente en négligeant la spécificité et en particulier les évolutions insensibles. Sans parler de la violence que peut constituer le jugement porté par le spécialiste.

4.3 « DIALOGISME », HÉTÉROGÉNÉITÉ DU « SUJET » ET « DOUBLE ENVELOPPEMENT »

Notre hétérogénéité, se croisant avec l'hétérogénéité des points de vue, amène une multitude d'ébauches, de perspectives, qui, à mon sens, ne peuvent renvoyer à un croisement de disciplines déjà constituées. Est-ce que les modalités de la solitude sont l'objet de la psychologie, de la

sociologie ou de… ? En tout cas, nous ne pouvons jamais décider de ce qui est plutôt spécifique et de ce qui est plutôt plus ou moins partagé. On est plutôt du côté des ressemblances, des airs de famille.

Ne pourrait-on pas partir ici des remarques de Vološinov sur la psychanalyse ? Mais plutôt que de supposer avec lui un déterminisme unilatéral selon lequel nos relations actuelles à l'autre (analyste ou tout aussi bien « interlocuteur ordinaire ») seraient la vérité du supposé « appareil psychique », ne faudrait-il pas parler de « double enveloppement » ? Ce serait la relation à l'analyste, ou en général aux autres, qui donne forme enveloppante aux relations sous-jacentes entre nos sens-forces intimes et nos essais pour nous les dire, sens-forces dont on ne sait jamais quelle représentation nous allons pouvoir nous en donner. Ce qui n'empêche pas que dans nos échanges, analytiques ou autres, puisse se développer une forme d'« autre conscience », éventuellement thérapeutique (c'est une autre question, qui nous entraîne vers un second pôle, celui de l'historicité). Mais n'y a-t-il pas « double enveloppement » dans la mesure où c'est en fonction de notre mode de perception, de la relation que nous avons à ce cadre objectif qu'il peut agir sur nous ?

Mais cette façon de vivre la situation est, elle-même, difficile à cerner. On pourrait parler de dialogue en nous entre ce qui surgit spontanément et ce qui peut être réflexion. Ou encore du dialogue jamais arrêté entre corps et dire ou entre ce que nous vivons, nos « fictions favorites » et la théorie personnelle que nous nous faisons, plus ou moins élaborée, de tout cela.

Il me semble, en tout cas, que c'est en fonction de l'entrecroisement de ces dialogues que l'on peut dire que l'on est en situation d'interprétation.

Si « dialogisme » a un sens, c'est bien parce que ce qui me semble évident peut être remis en cause, que « la raison » est processus de correction, ne saurait être possédée. Tout comme nous ne pouvons pas fixer absolument ce en quoi la science est « idéologique », si l'on veut « impure », par exemple dans le choix de ce à quoi elle s'intéresse et de ce qu'elle néglige.

C'est ainsi que chaque notion peut toujours être réinterrogée. Et d'abord *dialogisme,* trop gros mot. Certes, le sens du mot est clair dans le refus d'une pensée de la langue existant toute seule ou de la parole chez le seul parleur ou auteur. Et puis il y a massivement le dialogue entre ce qui est dit et le non-dit, puis le dialogue externe entre deux ou plusieurs interlocuteurs, avec toutes ses variétés, le dialogue avec des auteurs absents, avec les morts que nous avons connus aussi, les modalités de nos dialogues avec nous-mêmes, la relation entre les façons dont nos paroles, nos actes ou nos façons d'être sont reçues et dont nous imaginons cette réception, tout cela comporte sans doute des analogies, des correspondances, mais ce n'est pas purement et simplement du « dialogisme ». Ou encore, comme il serait déraisonnable de supposer que les hommes sont raisonnables par nature, on peut évoquer un « dialogisme de la raison » : celui qui fait que quelquefois, quand tout va bien, la raison surgit entre nous… Mais il n'y a pas de super-sujet pour dire que c'est bien là la rationalité.

