Barthes, l'histoire, les historiens

Hessam Noghrehchi

▶ **To cite this version:**

Hessam Noghrehchi. Barthes, l'histoire, les historiens. Littératures. Université Sorbonne Paris Cité, 2017. Français. NNT : 2017USPCA130 . tel-01946372

HAL Id: tel-01946372
https://theses.hal.science/tel-01946372

Submitted on 6 Dec 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Sorbonne Paris Cité

Université Sorbonne-Nouvelle Paris 3

ED 120 Littérature française et comparée

CERC - Centre d'études et de recherches comparatistes - EA 172

Barthes, l'histoire, les historiens

Thèse de doctorat en littérature générale et comparée

Présentée et soutenue par

Hessam Noghrehchi

Le 5 décembre 2017

Directrice de thèse : Mme Tiphaine Samoyault

Jury :

M. Patrick Boucheron, Professeur au Collège de France

M. Éric Marty, Professeur à l'Université Paris Diderot-Paris 7

M. Philippe Roger, Directeur d'études à l'EHESS

Mme Tiphaine Samoyault, Professeure à l'Université Sorbonne-Nouvelle-Paris 3

Résumé : Entre Roland Barthes et les historiens de l'école des Annales un lien de solidarité se crée au fil des années, suscitant d'importants enjeux intellectuels. Barthes essaie de renouveler l'histoire et la théorie littéraire en s'appuyant sur l'idée de l'histoire des mentalités et la théorie de la « longue durée » de Fernand Braudel. Parallèlement il souhaite situer sa sémiologie au croisement des sciences humaines : la sémiologie interroge le rapport des sciences au signe, elle s'enrichit en même temps de leurs apports et se déplace toujours en étant attentive à leurs nouvelles inquiétudes. La sémiologie et l'histoire sont fortement liées dans la pensée de Barthes, car le sens est un produit de l'histoire. En essayant de mettre en évidence la dimension historique de la pensée barthésienne nous souhaitons d'un côté questionner le développement possible de la recherche interdisciplinaire, et de l'autre, démontrer la puissance, encore aujourd'hui originale, d'une théorie historique de lecture, telle qu'on peut la déduire de l'œuvre de Barthes.

Mots clés : Barthes, histoire, les Annales, interdisciplinarité.

Abstract: Roland Barthes and the historians of the Annales School formed a bond of solidarity over the course of many years, raising major intellectual issues. Barthes tried to renew history and literary theory, relying in part on the idea of the history of mentalities and Fernand Braudel's theory of the "longue durée". At the same time, he wished to situate his semiology at the crossroads of human sciences: semiology interrogates the relation of the sciences to the sign, while simultaneously enriching their contributions and always working with an attentiveness to their new anxieties. Semiology and history are strongly linked in Barthes' thought because meaning is a product of history. In attempting to highlight the historical dimension of Barthesian thought we wish to question the possible development of interdisciplinary research, while at the same time demonstrating the power, still strikingly original today, of a historical theory of reading, one that can be deduced from the work of Barthes.

Key Words*:* Barthes, history, Annales, interdisciplinarity.

Remerciements

Tiphaine Samoyault a fait confiance à mon projet sans me connaître. Son extrême générosité, sa bienveillance, ainsi que son regard perspicace et ses remarques précises m'ont accompagné tout au long de ce travail. Elle s'est toujours montrée disponible pour me guider dans ma recherche. Les formules de remerciement ne suffisent pas pour exprimer toute ma gratitude.

Ma formation intellectuelle doit beaucoup à l'enseignement de Catherine Perret. Je souhaite lui adresser mes remerciements les plus sincères.

Philippe et Geneviève Joutard m'ont véritablement soutenu pendant les dernières années. Philippe Joutard a eu l'extrême obligeance de lire une grande partie de mon travail et de me faire part de ses précieuses remarques. Je leur adresse ici toute mon amitié et ma gratitude.

Je remercie vivement Emmanuel Le Roy Ladurie, Jean-Pierre et Lucile Richard et Françoise Gaillard ont eu la gentillesse de m'accorder des rendez-vous pour me raconter leurs souvenirs de Barthes, et de ses rencontres avec les historiens.

Ma rencontre avec le milieu de la recherche sur Roland Barthes est particulièrement marquée par Éric Marty et ses séminaires à l'Université Paris-Diderot. Je souhaite lui adresser toute ma gratitude.

Des collaborations avec Claude Coste m'ont beaucoup appris pendant les dernières années. L'amitié de Jacqueline Guitard était sans faille.

Brigitte Mazon m'a guidé dans mes recherches, dans les archives de l'EHESS. Je lui adresse mes sincères remerciements.

Être lu par Cécile Raulet est un bonheur. Sans sa présence rassurante, ses relectures, ses conseils, ses objections, ses encouragements et son érudition jouissive, j'aurais difficilement pu finir ce travail de la même manière. Je souhaite la remercier du fond de mon cœur.

Cette thèse a été écrite dans la joie et le bonheur, grâce à la présence amicale d'une génération de doctorants barthésiens : Francesca Mambelli qui peut vous donner une idée bouleversante quand vous êtes perdus, tous les deux, sur le vélo et qu'un camion risque de vous écraser, Adrien Chassain qui montre sa générosité surtout lorsqu'il pense l'avoir cachée. Fanny Lorent rend joyeux, même quand elle ne l'est pas elle-même, Mathieu Messager peut glisser sur un sujet personnel au milieu d'une conversation sérieuse, Charles Coustille sait consoler en montrant la banalité de votre souffrance.

Ana Delia Rogobete fut la première avec qui j'ai partagé ma passion pour Barthes. Sa parole est saisissante, sa présence irremplaçable.

En dehors du cercle des barthésiens beaucoup d'autres amis m'ont accompagné dans cette aventure. Ana Ferreira Adao et Alice Carré m'ont fait sentir qu'à Paris je pouvais avoir une famille. André Bayrou a toujours fait preuve de la pureté d'âme, Ons Trabelsi, Manel Belhadjali et Hiba Abid m'ont soutenu dans des moments de détresse. Éva Avian et Marjorie Verley m'ont aidé avec leurs relectures. Je remercie également Abed Kannor, Andrea Bochetti, et Eugene Brennan pour les conversations passionnantes qui ont enrichi ce travail. Mehran Kordi pour ses dépannages informatiques. Et enfin je tiens à remercier Sarra Grira sans aucune raison.

J'adresse mes remerciements à M. Wanjberg, le proviseur du collège Sévigné pour les deux jours de congé accordés à la fin de la rédaction.

Le soutien de mes parents, de ma sœur a été essentiel.

Abréviation employées

OC : BARTHES, Roland, *Œuvres Complètes*, nouvelle édition revue, corrigée et présentée par Éric Marty, Tome I-V, Paris, Seuil, 2002.

DZE : Le Degré zéro de l'écriture, 1953 (*OCI,* pp. 169-225)

MY : Mythologies, 1963 (*OCI,* pp. 671-870)

SR : Sur Racine, 1963 (*OCII,* pp. 269-528)

EC : Essais critiques, 1964 (*OCII,* pp. 269-528)

ES : Éléments de sémiologie, 1965 (*OCII,* pp. 631-707)

CV : Critique et vérité, 1966 (*OCII,* pp. 757-801)

SM : Système de la mode, 1967 (*OCII,* pp. 895-1235)

ES : L'Empire des signes, 1970 (*OCIII,* pp. 347-444)

SFL : Sade, Fourrier, Loyola, 1971 (*OCIII,* pp. 699-868)

NEC : Nouveaux essais critiques, 1972 (*OCIV,* pp. 23-121)

PdT : Le Plaisir du texte, 1973 (*OCIV,* pp. 217-264)

RB: Roland Barthes par Roland Barthes, 1975 (*OCIV,* pp. 575-771)

FDA : Fragments d'un discours amoureux, 1977 (*OCV,* pp. 25-296)

CC : La Chambre claire, 1980 (*OCV,* pp. 785-892)

- Cours et séminaires (sous la direction d'Éric Marty)

CVE : Comment vivre ensemble : Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens, cours et séminaires au Collège de France (1976-1977), annoté et présenté par Claude Coste, Paris, Seuil / Imec, coll. « Traces écrites », 2002.

Le Neutre, Notes de cours au Collège de France (1977-1978), annoté et présenté par Thomas Clerc, Paris, Seuil / Imec, coll. « Traces écrites », 2002.

Le Discours amoureux. Séminaire à l'École Pratique des Hautes Études (1974-1976) *suivi de Fragments d'un discours amoureux (pages inédites)*, avant-propos d'Éric Marty, présentation et édition de Claude Coste, Paris, Seuil, coll. « Traces écrites », 2007.

Le Lexique d'auteur. Séminaire à l'École Pratique des Hautes Études (1973-1974) *suivi de fragments inédits de Roland Barthes par Roland Barthes,* avant-propos d'Éric Marty, présentation et édition d'Anne Herschberg Pierrot, Paris, Seuil, coll. « Traces écrites », 2010.

Sarrasine de Balzac : Sarrasine de Balzac : Séminaire à l'École Pratique des Hautes Études (1967-1969), établi et annoté par Claude Coste et Andy Stafford, Paris, Seuil, coll. « Traces écrites », 2011.

PdR : La Préparation du roman. Cours au Collège de France (1978-1979 et 1979-1980), annoté par Nathalie Léger, Paris, Editions du Seuil, 2015.

« …c'est vrai qu'il y a eu, au cours des années cinquante, une façon de se dégager, de se démarquer d'une certaine manière de faire l'histoire sans pour autant nier l'histoire, refuser l'histoire, critiquer les historiens, mais pour écrire l'histoire autrement. Regardez Barthes, il est un historien à mon sens. Seulement il ne fait pas l'histoire comme on l'avait fait jusqu'à présent. Cela a été éprouvé comme refus d'histoire. » (Michel Foucault, « La scène de la philosophie » interview 1978, in *Dits et écrits* t. II, p. 580)

Introduction générale

À l'époque de Tahmasp 1er, roi Séfévides du XVIe siècle, un certain Hedayatollâh, poète satirique, propose un pari au roi: il s'engage à pasticher parfaitement les cinq livres de Nézâmi – grand poète du XIIe siècle connu pour ses romances en versifiées –, sans qu'aucun des vers n'ait de sens. Le roi accepte le pari et en détermine les termes : pour chaque vers insignifiant, il donnera une pièce de monnaie, et pour chaque vers qui aura du sens on cassera une dent au poète. Ce dernier finit le travail et l'apporte à la cour ; les experts l'examinent. Ils y trouvent trois vers significatifs : on casse trois dents à Hedayatollâh, et lui donne ce que l'on lui doit pour le reste.