Quand je serai arrivé à un nombre impair et premier de « figures du dialogue » (7 ou 11 ?), je serai content. Mais d'autres pensent assurément qu'il est plus rationnel de rechercher l'unité du concept…

Reste qu'il me semble, cela a été évoqué plus haut, que si quelque chose qu'on peut appeler « dialogisme » peut faire sens, c'est parce qu'il ya toujours un équilibre instable entre communauté (sans aucune communauté, il n'y aurait pas de dialogue possible) et hétérogénéité (on ne peut pas dialoguer si on répète tous la même chose). De même qu'il faut bien qu'en quelque façon, l'autre soit constitutif de nous, mais sans qu'on puisse en donner un modèle abstrait avant les figures concrètes que cela peut prendre. Certes, de fait, il existe des « dialogues de sourds » et des dialogues du trop de consensus, de l'auto-célébration du groupe, mais « on » a des raisons de ne pas appeler cela « dialogue »… Ce qui illustrerait par parenthèse qu'il y a un curieux dialogue entre « l'idée que nous nous faisons d'"un vrai dialogue" » et la réalité empirique des dialogues rencontrés…

4.4 RETOUR SUR « NARRATIONS » ET « NOTIONS »

4.4.1 ÉVÉNEMENT ET MODE DE RETENTISSEMENT, UN SOUVENIR

Même si la narration « réarrange » sans doute plus ou moins ce qui a été vécu, elle peut rester manifestation de l'événement comme de ce qui s'impose, même si on ne sait pas bien comment le penser. Ainsi je me souviens – il se peut que la mémoire arrange les choses – être allé communier (j'étais dans une école religieuse) alors que je n'avais pas fait ma première communion pour suivre une camarade aux longs cheveux blonds que j'admirais beaucoup et avoir été très surpris que l'hostie ne me fasse aucun effet. C'est cet étonnement qui me frappe. Certes, l'attente d'un effet « réel » était naïf. Mais j'imagine que chacun peut rapporter des souvenirs par exemple d'étonnement devant l'expérience de ne rien sentir à l'occasion d'un deuil ou d'être traversé d'idées parasites qui « n'ont rien à voir » pendant la cérémonie. Ou au contraire, chacun se souvient, sans doute, d'avoir été brusquement submergé par l'irruption d'une image ou d'une « idée ». Au lieu d'hypostasier « l'affectif », on pourrait se demander « quelles sont les conditions auxquelles communier "fait quelque chose" ? ». Mais surtout, il me semble qu'il y a dans ces souvenirs racontés un aspect irréductible au seul développement de notions, comme celle de « révélation ». Ne pourrait-on pas alors parler de « dialogue » entre expériences (ou « souvenirs d'expériences ») et notions ?

4.4.2 RACONTER LE MYTHE ET LE MODIFIER

Je prends ici l'exemple d'un film que j'ai vu récemment à la télévision : le film grec *Strella* (Panos H. Koutras, 2009) qui manifeste, me semble-t-il, ce que peut être la « reprise modification narrative » de ce qui est par ailleurs quelque chose comme un mythe-concept : l'interdit de l'inceste. Nous voyons le monde du point de vue d'un homme d'une

cinquantaine d'années qui sort de prison, va un peu au hasard, s'installe dans un hôtel médiocre et commence à rechercher un fils dont il n'a plus de nouvelles. Dans le couloir de cet hôtel, il est interpellé de la porte d'une chambre voisine par une femme dont l'aspect manifeste qu'il s'agit plutôt d'une transsexuelle. Dont on verra ensuite qu'elle est une chanteuse qui améliore ses revenus par un peu de prostitution. Ils font l'amour (la transexuelle révélant qu'elle est en cours de transformation, alliant des seins artificiels plantureux et un sexe d'homme si l'on peut dire résiduel). Le film devient alors expressément dialogue entre les points de vue alternés de l'un et de l'autre. Peu à peu amoureux l'un de l'autre, jusqu'à ce qu'apparaisse que le fils qu'il cherche n'est autre qu'« elle ». Je passe les événements. En tout cas, non seulement il y a des actes sexuels contraires à la « loi ». Mais aussi il/elle avoue que, justement pour retrouver son père, elle l'a suivi à sa sortie de prison. Elle voulait seulement entrer en contact avec lui. Mais la sexualité a fait son œuvre. Et puis l'exotopie de l'auteur, si l'on peut dire, amène une conclusion inattendue : une « fête de famille » avec la présence de quelques amies et amis heureux d'être ensemble autour du couple réconcilié du père et de son fils ou sa fille.

En dehors de la « performance » remarquable des deux acteurs principaux, tout cela pourrait être le pur objet d'une théorie de la possibilité du bonheur malgré la faute. Ou, encore, comme dans le mythe originel, la « fable » d'Œdipe, illuster la faute commise dans l'ignorance, puis le moment de la révélation. Mais il y a bien là trois formes différentes de dialogue (qu'on réunira ou non, peu importe, sous le nom de « dialogisme ») : la relation de l'auteur à la tradition du mythe tragique grec qu'il reprend-modifie, la variété des éclairages du « drame » par les perspectives prises alternativement par les deux héros et puis les différentes façons dont un tel récit (ou telle image ou tel événement ou parole) résonnent en nous. Avec justement pour revenir au premier Bakhtine l'irréductibilité des types d'existence. Dans la vie morale effective, il se serait agi d'un problème sans doute dramatique. Du point

de vue de la « science sociologique » on pourrait parler de l'évocation d'un sous-ensemble de société : la communauté des transsexuels qui font « les folles » dans la plus grande bonne humeur. Ici, il y a contrairement à la tradition dramatique, la transformation inattendue en un *happy end*, dans la « bonne humeur » enveloppante de l'œuvre, qui peut montrer, donner à penser dans la fiction sans se préoccuper du vraisemblable. En même temps qu'on joue avec l'image de la fatalité pour la transgresser allègrement.

Mais surtout cette œuvre « marginale » manifeste pour moi combien le monde culturel et en particulier celui de la fiction est constitutionnellement tissé d'une hétérogénéité, en quelque sorte multipliée par rapport à celle de la réalité au sens strict.

4.5 CONSIDÉRATIONS MULTIPLES SUR LA NARRATION ET L'HÉTÉROGÉNÉITÉ

Ainsi peut-on se demander si l'élaboration culturelle, celle des œuvres, mais aussi celle de notre vie vigile n'obéissent pas à une logique homologue à celle que Freud a proposée pour les rêves. Non la dichotomie violente contenu manifeste que dit le rêveur, contenu latent qu'élabore l'analyste. Mais de même qu'il y a dans le rêve des restes diurnes, il y a dans la vie vigile des événements, des rencontres des hommes, des femmes, etc. Et chacune de ces réalités rencontrées est immédiatement réélaborée par nos façons de percevoir, nos attentes, nos refus, tout ce qui vient d'autre chose que de la réalité même rencontrée. Bref un complexe hétérogène de soucis, d'habitudes, de raisons de s'approcher ou de s'éloigner, comme on peut voir un même paysage différemment selon le point où on est. Nous ne sommes pas en survol par rapport à nos variations de « point de vue ». Nous y sommes pris. Ou encore, il n'y a pas de « point de vue » (s'il faut garder la quasi-métaphore du « point de vue ») sans « mouvement », rapide ou lent, dont nous pouvons plus ou moins prendre conscience. En ajoutant qu'aussi bien pour le « point de vue » que pour le « mouvement » nous les percevons

davantage sur les objets, les personnes, les situations auxquels nous nous rapportons que par un examen de notre façon même de voir.