Le sens est têtu ; même le plus grand effort pour l'éviter, au risque de perdre ses dents, n'est pas nécessairement couronné de succès : il advient, qu'on le veuille ou non. Ce lieu où le sens advient malgré notre volonté est le champ privilégié de la sémiologie telle que Roland Barthes la conçoit. C'est aussi à cet endroit que la sémiologie croise les autres sciences humaines et entre en dialogue avec elles. De fait, la production inconsciente, automatique ou « parasitaire » du sens peut notamment intéresser la sociologie, la psychanalyse et l'histoire. En ce qui concerne la critique littéraire, le différend qui oppose Barthes aux critiques traditionnalistes est fondé précisément sur cette question.

Dans la pratique barthésienne, la littérature présente un double rapport à la production inconsciente du sens : elle s'en sert comme matériau, la décrit, l'analyse, mais à son tour elle produit un niveau supplémentaire de sens qui dépasse la conscience de l'auteur. Si la sémiologie, telle que Barthes l'envisage en se refusant de plus en plus à l'imaginer comme une « science positive », se dirige résolument vers la littérature au point de se confondre avec cette dernière, la raison en est à chercher dans la particularité de la place que le sens peut trouver dans le texte littéraire. Alors la sémiologie devient une littérature qui parle, de la littérature, de la langue, du monde et des autres sciences.

1) Littérature et sciences humaines : dialogue unilatéral

Un problème surgit d'emblée : si les sciences humaines sont habituées à prendre la littérature pour objet ou document et à l'utiliser à toute fin utile, elles sont en revanche beaucoup moins disposées à devenir objet pour la littérature, à lui permettre de prendre la parole à leurs propos. Certes, beaucoup d'études existent sur l'écriture de l'histoire. C'est une particularité de la discipline historique que de se prêter à différentes formes d'analyses de son écriture. Ces

études ont été néanmoins majoritairement menées par les philosophes et les historiens eux-mêmes, rarement la littérature s'est occupée de cette question. La relation entre la littérature et les sciences humaines, d'ailleurs, ne se limite pas à une question de « style » ou d'écriture.

La discipline littéraire tient une place spéciale parmi les sciences humaines : elle peut dire plus librement ce qu'elle veut, car sa parole n'est jamais prise au sérieux, contrairement à la parole de la « science ». Cette position est elle-même historique, elle date de l'avènement du positivisme et de la bataille entre les humanités et les nouvelles sciences humaines. Mais elle porte parallèlement en elle le signe d'une autre difficulté : le partage disciplinaire des sciences humaines et la spécialisation accrue de chaque discipline, empêchent, malgré tous nos efforts, la communication interdisciplinaire. Chaque discipline se fait souvent une idée périmée de l'activité de ses voisines. Que l'on pense à l'histoire littéraire à l'époque de Barthes et la conception historiographique qui y prévalait : on aperçoit rapidement que les historiens de la littérature avaient complètement ignoré la pratique et la pensée historiques du XX^{e} siècle et se servaient encore, sans inquiétude, des principes de l'école dite « méthodique ».

Ces deux problèmes sont au cœur de la sémiologie barthésienne, qui essaie de faire de la production du sens dans les écrits des autres sciences humaines un objet pour le sémiologue, ainsi que de rendre possible l'échange interdisciplinaire à partir de la question de signification. D'emblée, Barthes inscrit sa sémiologie parmi les sciences humaines et à l'intersection de celles-ci. Il accorde une place privilégiée à l'histoire et cela pour deux raisons. D'abord sa passion pour Michelet – l'unique auteur sur lequel Barthes ait accompli un long et systématique travail d'érudition –, exige de reprendre à nouveau frais la question de l'histoire. Cette passion deviendra, nous le verrons, l'un des moteurs des rencontres décisives de Barthes avec les historiens de l'école des Annales[1]. Car aimer Michelet n'est pas une simple question de goût, cela indique une manière de comprendre l'histoire et d'envisager la science, ainsi qu'un rapport particulier à la raison telle qu'elle doit intervenir dans les études sur l'homme. Mais au-delà de cet amour, il y a chez Barthes une pensée proprement historique et délibérément historiciste. Ce qu'il affirme en s'appuyant sur Brecht : l'histoire doit devenir une exigence de la pensée.

[1] Pour distinguer l'école de la revue nous réserverons l'emploi de l'italique à la revue des *Annales.*

2) La place de l'histoire

Curieusement, le rapport de Barthes à l'histoire a souvent été ignoré, et parfois même très mal compris. Une idée reçue, dès les années 1960, produit un amalgame de toutes les figures du mouvement « structuraliste » et fait du structuralisme un ennemi de l'histoire. Dès lors, nous rencontrons des affirmations péremptoires au sujet de « l'abandon de l'histoire » par Barthes. On cherchait dans ses écrits, sinon une histoire linéaire et « événementielle » telle qu'un Seignobos l'écrivait, du moins une vision sartrienne et marxiste de l'Histoire ; on ne la trouvait pas, et pour cause : c'était du côté des Annales que Barthes cherchait ses inspirations historiographiques.

Faire de l'histoire une exigence de la pensée implique, chez Barthes comme chez Brecht, un questionnement politique permanent, parfois indirect mais toujours essentiel, qui explique les choix artistiques ou « scientifiques ». C'est cette place de l'histoire dans la pensée de Barthes et la force politique qu'elle y apporte que nous essaierons ici de traiter.

Le présent travail a tendance à s'inscrire simultanément dans deux mouvements de recherche : d'un côté, le renouvellement des études barthésiennes, entamé par la publication des *Œuvres Complètes* par Éric Marty, et continué par la parution des séminaires de Barthes à la VI^{e} section de l'EPHE et au Collège de France, la nouvelle biographie de Barthes par Tiphaine Samoyault exploitant pour la première fois les archives inédites, ainsi que la publication de certains articles inédits et des lettres de Barthes, toujours par les soins d'Éric Marty, dans l'*Album.* Les événements organisés lors du centenaire de Barthes pendant l'année 2015 ont aussi largement contribué à ce renouvellement. Cette célébration a notamment permis à une nouvelle génération de chercheurs barthésiens de faire connaissance et de découvrir, non sans une agréable surprise, une certaine proximité dans leur manière d'interroger l'œuvre de Barthes et dans leurs méthodes de travail. Cet « effet de génération » est à assumer pleinement ; il s'explique historiquement, car, comme le montre Lucien Febvre, les questions que nous posons, notre manière de lire le texte et nos choix de références sont aussi des phénomènes historiques liés à la « mentalité » d'une époque. La rencontre de doctorants qui travaillent, dans des pays et des continents différents, sur la pensée de Roland Barthes est un témoignage rassurant de son « actualité », parfois négligée au cours des dernières années.

De l'autre côté et parallèlement, l'historiographie entre dans une phase nouvelle de sa relation avec la littérature. Après une période marquée par la tendance des historiens à affirmer une différence essentielle entre le récit historique et le texte littéraire, la scientificité de la

discipline historique et sa capacité à exprimer la « vérité », l'histoire reprend depuis quelques années le dialogue avec la littérature. Le numéro des *Annales,* consacré aux « savoirs de la littérature[2] » l'atteste. François Hartog revient sur la question de la rhétorique et sa parenté avec l'histoire[3]. Patrick Boucheron emploie délibérément des notions empruntées à la théorie littéraire dans ses cours au Collège de France et tente de plusieurs manières de penser l'écriture de l'histoire et le lien qu'elle entretient avec la littérature. Ivan Jablonka analyse de son côté cette même question dans *L'histoire est une littérature contemporaine*[4]. Du côté des philosophes, Jacques Rancière poursuit la réflexion qu'il avait engagée en 1992 en publiant *Les noms de l'histoire*[5].

Parallèlement, toujours au sein de la discipline historique, nous observons un retour de Lucien Febvre. Après avoir été tenu à l'écart pendant quelques décennies, le cofondateur des *Annales* est remis sur le devant de la scène historiographique. La création de l'*Association pour la recherche autour de Lucien Febvre* regroupant un grand nombre d'historiens éminents, ainsi que la réédition de ses livres chez différents éditeurs et la publication de séminaires inédits[6] témoignant cette tendance. Les deux événements ne sont pas sans rapport : envisager un nouveau dialogue avec la littérature conduit les historiens à réexaminer la pensée de Febvre, l'un des premiers à avoir sérieusement réfléchi à cette question au XX^{e} siècle. De même, pour être prête à entamer cet échange avec l'histoire, la littérature gagnera beaucoup en force si elle repart de la pensée barthésienne. Cette rencontre a eu lieu une fois, entre Barthes et des historiens comme Lucien Febvre précisément ; la renouveler pourra enrichir la discussion que de toute évidence ces deux disciplines souhaitent poursuivre aujourd'hui.

Montrer le dialogue qu'entretient Barthes tout au long de son œuvre avec les historiens, notamment ceux de l'école des Annales, ne relève pas d'une simple question d'influence ou de relation intellectuelle. L'enjeu n'est pas non plus de prouver que contrairement aux idées reçues Barthes n'a jamais abandonné l'histoire. Lire Barthes à l'aide des Annales fait surgir une dimension inédite de finesse et de complexité de la pensée barthésienne. L'histoire a une place « souveraine » comme le dit Barthes et cela pour plusieurs raisons. D'abord, Barthes est

[2] « Savoirs de la littérature », *Annales. Histoire, sciences sociales,* 65^{e} année, n° 2, mars-avril 2010, EHESS/ Armand Colin, 2010.
[3] François Hartog, *L'Évidence de l'histoire. Ce que voient les historiens,* EHESS, 2005.
[4] Ivan Jablonka, *L'histoire est une littérature contemporaine. Manifeste pour les sciences sociales,* Seuil, 2014.
[5] Voir Jacques Rancière, *Les noms de l'histoire,* Seuil, 1992, réédité sous le titre de *Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir,* 2014, et *Figures de l'histoire,* PUF, 2012, ainsi que *Les bords de la fiction,* Seuil, 2017.
[6] Voir par exemple Lucien Febvre, *Michelet, créateur de l'histoire de France. Cours au Collège de France 1943-1944,* texte établi par Brigitte Mazon et Yann Potin, Vuibert, 2014.

persuadé que le sens est un produit de l'histoire ; la sémiologie ne peut donc qu'avoir un regard historique. De surcroît, selon Barthes, et il est à cet égard très proche de Febvre et Braudel, c'est aussi l'histoire qui fait « l'homme » et, en conséquence, toutes les institutions sociales, comme la littérature, doivent être comprises historiquement. D'ailleurs, si dès le commencement le but affirmé de la sémiologie barthésienne est de comprendre comment la société produit des combles d'artifice qu'elle consomme ensuite comme « naturels », seule l'analyse historique est capable de démystifier cette « nature » et de montrer tout le travail culturel nécessaire pour à la fois produire le phénomène en question et le recevoir ensuite comme « naturel ». Étudier la sémiologie barthésienne depuis ce point de vue montre que, comme Michel Foucault l'avait judicieusement remarqué, Barthes est en effet un « historien ». Il faut donc dégager de son œuvre les aspects théoriques et pratiques de ce travail historiographique.

Or, une telle entreprise se heurte à deux difficultés : l'une se situe sur le plan historiographique, l'autre sur le plan littéraire. Un non-historien travaillant sur les théories de l'histoire, elles-mêmes historiquement situées, est confronté à un véritable problème : comment concevoir l'histoire intellectuelle qu'il faut retracer dans ce travail ? Sur quelle méthodologie s'appuyer ? Le choix de la méthode se situe au croisement des exigences matérielles de l'objet étudié et des choix « idéologiques » du chercheur. Le danger de faire sur le plan pratique ce que l'on dénonce théoriquement hante toujours ce genre de travail. N'est-on pas finalement en train de démontrer un rapport causal entre des agents historiques réduits à leur conscience ? N'écrit-on pas l'histoire de cette période d'une manière simple et linéaire ? Ce danger guette réellement toute « histoire intellectuelle », l'objet de son étude étant précisément les produits de la « conscience » d'un « auteur ». Il est impossible dans ce genre d'étude de faire entièrement abstraction de cette « conscience ». Il est tout autant inadéquat de lui attribuer une indépendance totale. Il faut partir des « courants » de pensée qui s'opposent à une époque dans une société, car jamais l'espace intellectuel n'est dominé de manière homogène par une seule vision du monde. Il s'agit donc de mettre en évidence deux mouvements de pensée qui commencent bien avant la génération de Barthes et dans le sillage desquels certains penseurs de cette époque s'inscrivent, consciemment ou non.

Ces deux mouvements s'opposent radicalement en apparence, trouver les moyens de les concilier est sans doute une des grandes originalités de la pensée de Barthes et ainsi que de certains historiens de l'école des Annales. Donner le nom d'une personne comme centre ou point de départ d'un mouvement intellectuel est un acte périlleux qui court le risque de réductionnisme et de simplification, et qui peut artificiellement couper la pensée du milieu où

elle s'est produite et développée. Cependant, les noms sont parfois inévitables pour cadrer le mouvement, en déduire les caractéristiques essentielles et l'opposer à d'autres courants. Il faut savoir ne pas lire les noms uniquement comme de noms propres. Les deux mouvements qui nous accompagnent tout au long de ce travail se placent, respectivement, sous l'égide de Durkheim et de Michelet.

3) Ethnologie de la modernité ou comment lire Michelet à l'aide de Durkheim

La présence de Durkheim aux côtés de Barthes peut étonner. Cet « illustre inconnu », comme l'appelait une émission diffusée sur *France Culture* le 21 août 2017, violemment critiqué dans les années 1940-1950, abandonné puis oublié, a pourtant ouvert le chemin à toute une branche de la pensée française qui nous fascine aujourd'hui. Il est sans doute temps de le relire et de rendre à Durkheim ce qui appartient à Durkheim[7]. En ce qui concerne Barthes (et Foucault), trois aspects de la pensée durkheimienne sont décisifs : accorder la priorité du social sur l'individuel, étudier « l'inconscient social », les représentations collectives et la force des croyances, et enfin analyser la question de la classification et la catégorisation du monde. Expliquer la pensée durkheimienne nécessitera parfois de longues détours d'où Barthes est en apparence absent. Barthes se cache, mais reste parfaitement présent, car, tout commentaire de Durkheim dans le présent travail est pensé en fonction du cadre que l'on veut dégager pour y placer la pensée de Barthes.

La présence de Michelet au contraire est tout à fait attendue : parler de « Barthes et l'histoire » le convoque de manière immédiate et incontournable et l'héritage qu'il a laissé aux Annales ne fait pas objet de doute. Pour cette même raison, il est moins nécessaire d'insister sur sa place dans la discussion menée au long de ce travail que sur celle de Durkheim et de son école. Le courant désigné par le nom de Michelet trouve sa cohérence dans le concept d'« ethnologie de la modernité » forgé par Barthes qui en attribue la paternité à Michelet.

Lire Michelet sans le romantisme et Durkheim sans le positivisme, c'est ce que Barthes semble nous proposer. Mais il faut bien préciser ce que « sans » signifie. Supprimer le système de pensée dans lequel un auteur s'inscrit tout en s'appropriant les éléments qui en découlent est une des manières les plus répandue dans l'histoire de la pensée en tant qu'elle « hérite » d'un grand aîné. Les Annales, pour ne donner qu'un exemple, n'ont-ils pas procédé ainsi avec Michelet ? La préface de 1869 à *l'Histoire de France* le montre parfaitement : c'est la vision

[7] Ce travail est notamment entrepris par Bruno Karsenti. Voir, par exemple, *La Société en personnes, études durkheimiennes,* Economica, 2006.

romantique de Michelet, voyant la France comme « une âme », comme un tout organique, qui l'amène à récuser la valeur d'une histoire purement politique. C'est cette vision romantique qui fait de lui un précurseur de « l'histoire totale », ou précisément de ce que Barthes appelle « l'ethnologie de la modernité ». Puiser dans la pensée de Michelet cette idée de la « totalité historique » sans admettre son système romantique est peut-être le grand trait caractéristique de l'école des Annales. Chez Barthes en revanche, cette façon d'hériter partiellement, comme nous le verrons, devient une théorie explicite et développée.

« L'ethnologie de la modernité » est une expression essentielle nous permettant de rassembler des penseurs plus ou moins éloignés quant aux domaines de leurs travaux respectifs. Barthes la voit comme l'analyse des « représentations collectives » de sa propre société et lui attribue deux caractéristiques fondamentales : accorder la priorité à la culture en se méfiant du concept de « nature humaine » et essayer de comprendre « l'Autre » dans son altérité, sans vouloir le réduire au même. C'est par le biais de cette même « ethnologie de la modernité » que Barthes peut fusionner les idées qu'il emprunte à Durkheim et Michelet.

Ici intervient la seconde difficulté méthodologique : comment penser comme un tout cohérent l'œuvre d'un auteur qui s'est toujours méfié des « systèmes » et qui a constamment insisté sur ses déplacements ? Deux réponses sont parallèlement possibles : d'abord, comme nous le verrons, Barthes lui-même reconnaît une certaine continuité quant aux problèmes fondamentaux de sa pensée autour desquels il se déplace sans jamais véritablement les abandonner. Deuxièmement, un regard rétrospectif peut chercher dans l'œuvre d'un auteur des « réseaux d'obsession », comme le fait Barthes chez Michelet. Cependant, nous ne procédons pas ici à une « critique thématique » : les obsessions de Barthes sont conçues comme deux axes majeurs mais cachés, à partir desquels une cohérence logique apparaît sinon dans l'ensemble de ses écrits, du moins dans le développement de sa pensée. Ces deux axes sont par ailleurs fortement liés : il s'agit du rapport entre la langue et le pouvoir d'un côté, et de la question de la « classification » comme moyen de production de « l'intelligible » de l'autre. Cette deuxième question, fortement teintée de durkheimisme chez Barthes, traverse son œuvre du début à la fin. Elle n'est pas sans rapport immédiat avec le pouvoir.

Quant au pouvoir, mettre en évidence son rapport à la production scientifique n'est ni l'invention de Barthes ni même l'aspect le plus original de sa pensée. Néanmoins, si cette « obsession » n'est pas chez lui aussi explicite que, par exemple, chez Foucault, elle explique le point de départ et la construction de « sa sémiologie ». L'histoire entendue comme une

exigence de la pensée intervient dans ce cadre. Mais avant d'expliquer le rôle de l'histoire dans la pensée politique de Barthes dans les chapitres qui suivent, notamment dans la deuxième partie, il faut peut-être rappeler rapidement la centralité de la question politique dans l'organisation de la discipline historique. Pour Barthes, bien plus que pour Febvre, être avec Michelet et contre Seignobos est une position nettement politique.

Parler de Michelet et des Annales nous conduit à évoquer l'histoire « méthodique ». Certes, sous l'angle qui est ici choisi, nous ne pouvons parler de cette école comme d'un tout inséparable. Le tri entre les tenants de l'école méthodique est d'abord fait par Lucien Febvre. On peut facilement voir que la position prise vis-à-vis de Michelet est un critère premier. Le mépris de Febvre pour « l'histoire évènementielle », mépris que Barthes hérite de lui, ne vise jamais un Gabriel Monod. Tout au long de ce travail, lorsque nous parlons de cette école, la nommant parfois avec la terminologie de l'époque – « histoire positiviste[8] » ou « histoire historisante » –, ces expressions renvoient plutôt à Charles-Victor Langlois et Charles Seignobos.

Des tentatives récentes en historiographie ont essayé de réhabiliter ces derniers, de les lire plus « objectivement » et en se méfiant des accusations portées contre eux, notamment par Lucien Febvre ; de la même manière, en littérature, une lecture plus « nuancée » de Picard semble s'imposer. Cette démarche n'est pas suivie ici : il ne s'agit pas de rendre justice à Seignobos ou à Picard et de montrer que certaines critiques de Febvre et Barthes furent excessives. En histoire comme en littérature, on est obligé de choisir son camp. Tout l'enjeu de cette thèse est d'insister sur le fait qu'aucun choix n'est innocent. L'épistémologie et la déontologie de la discipline étant fortement liées aux positions politiques et éthiques, nous ne pouvons que nous méfier des écrits qui valorisent les unes au détriment des autres. Partir de Michelet ou de Seignobos nous mène vers deux compréhensions opposées du monde, de l'histoire, de l'autre, de la place de l'historien dans son texte et de l'écriture de l'histoire.