On pourrait rappeler à cet égard que notre façon de penser, de réagir, se caractérise sans doute par le fait que les différentes dimensions, celle du faire, celle du ressentir, celle du dire, peuvent ou non s'accorder ou entrer en conflit, mais jamais être identiques. Il me semble qu'on retrouve ici quelque chose qui ressemble à ce que présentait Bakhtine, sauf que l'accent est peut-être davantage mis sur le jeu perpétuel entre ces façons d'être. Cela dans le rapport à d'autres hétérogénéités fondamentales, et d'abord celle du présent et des différents types d'absence. D'autant que l'hétérogénéité propre à un sujet se multiplie en quelque sorte avec les autres sources d'hétérogénéité : celle des groupes contrastés auxquels nous appartenons ou nous opposons, celle des moments de la vie, celle des sociétés distinctes dans l'espace ou dans le temps. Et l'on pourrait en quelque sorte multiplier cette hétérogénéité par celle qui se manifeste sans cesse dans les modalités de nos façons de saisir cette complexité d'autrui (ou d'un groupe d'autres).

En même temps « la vie n'est pas forcément compliquée » quelle que soit l'hétérogénéité, il n'est pas nécessaire que nous comprenions parfaitement le sens d'un geste, d'une parole ou d'une action de l'autre pour savoir réagir (relativement) adéquatement. Et il nous arrive de nous « comporter simplement » (!). Après tout (je l'ai déjà évoqué), l'*infans* ne connaît pas ce qui fait que ses parents se comportent de telle ou telle façon. Cependant, il est précocement capable, le plus souvent, de distinguer quand une menace est faite pour de vrai et pour de rire ou jusqu'où il peut aller trop loin dans la provocation. Il y a là un savoir-être qui a peu de rapports avec un savoir explicite. De même que nous ne savons pas ce que c'est que « comprendre parfaitement » et que nous n'en avons pas besoin, nous ne savons pas ce que c'est qu'expliquer complètement (et nous n'en avons pas davantage besoin). Certes, un savoir plus ou moins savant peut s'intégrer à

notre « monde vécu ». À tel moment nous nous demanderons si un tremblement renvoie à de la fatigue, de l'émotion, un excès de café, un trouble physiologique naissant. Nous pouvons éventuellement aller consulter un neurologue. Et ces explications banales ou savantes ne suffisent pas à rendre compte de la façon dont nous vivons ce tremblement dans l'anxiété, en le négligeant ou… Nous ne pouvons en tout cas pas séparer absolument un niveau homogène de l'expérience vécue distinct de celui de la science-technique (comme l'illustre le rôle de l'investigation médicale ou des changements des médias dans notre vie la plus courante). Tout comme le « monde intérieur » du ressenti n'est pas forcément séparé de nos façons d'être ou d'agir dans le « monde commun ». Ou comme tel ou tel discours religieux, politique ou scientifique, tout comme les paroles d'amour, de prescription ou de mépris que nous avons reçues ou que nous recevons dans le mixte, l'objet hétérogène qu'on va peut-être appeler à la suite de Vološinov « idéologie du quotidien ».

Et puis tout cela se fait dans le temps et dans la variation / permanence. De ce point de vue le discours de l'individu et sur l'individu ne peut qu'être narratif. Même s'il est évident que l'effort de Politzer est resté programmatique, son essai de distinguer le récit du drame individuel du recours à une science légale intemporelle reste légitime à mes yeux. Mais en même temps les situations se répètent partiellement. D'où le conflit : soit on isole des généralités et on en fait des forces agissantes, soit on court le danger de ne considérer que la spécificité de telle vie ou de telle histoire. La question serait peut-être de se demander dans quelle mesure les notions aident ou pas à saisir le sens d'une histoire ou aboutissent à lui faire violence. Mais cela dépend sans doute de notre mode de compréhension. Certains « aiment bien » s'étayer sur des notions, d'autres préfèrent raconter …