La question politique était d'emblée présente dans la mainmise de ce « lobby » des savants républicains essayant, au début du XX^{e} siècle de contrôler totalement les manuels de l'école de la République afin de forger et de transmettre une certaine identité nationale, une

[8] L'appellation est certes inexacte. Nous savons aujourd'hui que les historiens de cette école ne s'appuyaient pas vraiment sur le positivisme, mais plutôt sur la pensée de Ranke. D'autre part, il est vrai qu'une « histoire positiviste » existait parallèlement. Toutefois, employer ce terme de temps en temps nous rappelle la vision qu'avaient les auteurs dont nous nous occupons de ladite « école méthodique ».

certaine vision du monde et de la politique. N'ont-ils pas voulu, avec les meilleures volontés du monde certes, forger de toute pièce les sujets de la république enfin installée ?

Cependant, la position politique consciente de l'auteur nous importe peu. Suivant Durkheim, qui nous le montre bien avant Foucault, nous nous occupons d'abord du fonctionnement politique de l'acte scientifique au sein de la société. L'affinité de Barthes avec la pensée politique de Sartre, pour ne donner qu'un exemple, est bien plus forte que son accord avec la position politique de Braudel ou de Febvre. Néanmoins, même d'un point de vue politique, il préfère l'approche historique des Annales.

En ce qui concerne les Annales, il faut ajouter une précision. Trois rapports sont à noter entre Barthes et les tenants de cette école : des emprunts essentiels aux pensées de Lucien Febvre, Marc Bloch et Fernand Braudel, des lectures sans doute attentives des livres de Georges Duby, Robert Mandrou et Charles Morazé et une relation d'ordre amical avec Jacques Le Goff et Emmanuel Le Roy Ladurie. Des autres historiens de l'école Barthes ne parle presque jamais. Évoquer le nom des Annales de manière générale dans ce travail renvoie, au-delà des trois premières figures, à l'histoire des mentalités de Mandrou et Duby.

4) Questions de méthode

Deux questions sont à poser principalement : comment Barthes pense-t-il bouleverser radicalement l'histoire de la littérature et la critique littéraire en empruntant les principes historiographiques des Annales ? Et parallèlement, comment veut-il entrer en dialogue avec les historiens ?

La première question nécessite une longue digression : il faut d'abord situer Barthes dans le contexte de la VI^{e} section de l'EPHE où régnait un esprit interdisciplinaire particulièrement dominé par les historiens de l'école des Annales. Cette rencontre invite à soulever deux points essentiels. Il s'agira en premier lieu de cerner l'affinité de Barthes avec l'idée d'« histoire des mentalités » et les conséquences d'une telle vision sur sa manière de penser la littérature. Il faudra ensuite relever les nuances qu'offre sa conception du « structuralisme », qui l'éloignent de Lévi-Strauss et le rapprochent de Braudel. Comprendre le structuralisme de Barthes par le biais du braudelisme a des conséquences primordiales qui ne se limitent pas à la période « structuraliste ».

C'est un problème de fond qui a opposé pendant plusieurs décennies les critiques littéraires aux historiens de la littérature. Peut-on trouver des règles qui expliquent la création littéraire en tant que phénomène anthropologique, au-delà des datations et des périodisations historiques ? Telle semble être la question principale d'une branche de la théorie littéraire depuis les formalistes russes ou Valéry jusques à aujourd'hui. De l'autre côté, depuis Lanson, l'histoire de la littérature n'a cessé de vouloir comprendre le texte littéraire dans un cadre historique. Les deux démarches semblent irréconciliables ; Barthes veut les unifier. Il critique les deux démarches : l'une parce qu'elle est incapable d'embrasser les différences fondamentales de mentalités et d'institutions qui séparent les productions littéraires de périodes différentes, l'autre parce que malgré sa volonté d'être historique, elle a une conception simpliste et réductrice, voire erronée, de l'histoire. Elle veut placer la littérature dans l'histoire mais considère encore l'être de la littérature comme transcendantal et atemporel.

Les apports de la pensée barthésienne à cet égard sont révolutionnaires et étrangement peu étudiés : s'inspirant de Lucien Febvre et de Fernand Braudel, Barthes parvient à proposer l'une des théories de la lecture les plus subtiles du XX^{e} siècle. Ce mélange de l'histoire et de la théorie littéraire, opéré par exemple dans *S/Z*, détache l'œuvre de l'auteur comme point de départ et la pense comme un réseau habité par la pluralité temporelle des différents codes de la mentalité collective ou de l'institution littéraire. La littérature n'est plus considérée comme un être unique dont les attributs changent en fonction des époques et des écoles.

Lanson est tombé dans le même piège que Seignobos : voulant faire de l'histoire de la littérature une branche des « sciences humaines », il avait cependant oublié le principe fondateur de celle-ci. Les sciences humaines dérivent de la mise en question de la conscience de l'homme comme seule productrice des phénomènes sociaux. Le structuralisme avait en partie réussi à réaliser ce rêve, mais le prix à payer pour atteindre la scientificité fut trop cher. L'approche barthésienne permet d'écarter la conscience de l'auteur sans pour autant sacrifier l'historicité et la particularité de l'œuvre. Empruntée à l'historiographie, cette lecture pourra à son tour rendre service aussi à l'histoire en lui permettant de complexifier son rapport aux textes.

Mais le dialogue que Barthes essaie d'entamer avec les historiens ne se limite pas à une théorie de la lecture. L'histoire devient un objet pour le sémiologue à partir du moment où il s'intéresse aux « unités signifiantes supérieures à la phrase ». Ces unités, extrêmement variables en longueur, peuvent aller des extraits découpés selon leur signification jusqu'au discours en

soi, considéré comme une unité renvoyant à un signifié bien précis. Compris historiquement, le discours de l'histoire, et non pas son écriture, devient une unité signifiante dont le signifié change dans le temps. Ainsi, en partant du signifié du discours, l'écriture historiographique pourra être mise en relation avec d'autres phénomènes sociaux, notamment l'idéologie. C'est une autre grande originalité de la pensée barthésienne : l'histoire est un « fait social » et sa signification en tant que tel est étudiable par la sémiologie ; cette étude peut principalement démontrer la signification formelle de l'écriture de l'histoire.

Mise en question de la conscience de l'homme comme point de départ, conviction de l'impossibilité d'échapper à un regard idéologique, insistance sur la signification de la forme, volonté de faire de l'histoire une exigence de la pensée, sentiment de la nécessité qu'il y a à dépasser, ne serait-ce que provisoirement, les cloisonnements disciplinaires et les frontières entre les discours : la synthèse de toutes ces positions conduit la pensée de Barthes vers la quête d'un nouveau « lieu » discursif et exige un renouvellement permanent.

C'est de ce lieu qu'il s'agira dans cette thèse, non pas pour l'atteindre mais pour le comprendre comme nécessairement fuyant ; et c'est le parcours de Barthes que nous étudierons, pour concevoir sa pensée comme un être flexible, qu'il maintient dans un « état d'alerte » afin de pouvoir suivre ces déplacements. Pour retracer la trajectoire de Barthes nous avons commencé avec le travail de données biographiques moins connues, principalement en nous appuyant sur une recherche dans les archives. Les archives de l'EHESS, ainsi que certains fonds gardés aux Archives Nationales, donnent accès à des documents particulièrement révélateurs concernant le rapport de Barthes aux historiens des Annales, et *a fortiori* à la VI^{e} section de l'EPHE. Ces documents, de natures très différentes – des lettres administratives à un projet scientifique rédigé par Barthes pour l'EHESS, en passant par les correspondances des autres (notamment Georges Friedmann, Lucien Febvre et Fernand Braudel) le concernant –,nous donnent des informations précieuses à la fois sur la sincère solidarité des fondateurs des *Annales* avec le jeune sémiologue, et sur la manière qu'a Barthes de penser le lien entre l'histoire et les autres sciences humaines. Pour compléter les données trouvées dans les archives, il a fallu interroger les témoins et récolter leurs souvenirs. Jean-Pierre et Lucile Richard nous ont raconté la rencontre de Barthes avec Lucien Febvre, dont ils ont été les initiateurs. Emmanuel Le Roy Ladurie à son tour a eu la gentillesse de nous parler de ses conversations avec Foucault afin de persuader le philosophe de présenter Barthes au Collège de France. Mais au-delà de ces rencontres, les vrais témoignages sont à trouver dans les écrits de Barthes.

Un regard attentif au vocabulaire d'un Braudel ou aux idées d'un Febvre constatera leur présence, parfois totalement inattendue dans différents textes de Barthes. Ce dernier emprunte les idées plus qu'il ne cite les auteurs. Ainsi par exemple, dans un livre comme *Système de la mode*, malgré de multiples références implicites à Braudel, le nom de celui-ci n'apparaît qu'une fois. Bien qu'il se plaigne souvent de la méprise courante sur son rapport à l'histoire, Barthes y contribue d'une certaine façon en effaçant, comme il le fait presque toujours, ses références.

Or, rien n'est plus gênant pour un « barthésien » que de se voir en train de mener un travail philologique sur l'œuvre de Barthes, repérant minutieusement les « influences » qu'il a subies et qui ont formé sa pensée. Par moments, le présent travail peut ressembler à une telle recherche. Mais le but de cette thèse n'est pas de proposer une nouvelle lecture de l'œuvre de Barthes. Ce n'est pas de Roland Barthes « auteur » qu'il s'agit, mais de Barthes penseur. On peut objecter, et à raison, que ces deux aspects de Barthes sont inséparables. Certes, mais on peut toujours privilégier l'un et lire l'autre avec ce biais. En réalité, on ne peut que procéder ainsi. Insister sur un Barthes penseur, on le verra, ne signifie pas l'oubli du Barthes « écrivain ». C'est une décision concernant la direction de la recherche. Ce que nous souhaitons dégager de la pensée de Barthes est une théorie qui pourra particulièrement nous être utile aujourd'hui.

Nous partons de deux choix méthodologiques. D'abord, et la nature même de ce travail l'exige, nous ne pouvons pas enfermer Barthes dans le champ littéraire. Ce sont plutôt les questions de savoir, de science et d'interdisciplinarité qui seront développées. Cependant, la littérature n'est pas absente : elle intervient précisément dans le dialogue avec le savoir. Deuxièmement, nous ne procéderons pas par une distinction nette entre les différentes périodes de la vie de Barthes. Il ne s'agit pas ici d'un premier, d'un deuxième et d'un troisième Barthes, mais d'un tout cohérent. Certes, les déplacements existent ; ils sont trop évidents pour ne pas être vus. Mais derrière ces déplacements, les axes majeurs de la pensée barthésienne se maintiennent, du début à la fin. Ce sont les questions de Barthes qui persistent, non ses réponses, mais ces questions décident de la direction de son travail.

La « sémiologie historique » de Barthes, dont nous essayons de dégager et présenter les principes et les méthodes, peut entamer un vrai dialogue avec la science historique. Dialogue d'autant plus important que les questions de Barthes restent tout à fait actuelles.

Nous partons donc en premier lieu du contexte de la VI^{e} section de l'EPHE, de la rencontre de Barthes avec les historiens de l'école des Annales, des raisons de leur proximité

intellectuelle, et des questions qui se recoupent et qui se font écho dans leur travail et celui de Barthes. L'importance de ce lieu pour le développement de la pensée de Barthes et pour la diffusion d'une certaine vision de la recherche dans les sciences humaines nous conduit à en rappeler rapidement l'histoire et à expliquer les enjeux politiques et scientifiques que cette histoire représente. L'engagement de Barthes dans l'administration de « l'École », au moment où celle-ci voulait obtenir son indépendance montre à la fois l'attachement du sémiologue pour le modèle d'enseignement et de recherche mis en pratique à la VI^{e} section et sa conscience du rôle de l'histoire et des historiens dans l'élaboration de « l'esprit de la VI^{e} section ».

Les idées historiographiques de Lucien Febvre, Marc Bloch, Fernand Braudel, et Georges Duby, présentée en lien avec les travaux de Barthes dans la première partie, nous aideront ensuite à décrire le développement de la pensée critique de Barthes en fonction de sa conception de l'histoire. La « longue durée » braudélienne joue un rôle essentiel : Barthes se l'approprie au fur et à mesure, en fait le moteur d'une méthode inouïe d'analyse du texte littéraire et de la langue, et l'enrichit en retour par cette fine réflexion. En dehors de Michelet et des Annales, deux autres penseurs interviennent directement dans la construction de la pensée historique de Barthes : Nietzsche, bien sûr, qu'il découvre comme toute sa génération grâce notamment à Foucault, Deleuze et Derrida, et Vico, qu'il comprend d'abord à partir de la lecture de Michelet avant de s'y intéresser plus directement. La lecture barthésienne de Vico est des plus personnelles et, à partir des années 1970, ne garde qu'une vague ressemblance avec la pensée du philosophe napolitain. Quoi qu'il en soit, et malgré toutes leurs différences, Nietzsche et Vico font partie des figues qui, sur le plan historiographique, aident Barthes à rompre avec la modernité, douter du « sens » de l'histoire, et mettre en question la valeur que notre société attache au « présent » et à « l'actuel ».

Cette distance à l'égard de la modernité sera le point de départ de la troisième partie, car elle influence directement le rapport à l'histoire. L'éloignement de la modernité oblige Barthes à s'interroger sur la production du savoir, son écriture et sa transmission. Ici, l'histoire intervient de trois manières différentes : la « science du particulier » dont rêve Barthes préoccupe les historiens depuis Aristote. Faut-il assumer la non-scientificité de l'histoire et insister sur la singularité de son objet ? Ou, au contraire, chercher une manière possible d'atteindre le général et le scientifique ? Une troisième voix semble se lever, qui cherche à concilier la science et le singulier. C'est de cette voix que Barthes se rapproche. Ensuite, en ce qui concerne l'écriture du savoir, l'histoire est un objet privilégié. Aucune des sciences humaines, même la critique littéraire, ne s'est prêtée à autant d'analyses de son écriture, de son style, du rapport qu'elle

entretient avec la fiction, et des formes possibles de sa narrativité. Peut-être parce qu'aucune discipline ne connaît aussi fortement qu'elle la contiguïté inquiétante avec la fiction. Le but étant de trouver dans sa pensée des éléments qui permettent d'élargir le débat, l'article que Barthes a consacré au « discours de l'histoire » n'est pas notre seule ressource à ce propos. La question de l'enseignement enfin, montre l'usage que fait Barthes de l'histoire comme « réserve d'inactuel » que l'on peut faire revenir, selon la nécessité et bien sûr, toujours à un autre lieu.

La « responsabilité de la forme », que Barthes met toujours en avant, est historique, sa signification s'éploie dans le cadre de l'histoire. C'est aussi par le biais de cette responsabilité que Barthes essaie d'aborder la question de l'histoire et de se rapprocher des historiens des Annales. C'est aussi à partir de la réflexion sur la forme que la pensée historique de Barthes se rattache à l'ensemble de ses préoccupations et ne reste pas coincée dans un cadre bien délimité. Barthes comprend l'histoire par la forme et la forme par l'histoire, et c'est dans ce cercle difficile à saisir que nous essaierons de tracer le parcours de sa pensée.

Première Partie : Roland Barthes à la VI^{e} section

Chapitre 1 : Trouver l'histoire grâce à Durkheim

Depuis longtemps déjà, et avant même d'y être reçu en 1960, Roland Barthes était habité par l'esprit de la VI[e] section. Roland Barthes sémiologue, Roland Barthes sociologue, celui qui se place dans les interstices des sciences humaines, ou encore celui qui repense sans cesse les formes de la « transmission du savoir », désirant maintenir le séminaire dans un « état d'alerte » permanent ; ce Roland Barthes est un « produit » la VI[e] section. Ce fut dans l'entourage de Lucien Febvre que Barthes trouva les appuis essentiels pour se lancer tardivement dans une carrière universitaire. Ni les professeurs de littérature, ni les linguistes (même les plus novateurs) ne semblèrent très enthousiasmés par le talent de ce « chercheur » atypique. Si pour ses activités journalistiques Maurice Nadeau lui offrit « cette chose capitale, un début », en ce qui concerne sa carrière universitaire, le rôle joué par les historiens et les sociologues proches de l'école des Annales ne fut pas moins primordial.

Il y a lieu donc de s'interroger sur les raisons de cet accueil et de cette générosité. Barthes se reconnaît dans « l'esprit des Annales », et les Annales trouvent en lui un compagnon de route. Pourquoi ? Et surtout comment ? Plusieurs pistes s'offrent à cette analyse : l'intérêt commun pour Michelet à une époque où le vieil historien n'a pas bonne presse, l'empreinte du durkheimisme, la volonté de comprendre le social historiquement et dans toutes ses dimensions, la curiosité pour les nouvelles aventures des champs voisins. Les affinités sont nombreuses au moment de la première rencontre et elles se déploient dans d'autres domaines, au fur et à mesures que Barthes s'installe à la VI[e] section. Entre la première rencontre avec Lucien Febvre et Georges Friedmann et l'entrée de Barthes en qualité de chef des travaux à la VI[e] section, s'écoulèrent six ans, période pendant laquelle Barthes se rapprocha lentement de ce milieu. Il publia son premier article dans les *Annales* en 1957 : « Histoire et sociologie du vêtement ». Le texte était inspiré d'un projet de thèse que Barthes était censé être en train de rédiger, sous la direction de Georges Friedmann[9]. Ce projet se revendiquait explicitement de la pensée de Febvre, ce ne serait pas la dernière fois. La rencontre avec Lucien Febvre fut décisive pour Barthes, non seulement sur le plan de la carrière universitaire, mais aussi d'un point de vue intellectuel.

[9] Voir Jacqueline Guittard, *Roland Barthes : la photographie ou l'épreuve de l'écriture,* thèse de doctorat, université Paris 7, soutenue en 2004, chapitre 2.

1.1. La rue du Val-de-Grâce par la voie détournée

L'histoire, sans doute, ne commence pas rue du Val de Grâce, mais où ? Les traces sont peu nombreuses. Roland Barthes avait commencé à lire Lucien Febvre dans les années 1940[10]. La rencontre, en revanche, aura lieu plus tard, bien plus tard, lorsque Barthes, ayant perdu sa première bourse au CNRS pour une recherche lexicologique qu'il n'avait pas finie, cherchait une autre bourse pour travailler sur la mode. Il sollicita André Martinet, mais la réponse du linguiste ne fut pas encourageante. Barthes se tourna alors vers Georges Friedmann.

Jean-Pierre Richard les avait mis en contact, dès 1954 ; ils s'étaient rencontrés quatre ou cinq fois et l'intelligence de Barthes, ainsi que sa personnalité avaient séduit Friedmann. Cependant, pour obtenir la bourse, l'intervention de Friedmann seul ne suffisait pas ; il fallait plus de soutien. Parallèlement, et de nouveau par l'intermédiaire de Richard ou plus précisément de son épouse Lucile, fille cadette de Lucien Febvre, Barthes avait pu faire la connaissance du grand historien. Selon les souvenirs de Jean-Pierre et Lucile Richard, Febvre avait invité Barthes à dîner chez lui, rue du Val-de-Grâce. Barthes avait apporté le manuscrit de son *Michelet*, auquel Lucien Febvre consacra un compte-rendu passionné dans *Combat*. Nous y reviendrons.

Nous ne savons pas si c'est Georges Friedmann ou Lucien Febvre, ou quelqu'un d'autre encore qui sollicita Braudel pour rejoindre le réseau de soutien de Barthes. Il y est, en tout cas, bien impliqué. Le 23 avril 1955, Braudel écrivit à un destinataire inconnu[11] lui expliquant qu'il avait déjà envoyé une lettre de recommandation « chaleureuse » en faveur de Barthes au CNRS, au nom de Lucien Febvre et en son propre nom : « J'aime les qualités assez rares de sa pensée et de son écriture ». Le message de la lettre est résumé en quatre mots, quelques lignes plus bas : « Fais *tout* pour lui », Braudel souligne « tout ». Le 25 mai de la même année, Lucien Febvre écrivit directement à Gaston Dupouy, le directeur du CNRS. Dupouy avait pris la direction du CNRS en 1950[12] et essayait d'élargir les activités de ce centre et augmenter le

[10] « C'est une époque où il lit beaucoup […] il s'intéresse aussi de près à l'histoire (en marge de Michelet), notamment aux historiens de l'école des Annales, Marc Bloch, Lucien Febvre », Tiphaine Samoyault, *Roland Barthes,* Seuil, 2015, p. 226.