4.6 QUE DIRE ALORS SUR « PSYCHOLOGIE(S) » ?

Il me semble qu'il serait déraisonnable de vouloir trouver une réponse unifiée. Il y a forcément tension-distance-conflit (encore une fois je préfère éviter le terme trop logique et aussi à trop lourd passé de « contradiction ») entre ce qui s'efforce d'être science, ce qui est pratique de la relation à l'autre, éclairage narratif de la vie de quelqu'un qui se raconte lui-même. Il me semble qu'on peut éviter le fantasme du *Brave New World*, celui du moment où tout pourrait être résolu par une science pratique de la bonne gestion. Avec au contraire, tout ce qui ne peut s'éclairer que sur un mode qu'on pourrait appeler « littéraire » ou quasi littéraire : l'entretien avec un autre ou l'entretien avec soi à partir du récit de soi (la confession) ou la narration d'un autre.

En tout cas, un aspect des « sciences humaines » semble être que celui qui écrit (pense ?) est toujours impliqué dans ce qu'il écrit, quels que soient ses efforts méritoires vers l'objectivité, si l'on veut la décentration.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Je présente ici quelques indications bibliographiques « directes » et « indirectes ». Les indications de lecture directement liées aux thèmes abordés ne me semblent pas poser problème (sauf celui de leurs lacunes, en particulier de la limitation presque absolue à la « francographie »). L'autre partie est tout à fait partielle, rapporte seulement des rencontres que j'ai pu faire, les aléas de ma culture.

1. INDICATIONS « DIRECTES »

ARCHAIMBAULT Sylvie, « Aperception et dialogue chez Lev Jakubinskij (1892-1945) », *Revue d'histoire des sciences humaines 21* (2009), p. 69-82.

BAKHTINE Mikhaïl, *Pour une philosophie de l'acte* (1986), écrit en 1920-1924, tr. fr. Lausanne, L'Âge d'homme, 2003.

BAKHTINE Mikhaïl, *Problèmes de la poétique de Dostoïevski* (1929), tr. fr. Lausanne, L'Âge d'homme, 1970.

BAKHTINE Mikhaïl, *Esthétique de la création verbale* (1979), écrit dans les années 1920, tr. fr. Paris, Gallimard, 1984.

BAKHTINE Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, tr. fr. Paris, Gallimard, 1978.

BRONCKART Jean-Paul et BOTA Cristian, *Bakhtine démasqué, histoire d'un menteur, d'une escroquerie et d'un délire collectif*, Genève et Paris, Droz, 2011.

GARDIN Bernard, « Volochinov ou Bakhtine ? », *La Pensée,* n° 197, 1978, repris dans *Langage et luttes sociales*, Limoges, Lambert-Lucas, 2005, p. 69-85.

IVANOVA Irina, « Le dialogue dans la linguistique soviétique des années 1920-1930 », dans P. Sériot (éd.), *Le discours sur la langue en URSS à l'époque stalinienne (épistémologie, philosophie, idéologie), Cahiers de l'ILSL,* n° 14, 2003, p. 157-182.

IVANOVA Irina, *Lev Jakubinskij, une linguistique de la parole (URSS, années 1920-1930)*, Limoges, Lambert-Lucas, 2012, en part. p. 13-54, « Préface » et « Présentation de "Sur la parole dialogale (1923)" ».

MEDVEDEV Pavel (Cercle de Bakhtine) [*sic*], *La Méthode formelle en littérature, Introduction à une poétique sociologique*, édition critique et traduction de Bénédicte Vauthier et Roger Comtet, postface de Youri Medvedev, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2008.

SÉRIOT Patrick, « Si Vico avait lu Engels, il s'appellerait Nicolas Marr », dans P. Sériot (éd.), *Un paradigme perdu, la linguistique mariste*, *Cahiers de l'ILSL*, n° 20, 2005.

SÉRIOT Patrick, Préface « Voloshinov, la philosophie de l'enthymème et la double nature du signe » à V. N. Vološinov, *Marxisme et philosophie du langage*, Limoges, Lambert-Lucas, 2010, p. 13-109.