[11] Nous ne pouvons pas savoir à qui cette lettre a été adressée, mais en excluant Lucien Febvre (dont il parle à la troisième personne dans la lettre) et Georges Friedmann (car Friedmann et Braudel se vouvoient dans des correspondances même bien plus tardives contrairement au style de cette lettre) on peut supposer qu'elle est adressée à Ignace Meyerson qui codirigeait avec Friedmann le laboratoire au CNRS où Barthes sera accueilli.

[12] Voir Denis Guthleben, *Histoire du CNRS de 1939 à nos jours, une ambition nationale pour la science*, Armand Colin, 2009.

nombre de son personnel. Il avait été parallèlement élu à l'Académie des Sciences et devait connaître personnellement Lucien Febvre. « Son *Degré zéro de l'écriture* et son livre sur *Michelet* sont des œuvres pleines de talent et qui font partie de ces écrits remarquables qui annoncent un renouvellement de la critique[13] », écrit Lucien Febvre dans sa lettre. Il fait part au directeur du CNRS de son inquiétude que ce talent ne se gaspille à cause des besoins matériels de la vie : « Roland Barthes est de ceux sur l'avenir de qui il faut veiller de près ». Pourtant une lettre de Georges Friedmann vient de nouveau solliciter l'aide de Febvre. Elle date du 4 juin 1955. Le manque de documents occulte la vue des détails. Mais dans les lignes générales l'histoire est claire. Friedmann mentionne la lettre très élogieuse de Braudel, mais il y avait à la candidature de Barthes un grand obstacle : Gurvitch s'y opposait inflexiblement, et l'opposition fut de poids. Le centre d'études sociologiques du CNRS avait été créé, semble-t-il, à l'initiative du Gurvitch[14]. Il y eut, de toutes les manières, une place importante. Gurvitch avait fondé les *Cahiers internationaux de la sociologie*, principale revue de la langue française en sociologie à cette époque. Il avait aussi lancé la « Bibliothèque de sociologie contemporaine » aux PUF : « quiconque veut faire une thèse est, durant les années 1950, quasiment obligé de passer par lui, tant son poids institutionnel paraît important[15] », écrit Jean-Christophe Marcel dans la *Revue pour l'histoire du CNRS.*

L'inquiétude de Friedmann s'explique alors. On pensait que seul Braudel était capable de tenir Gurvitch en respect ; ils s'étaient liés d'amitié à New York, et à plusieurs reprises lors de la création de la VI^{e} section Braudel avait dû intervenir pour apaiser le tempérament de Gurvitch. Dans le cas de Barthes, en revanche, même Braudel n'avait su l'adoucir. En raison de l'hostilité de Gurvitch, Barthes se trouva très mal placé dans la liste des candidats et fût, selon les estimations de Friedmann, « tangent à l'admission ». La dernière solution était que Lucien Febvre intercédât pour Barthes auprès de Dupouy. Friedmann ajoute à sa lettre tapée à la machine un long post-scriptum, plus long que la lettre même et rédigé à la main, où il explique à Lucien Febvre pourquoi il attache tant d'importance au cas de Roland Barthes[16]. Mais de toute évidence Febvre n'avait pas besoin de cette persuasion ; il avait déjà écrit à Dupouy quelques jours avant d'avoir reçu la lettre de Friedmann. Il eut sans doute conscience du déroulement des

[13] La lettre de Lucien Febvre ainsi que celle de Braudel ont été reproduites dans l'annexe de la thèse de Jacqueline Guittard, *op.cit*.
[14] Voir Georges Gurvitch, « Mon itinéraire intellectuel ou l'exclu de la horde », *l'Homme et la société*, n° 1, juil.-août-sept. 1966, p. 3-12.
[15] Jean-Christophe Marcel, « Le déploiement de la recherche au Centre d'étude sociologique » (1945-1960), *Revue pour l'histoire du CNRS*, en ligne, n° 13 année 2005.
[16] Voir, « Lettre de Georges Friedmann à Lucien Febvre », Archives de l'EHESS, dossier de carrière de Roland Barthes, 103 EHE 3.

événements par le biais de Braudel. Quoi qu'il en soit, cette histoire paraît aussi importante pour Febvre que pour Friedmann ; ils y usèrent de toute leur force.

Barthes obtint la bourse au prix d'une importante mobilisation, le premier d'une longue série d'appuis apportés par les historiens des Annales à toutes les étapes de sa carrière universitaire sans exception aucune ; le dernier surviendra lors de son élection au Collège de France. Plus significative encore, la solidarité intellectuelle qui lie Barthes aux historiens des Annales s'aperçoit à différentes reprises dans son œuvre dès qu'on l'interroge sous cet angle.

Pour mieux rendre compte de cette proximité il faudra partir des bases communes, ce que la pensée de Barthes partage avec les idées des Annales ; un durkheimisme non entièrement assumé, avant tout.

1.1.1. Durkheimisme, une base commune

Parmi les critiques adressées à Barthes, ou précisément à ses *Mythologies,* dans les années 1960, celles des « modernistes », comme les appelle Philippe Roger, portaient une accusation de durkheimisme. Le mythe barthésien n'était-il pas un « relent de représentation collective à la Durkheim[17] » ? Si, bien sûr, seulement être durkheimien n'est peut-être pas une faute aussi impardonnable qu'on l'imaginait à cette époque. Barthes lui-même finit par l'affirmer en 1970 dans la nouvelle préface qu'il ajoute au livre : « je venais de lire Saussure et j'en retirai la conviction qu'en traitant les "représentations collectives" comme des systèmes de signes on pouvait espérer sortir de la dénonciation pieuse et rendre compte *en détail* de la mystification qui transforme la culture petite-bourgeoise en nature universelle [18]». Barthes met les « représentations collectives » entre guillemets pour insister sur l'origine durkheimienne de l'expression.

Pendant cette période Barthes se réfère dans différents textes à l'école durkheimienne : *Le Système de la mode* par exemple, où il écrit : « La sociologie de la Mode est tout entière tournée

[17] Voir Philippe Roger, *Roland Barthes, roman*, Grasset et Fasquelle, 1986, p. 72.
[18] Roland Barthes *MY,* in *OCI*, p. 673.

vers le vêtement réel ; la sémiologie vers un ensemble de représentations collectives. Le choix de la structure orale entraîne donc, non vers la sociologie, mais vers cette *sociologique,* postulée par Durkheim et Mauss[19] ». Plus tard, dans « La mythologie aujourd'hui », Barthes explique également le lien entre le mythe et la représentation collective : « Le mythe, proche de ce que la sociologie durkheimienne appelle une "représentation collective", se laisse lire dans les énoncés anonymes de la presse, de la publicité, de l'objet de grande consommation ; c'est un déterminé social, un "reflet"[20] ».

Deux questions se posent. D'un côté : pourquoi Barthes s'attache-t-il à la pensée durkheimienne précisément au moment où il cherche sa place parmi les sociologues qui, depuis quelques années, essaient surtout de se détacher du durkheimisme ? Et de l'autre : si la sociologie a analysé et analyse suffisamment ces représentations collectives, si l'historiographie, de son côté, avec l'école des Annales et la question des mentalités, a su donner une dimension historique à l'étude de ce phénomène, que reste-il alors à la jeune sémiologie pour se situer dans cette recherche ? Où peut-elle se placer entre l'histoire et la sociologie ?

Plus essentiel que les quelques références explicites à Durkheim, il y a chez Barthes un durkheimisme profond qui s'aperçoit dès *Le Degré zéro de l'écriture.* Son durkheimisme emprunte, travaille et modifie certains concepts fondamentaux de la pensée de Durkheim, et s'inscrit dans une vision du social qui en dérive.

1.1.2. Les Mots sont des choses

Une des dernières publications anthumes de Barthes, « Préface au "Dictionnaire Hachette" », revient sur une question fondamentale : « la séparation des choses et des mots, comme de deux ordres distincts et hiérarchisés[21] ». Barthes attribue à Foucault la gloire d'avoir mis en question cette distinction, d'avoir démontré qu'il s'agit d'un phénomène « idéologique ». Selon une philosophie réaliste, la « chose en soi » est séparée du « sujet qui la parle », le mot n'est alors « qu'un simple instrument de la communication ». Barthes remonte au Moyen Âge, rappelle que cette vision avait été contestée par le nominalisme vaincu, « comme on le sait, par l'esprit moderne ». Cette distinction se produit avec « la victoire du

[19] Roland Barthes, *SM* in *OCII*, p. 910. À la suite de cette phrase il décrit ce qu'il entend par la socio-logique de manière suivante : « la description de Mode n'a pas seulement pour fonction de proposer un modèle à la copie réelle, mais aussi et surtout de diffuser largement la Mode comme un sens ».
[20] « La mythologie aujourd'hui », (1971), *OCIII*, p.873.
[21] « Préface au "Dictionnaire Hachette" », (1980), *OCV*, p. 924.

réalisme » depuis laquelle « nous croyons que l'on parle d'un côté et que l'on fabrique de l'autre[22] ». Même en 1980, Barthes rattache cette distinction à « la raison bourgeoise ».

Certes, le beau livre de Michel Foucault, que Barthes résume ici en une phrase, nous a beaucoup appris à ce sujet. Mais que les mots soient des choses est une des dimensions du durkheimisme et non des moindres. Le « fait social » pour Durkheim est une « chose » analysable en tant que telle. C'est en insistant sur cette idée que Durkheim peut étudier les institutions, les croyances, les représentations collectives, indépendamment de leur rapport à la vérité. De son point de vue ce n'est pas la vérité d'une croyance qui importe à la sociologie, mais sa fonction dans la société.

Pour se fonder, la sociologie devait définir son objet, distinct des sciences voisines comme la psychologie : le « fait social ». Deux critères paraissent nécessaires à Durkheim dans la définition de ce « fait social » : l'extériorité et la coercition. Est « fait social » un phénomène que l'individu doit nécessairement acquérir de la société et intérioriser. Il ne peut se le donner ou le créer indépendamment de la société. De surcroit, ce fait est coercitif, il s'impose et pose des limites, des cadres. Les exemples célèbres de Durkheim sont la religion et la langue. En tant que fait social la langue est donc une *chose*.

Pourtant pour la pensée de Durkheim, et son développement chez Mauss, la dimension symbolique, qui contient également la langue, importe encore davantage : « Les mots, les saluts, les présents solennellement échangés et reçus, et rendus obligatoirement sous peine de guerre, que sont-ils sinon des symboles ? Et que sont, sinon des symboles, les croyances qui entraînent la foi, qui inspirent et les confusions de certaines choses entre elles et les interdits qui séparent les choses les unes des autres ?[23] » écrit Marcel Mauss. Le symbolique est une « chose » ayant des conséquences concrètes dans le monde réel. Ce n'est pas seulement par rapport à la réalité qu'il représente que le symbole nous importe, mais dans tout le réseau complexe des représentations collectives, croyances et classement des objets.

Le mot pose des interdits, classe les objets, déclenche des guerres ; tout cela dans un rapport étroit qu'il entretient avec les représentations collectives.

[22] *Ibidem*.
[23] Marcel Mauss, « Psychologie et sociologie », repris in *Sociologie et anthropologie,* PUF, 1950. p. 300.

1.1.3. Représentations collectives, croyance, classement

Parmi les travaux de Durkheim et de Mauss sur la question de la représentation, un article a particulièrement attiré l'attention de Barthes : « De Quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », qu'ils écrivirent ensemble et publièrent en 1902 dans l'*Année sociologique.* Dans cet article les auteurs essayaient principalement de répondre à Frazer. Pour ce dernier, la classification résulte d'une ressemblance réelle entre les choses ; en les classant l'homme n'a fait que suivre la logique du monde. Selon Durkheim et Mauss, en revanche la classification est une représentation que l'homme projette sur le monde extérieur. Ils n'admettent pas l'idée selon laquelle ce sont les relations logiques entre les choses qui ont « servi de base aux relations sociales des hommes ». Tout au contraire, les catégories et les distinctions existaient d'abord en société et ont servi de prototype aux hommes pour chercher les mêmes relations dans le monde. Donc si les hommes se sont partagés en clans, ce n'était pas, comme le pense Frazer, « suivant une classification préalable des choses », mais « ils ont classé les choses parce qu'ils étaient partagés en clans[24] ».

La classification n'a en soi aucune essence naturelle, c'est une fabrication humaine et sociale. Le débat rappelle la fameuse nouvelle de Borges que Foucault cite dans la préface des *Mots et les choses.* C'est l'idée même de la classification que Durkheim et Mauss analysent pour arriver à cette conclusion : « Une classe, c'est un groupe de choses ; les choses ne se présentent pas d'elles-mêmes ainsi groupées à l'observation [25] ». Si une vague ressemblance existe entre les choses, elle ne peut expliquer cette pratique humaine qui consiste à les assembler selon certains critères, « les réunir dans une sorte de milieu idéal » bien délimité, et les classer selon une logique hiérarchique en mettant les genres à l'intérieur des espèces, et ainsi de suite.

Or au moment où Durkheim et Mauss introduisent la question de la hiérarchie, leur analyse trouve un aspect politique qui doit intéresser la sémiologie de Barthes :

> D'un autre côté, classer, ce n'est pas seulement constituer des groupes : c'est disposer ces groupes suivant des relations très spéciales. Nous nous les représentons comme coordonnés ou subordonnés les uns aux autres, nous disons que ceux-ci (les espèces) sont inclus dans ceux-là (les genres), que les seconds subsument les premiers. Il en est qui dominent, d'autres qui sont dominés, d'autres qui sont indépendants les uns des autres.

[24] Marcel Mauss « De Quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », Avec Emile Durkheim, *Année sociologique*, Vol. 6, 1901-1902, p. 1-72, repris in Marcel Mauss *Œuvres*, Tome II, Minuit, 1974.p. 83.
[25] *Ibid.,* p. 17

> Toute classification implique un ordre hiérarchique dont ni le monde sensible ni notre conscience ne nous offrent le modèle[26].

L'écho d'une telle idée peut s'entendre chez Barthes, lorsqu'il affirme, par exemple, dans sa leçon inaugurale au Collège de France que : « Nous ne voyons pas le pouvoir qui est dans la langue, parce que nous oublions que toute langue est un classement, et tout classement est oppressif [27] ». L'analyse de Durkheim et Mauss permet une compréhension du monde dont les conséquences seront essentielles, non seulement pour Barthes mais aussi pour la pensée de son époque : les rapports de domination et de pouvoir ne se produisent pas et ne s'imposent pas d'abord dans les lieux où nous les attendons. Ils se reproduisent, en réalité, dans des réseaux très complexes de représentation, qui fonctionnent majoritairement de manière inconsciente.

Pour mieux expliquer la notion de la « représentation collective » selon Durkheim, il faudra d'abord accentuer sa différence avec la « représentation » telle qu'elle se comprend dans le vocabulaire philosophique. Dans son beau livre, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique,* auquel nous nous référerons à plusieurs reprises dans ce texte, Camille Tarot explique la représentation collective dans les termes suivants :

> La notion de représentation collective a été évidemment adaptée par Durkheim à partir de la notion de représentation tout court. Or celle-ci est au cœur du débat qui, dans la philosophie classique, oppose l'empirisme pour qui notre connaissance est induite des sens et le rationalisme pour qui la connaissance doit sa certitude de ce qu'elle est déduite de l'esprit. […] Mais qu'on souligne l'activité ou la passivité de l'esprit dans la connaissance, l'important pour nous, c'est que dans les deux cas la représentation est pensée à l'intérieur de la relation du sujet et de l'objet. Faut-il l'attribuer à l'un plutôt qu'à l'autre ? Ce débat suppose toujours que la représentation fait figure d'image isolée dont le destin et le rôle se jouent exclusivement dans une sorte de face-à-face entre le sujet et l'objet. Passer de la représentation au problème du signe et du symbolique, c'est briser ce face-à-face quelque peu narcissique, pressentir l'insuffisance de cette vision classique et de ses présupposés individualistes qui mettent le sujet dans la position d'un propriétaire ; c'est voir que la représentation ne se construit pas seulement dans et par un va-et-vient entre le sujet et l'objet, mais qu'elle suppose un troisième élément qu'on peut appeler le langage[28].

Or, Camille Tarot se trompe légèrement : la question du langage, Foucault l'a très bien montré dans *Les Mots et les choses,* n'a jamais été absente du débat classique autour de la représentation. Tout au contraire, le langage était pensé comme le moyen par excellence de la représentation. C'était même par le biais de la représentation que la logique du Port-Royal, par exemple, étudiait le langage. Ce qui change chez Durkheim, c'est la place et la fonction de la

[26] *Ibid.,* p. 18
[27] *Leçon, OCV*, p. 431.
[28] Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss : l'invention du symbolique*, La Découverte, 1999, p. 240.

représentation, et en conséquence son rapport au langage. Pour la pensée classique, et jusqu'à l'idéalisme allemand, la représentation est une forme de connaissance. Je connais le monde extérieur par le biais de la représentation que je m'en fais. On peut donc se demander si une représentation est vraie ou fausse. La représentation vraie, est celle qui est adéquate à son objet ; autrement dit, une connaissance vraie est une connaissance dans laquelle la représentation que je me fais d'un objet coïncide parfaitement avec l'objet extérieur. La représentation est rationnelle, produit de la raison et évaluable par elle. C'est dans ce sens qu'elle devient « un face -à-face entre le sujet et l'objet ». Alors la langue est pensée comme un moyen par lequel la représentation se produit, se précise et s'exprime. Plus une langue est « développée », plus elle peut donner des représentations correctes des choses.

Pour Durkheim en revanche, la représentation n'est pas la connaissance, elle est à la fois plus large et plus restreinte. C'est l'ensemble de toutes les idées qu'une société se fait des choses, de toutes les croyances qu'elle partage. Elle n'est pas rationnelle mais fonctionnelle, et n'est donc pas évaluable en termes de vérité. Elle est affaire de tradition et de transmission et non d'expérience et de raison. Alors la première fonction du langage, ou de la dimension symbolique qui est plus large, c'est de garder et de transmettre ces représentations. La société ne peut exister si les consciences individuelles ne peuvent sortir d'elles-mêmes et communiquer avec les autres consciences. Et c'est par le biais du « symbolique » que la conscience peut sortir d'elle-même. De surcroît, en survivant aux individus, le symbolique peut maintenir et transmettre les valeurs collectives aux générations suivantes et garantir ainsi la continuité de la société.

Mais au-delà de la transmission des valeurs collectives, le symbolique trouve chez Durkheim une importance particulière. Il donne l'exemple d'un soldat mort pour son drapeau. Le drapeau, bien sûr, symbolise la patrie. Le soldat sait très bien pourtant que ce n'est pas parce que le drapeau est tombé dans les mains de l'ennemi que la patrie est perdue. Il sacrifie cependant sa vie pour ce drapeau, qui n'est en réalité qu'un simple morceau de toile. C'est que le symbolique a une dimension propre qui dépasse nettement sa référence. On peut donner d'autres exemples, le sang humain nous inspirant encore horreur, ou le timbre postal oblitéré valant une fortune. « L'homme lui-même, le drapeau, le sang, le timbre-poste sont porteurs de représentations collectives ». Une telle logique peut se déployer à l'infini, englobant tous les phénomènes du monde y compris « les qualités sensibles », « odeur », « saveur » et « couleur », tout ce qui se lie par le symbolique aux valeurs que nous attachons aux choses, et qui nous

aident à faire la différence entre elles : « c'est par les symboles que la pensée sociale "ajoute au réel ou en retranche"[29] ».