TODOROV Tzvetan, *Mikhail Bakhtine, le principe dialogique suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine*, Paris, Seuil, 1981.

TYLKOWSKI Inna, *Vološinov en contexte – Essai d'épistémologie historique*, Limoges, Lambert-Lucas, 2012.

VOLOŠINOV Valentin N., « Le discours dans la vie et le discours dans la poésie, contribution à une poétique sociologique », *Zvevda* [L'Étoile] n° 6, 1926 (trad. dans Todorov 1981).

VOLOŠINOV Valentin N., publié sous le seul nom de Mikhaïl Bakhtine, *Le Freudisme, essai critique* (1927), tr. fr. Lausanne, L'Âge d'homme, 1980.

VOLOCHINOV Valentin N. (publié sous le nom de Mikhail Bakhtine, le nom de V. N. Volochinov en-dessous entre parenthèses), *Le Marxisme et la philosophie du langage, essai d'application de la méthode sociologique en linguistique* (1929, 1930), tr. fr. Marina Yaguello, préface de Roman Jakobson, Paris, Minuit, 1977.

VOLOŠINOV Valentin N., *Marxisme et philosophie du langage, Les problèmes fondamentaux de la méthode sociologique dans la science du langage*, édition bilingue russe / français établie par Inna Tylkowski, tr. fr. Inna Tylkowski et Patrick Sériot, Limoges, Lambert-Lucas, 2010.

VYGOTSKI Lev S., *Psychologie de l'art* (1925), tr. fr. Paris, La Dispute, 2005.

VYGOTSKI Lev S., *Leçons de psychologie* (1932), tr. fr. Paris, La Dispute, 2011.

ZENKINE Serge, c. r. de J.-P. Bronckart et C. Bota, *Bakhtine démasqué…*, *Cahiers du monde russe*, n° 52-4, 2011.

2. INDICATIONS INDIRECTES

BAZIN Jean, *Des clous dans la Joconde, l'anthropologie autrement*, Toulouse, Anacharsis, 2008.

BUBER Martin, *Je et tu* (1935), tr. fr. Paris, Aubier-Montaigne, 1992.

BLUMENBERG Hans, *Description de l'homme* (2006), tr. fr. Paris, Éd. du Cerf, 2011.

ELIAS Norbert, *Au-delà de Freud, sociologie, psychologie, psychanalyse*, postface de Bernard Lahire, Paris, La Découverte, 2010.

GUILHAUMOU Jacques et SCHEPENS Philippe, *Matériaux philosophiques pour l'analyse du discours*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2011.

JAUSS Hans-Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard 1978.

JAUSS Hans-Robert, *Pour une herméneutique littéraire,* Paris, Gallimard, 1988.

LAHIRE Bernard, *La culture des individus, dissonances culturelles et distinction de soi,* Paris, La Découverte, 2004.

LEFEBVRE Henri, *La Somme et le reste*, Paris, La Nef, 1959, 4e éd. Paris, Anthropos, 2009.

LEFEBVRE Henri, *La Vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, 1968.

POLITZER Georges, *Critique des fondements de la psychologie* (1928), Paris, Puf, 1968.

POLITZER Georges, *Écrits 2, Les Fondements de la psychologie*, Paris, Éditions sociales, 1969.

SARTRE Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.

SCHELER Max, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs* (1916), tr. fr. Paris, Gallimard, 1955.

SIMMEL Georg, *Le Conflit*, tr. fr. Paris, Circé, 1992.

TABLE DES MATIÈRES

NOTE PRÉALABLE 9

1. L'« AUCTORIALITÉ » RESPECTIVE DE BAKHTINE, MEDVEDEV ET VOLOŠINOV

1.1 La construction du « mythe » 17

1.2 Quelques données factuelles sur la vie culturelle en URSS dans les années vingt 20

1.3 Des relations « étranges » de Bakhtine à la vérité factuelle 24

1.4 Sur l'« auctorialité » 25

2. QUELLE(S) LECTURE(S) ?

2.1 Lectures de Vološinov 35

2.1.1 « Le discours dans la vie et le discours dans la poésie » 36

2.1.2 *Le Marxisme et la philosophie du langage* 42

2.1.2.1 Les « faits idéologiques » et leur contexte 43

2.1.2.2 « Psychologie » ou « sémiologie » ? 44

2.1.2.3 L'idéologie de la vie quotidienne 49

2.1.2.4 Le rôle constitutif de la « langue étrangère » 50

2.1.2.5 Une théorie générale du rapport de l'individu et de la société ? 52

2.1.2.6 Le langage de l'autre et la littérature 54

2.1.3 *Le Freudisme* 56

2.1.4 Retour rapide sur la lecture critique de *Marxisme et philosophie du langage* par P. Sériot 62

2.2 Medvedev 65

2.2.1 *La Méthode formelle en littérature* 65

2.2.2 « Forme » et « contenu », « fable » et « sujet » 69

2.3 Excursus : « contenu » et « forme » dans *La Psychologie de l'art* de Vygotski 72

2.4 Quelques textes de Baktine 76

2.4.1 *Pour une philosophie de l'acte* 77

2.4.2 *Esthétique et théorie du roman* 86

2.4.3 *Esthétique de la création verbale* 97

2.4.3.1 L'auteur et le héros 98

2.4.3.2 « Le tout spatial du héros » 102

2.4.3.3 « Le tout temporel du héros » 103

2.4.4 *Problèmes de la poétique de Dostoïevski* 108

2.5 Conclusions ou « remarques ouvrantes » 110

2.5.1 Retour rapide sur la lecture des auteurs évoqués 111

2.5.2 Sociologie, déterminisme social ou… ? 113

2.5.3 Sociologie et psychologie 115

2.5.4 Retour sur l'hétérogénéité comme arrière-fond du dialogisme 116

2.5.4.1 Hétérogénéité, mais quelle hétérogénéité ? .. 117

2.5.4.2 Pensée, signe, langage 119

2.5.4.3 Quelques remarques partiellement conclusives 120

1. Pensée et champ 121

2. Pensée, sens et « force » 122

3. Pensées, pratiques et genres 125

4. Remarques sur nous, nos « ancêtres » et, un peu, sur ma/notre situation 125

3. RETOUR SUR « PSYCHOLOGIE CONCRÈTE »

3.1 Pour commencer : une (trop longue ? trop brève ?) introduction sur ma/notre situation 127

3.2 Quelques questions, d'abord sur « communauté » et « différence » 129

3.2.1 Parcours autour de quelques notions 131

3.2.1.1 Langage ? 135

3.2.1.2 « Arrière-fond », « contexte », « champ » et « valeurs » 137

3.2.1.3 Retour sur « style » comme façon de manifester notre rapport au monde et à nous-mêmes 139

3.2.1.4 « Concret » et « événement » 141

3.2.1.5 Retour sur « dialogue » 141

3.2.1.6 Littérature et « psychologie » 142

3.2.2 Un double retour sur « narrativité » et « retour réflexif » 144

3.2.3 Une parenthèse : dans quelle mesure le « savoir savant » aide-t-il (ou pas) la compréhension ? Un dernier mot sur la lecture littéraire 145

4. NOTES DISJOINTES

4.1 Temps et temporalités 147

4.2 Une anecdote 148

4.3 « Dialogisme », hétérogénéité du « sujet » et « double enveloppement » 149

4.4 Retour sur « narrations » et « notions » 152

4.4.1 Événement et mode de retentissement, un souvenir 152

4.4.2 Raconter le mythe et le modifier 152

4.5 Considérations multiples sur la narration et l'hétérogénéité 154

4.6 Que dire alors sur « psychologie(s) » ? 157

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES 159