Ainsi définie, la résonance de l'idée de « représentation collective » s'entend dans une bonne partie des préoccupations principales des penseurs français de la seconde moitié du XX^{e} siècle. Qu'on pense aux phrases les plus provoquantes et les plus scandaleuses de ces mêmes penseurs, on y trouve partout la trace de cette idée. Pour ne donner que trois exemples : si l'auteur est mort, si l'homme est une invention récente, s'il n'y a pas de rapport sexuel, « l'auteur », « l'homme », « le rapport sexuel » ne signifient pas l'objet ou l'acte concret auxquels, en tant que signifiants, ces mots sont censés renvoyer ; ils désignent tout un réseau de représentations collectives qui utilise ces signifiants comme des « centres ». Dès que l'on cesse de penser la représentation en termes de vérité, il nous importe peu qu'elle dérive de la science, d'une discipline universitaire, d'un rite ou de la culture de masse. C'est sa place dans les réseaux de significations sociales qui devient l'objet de notre étude.

Durkheim avait bien remarqué que le symbolique n'est pas simplement le moyen du partage et de la transmission des sentiments et des représentations collectives. S'il peut être porteur du sentiment collectif, c'est qu'il a « concouru à le former » : « Il faut donc se garder de voir dans ces symboles de simples artifices, des sortes d'étiquettes qui viendraient se surajouter à des représentations toutes faites pour les rendre plus maniables : ils en sont partie intégrante[30] ».

C'est également la dimension symbolique qui intervient entre l'expression des sentiments individuels et les exigences sociales. Durkheim donne l'exemple de l'expression excessive du chagrin dans les cérémonies de deuil des indigènes de l'Australie, qui est souvent sans rapport réel avec le sentiment de la personne qui l'exprime. Si l'individu montre ainsi sa tristesse, ce n'est très souvent pas parce qu'il est réellement triste, mais parce que la société exige de lui cette manifestation de tristesse.

En ce qui concerne la dimension symbolique, les travaux de Marcel Mauss suivent la pensée de Durkheim en l'assouplissant et en la développant. Partant de la logique durkheimienne, Mauss considère les mythes comme des représentations auxquelles nous n'avons pas à poser la question du vrai ou faux. On peut trouver cette approche, par exemple, dans son analyse de la mythologie grecque. Mauss voit le mythe comme une « conception

[29] *Ibid.,* p. 221, voir aussi Émile Durkheim, *Le Suicide,* [1897], PUF, 2007, pp. 316-326.
[30] Émile Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse,* [1912], PUF, « Quadrige », (1960), 2008, p. 331.

imaginaire des choses religieuses », qui finit par créer un « système d'images et de notions ». Pour lui le mythe est d'abord « expressif », « significatif » : « Dans le principe, il n'est pas une sorte de vêtement allégorique dont les groupes sociaux auraient revêtu la réalité, il est la réalité qu'ils n'auraient pu concevoir autrement[31] ».

Le vrai déplacement de Mauss par rapport à Durkheim survient dans la question de l'allégorie. Durkheim avait bien constaté l'importance du symbole dans la création des représentations collectives. Pourtant il y voyait une certaine allégorie, traduisant une réalité plus profonde. Et ce n'était effectivement pas l'allégorie elle-même, mais la réalité qu'elle traduisait qui attirait son attention. Nous pouvons constater la différence des regards de Durkheim et de Mauss, dans l'analyse que fait ce premier, de la religion. Durkheim reconnaît la nécessité sociale des « impératifs moraux et religieux » : nous en avons besoin pour que « tous nos états de consciences » ne soient pas « sur le même plan », pour pouvoir rendre compte de la dualité. Ici, Durkheim veut corriger « l'erreur » symbolique de la religion. Il interprète la distinction entre le corps et l'âme comme une allégorie qui symbolise une réalité, que peut-être l'homme avait sentie sans vraiment la comprendre. Elle est donc rationnellement explicable : « Il reste vrai que notre nature est double ; il y a vraiment en nous une parcelle de divinité parce qu'il y a en nous une parcelle de ces grands idéaux qui sont l'âme de la collectivité[32] ».

Alors le symbole peut comporter une erreur, il devient une allégorie mal-choisie. Pour Mauss en revanche, comme partie intégrante du « fait social total », le symbole a la même importance que l'acte. Il est bien réel, et il construit une compréhension du monde de laquelle l'individu ne peut sortir. Dans son analyse de la magie ou du don, Mauss s'arrête en réalité sur la lettre même du symbole. C'est dans la dimension symbolique que les différentes couches de significations se rencontrent et évoquent la totalité des faits sociaux. Camille Tarot explique cette idée de la manière suivante : « comme le don, le *mana* est aussi un feuilleté à plusieurs niveaux ; force et puissance, sens et cause. L'important, c'est de suivre ces niveaux ou ces fils ensembles. Alors on voit que tout fait social, même le plus anodin, le plus négligeable en apparence, est fait d'une superposition de réseaux de significations, toujours au moins deux[33] ».

Dans le don, par exemple, tous les éléments ont une importance égale : il faut qu'il y ait les trois obligations, de donner, de recevoir et de rendre. Mais il faut aussi que l'acte de donner

[31] Marcel Mauss, « Mythologie grecque et théorie des mythes selon Gruppe » 1903, cité par Camille Tarot, *op.cit*. p. 624.
[32] Émile Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse, op.cit*. p. 378
[33] Camille Tarot, *op.cit.* p. 617-618

soit considéré comme libre, par celui qui le fait, mais aussi par celui qui le reçoit. Les gestes et les comportements des deux côtés sont ainsi minutieusement codés et deviennent en conséquence significatifs : le donateur doit traiter son cadeau comme sans valeur, sans importance, le jeter au pied de l'autre, etc. Tous ces éléments signifient dans un ensemble et à travers la totalité des représentations collectives.

La possibilité de considérer la langue et la littérature comme des faits sociaux, celle d'analyser la croyance, l'idéologie, la « doxa » en s'appuyant sur l'idée de « représentations collectives », enfin la mise en évidence de la réciprocité de la relation entre les représentations collectives et la dimension symbolique : la dette de Barthes à l'égard de la pensée durkheimienne n'est pas négligeable. Et la liste évoquée est loin de l'épuiser. Ayant une place centrale dans ce travail, cette dette mérite d'être démontrée en détail.

1.2. Roland Barthes durkheimien

On peut parler d'utopisme et de scientisme : deux formes de rapports au monde mais aussi au savoir. La question sera la suivante : faut-il d'abord postuler une société idéale et ensuite se demander comment on peut l'atteindre ? Ou au contraire, analyser la société sans parti pris et penser en trouver le bon fonctionnement par cette étude « objective » ? Les deux idées s'opposent tout au long de la période moderne. Comment atteindre véritablement l'objectivité qui nous permet d'analyser notre propre société ? Et, en même temps, comment se rassurer quant au fait que notre idéal est réalisable si nous ne parvenons pas à analyser objectivement le fonctionnement de la société ? Pour Jean-François Lyotard, les deux « grands récits de la modernité », dont la perte de crédibilité nous conduit vers une crise, relèvent également de la construction sociale dans son rapport au savoir d'un côté, et à la connaissance absolue de l'autre. Il évoque le savoir comme moyen de l'émancipation du peuple, un des principes de la Révolution française, qui fonde l'école républicaine. Or, le même principe sera repris par tous les mouvements militants, même ceux qui s'opposent à la « démocratie bourgeoise ». De l'autre côté, Lyotard place le récit hégélien de la capacité de l'esprit humain à atteindre l'Absolu. Mais ne fallait-il pas penser plutôt à Kant et aux limites de l'entendement humain comme fondement de la science moderne ? Les sciences humaines en tout cas, influencées par le positivisme de la fin du XIX^{e} et du début du XX^{e} siècle, s'installent dans ce sillage. Celles parmi elles qui peuvent gommer leur lien à la politique, et constituer un objet précis, comme la linguistique, se logent

tranquillement dans ce nouvel habitat ; d'autres, comme la sociologie ou l'histoire, prises elles-mêmes dans les rouages de la réflexion qu'elles mènent sur la société, jamais réellement apolitiques malgré la prétention scientiste, se trouvent dans une position embarrassante.

Le savoir positif, pour un Émile Littré, n'est pas éloigné de l'idéal révolutionnaire du savoir ; il en est, pour ainsi dire, le versant positif. Littré croit que la révolution a éliminé les croyances et les institutions « impropres à être incorporées dans l'ordre à venir [34] » et que la science positiviste peut maintenant fonder sur cette table rase la nouvelle conception du monde. Durkheim en revanche, est bien plus méfiant à cet égard : on ne peut éliminer une croyance par une démonstration scientifique ou expérimentale, car la croyance et l'expérience ne sont pas sur le même plan. Autrement dit, la croyance ne se base pas sur l'expérience pour pouvoir être éliminée grâce à elle. Les sociologues de l'école durkheimienne démontrent cette idée à plusieurs reprises. Marcel Mauss, par exemple, l'aborde dans son analyse de la magie : comment se fait-il que le magicien, qui a vu toute sa vie l'inefficacité de ses recettes, qui a remarqué qu'elles ne sont parfois même pas réalisables, continue à croire à la magie ? Il y croit, c'est un fait, nous pouvons le démontrer par plusieurs indices : lorsqu'il tombe malade, par exemple, il ne connaît pas d'autre solution que de consulter un autre magicien. En effet, Marcel Mauss l'explique, la croyance se fonde sur la tradition et non pas sur la perception : le magicien croit à la magie parce que son père et ses ancêtres y croyaient. La tradition intervient avant même que l'individu ait la possibilité de faire une expérience, elle conditionne le savoir et n'est pas conditionnée par lui. Si la recette magique ne fonctionne pas, le magicien peut donc toujours trouver le défaut ailleurs : en lui-même, chez ceux qui sont présents lors de l'opération, dans les événements survenus au moment de la réalisation de la recette, en tout cas jamais dans la recette elle-même. Inutile alors de lui montrer l'irrationalité de sa croyance, la croyance n'est pas d'ordre rationnel. Durkheim l'avait expliqué quelques années auparavant :

> Un préjugé ne se dissipe pas parce qu'on a découvert qu'il était irrationnel, mais on découvre qu'il était irrationnel parce qu'il est en train de se dissiper. Quand il ne remplit plus sa fonction, c'est-à-dire quand il n'assure plus l'adaptation d'un individu ou du groupe aux circonstances extérieures, parce que celles-ci ont changé, le trouble et un malaise se produisent[35].

Mais Durkheim va encore plus loin et déclare, dans *Les Figures élémentaires de la vie religieuse*, que même la croyance de nos sociétés contemporaines à la science n'est pas fondamentalement différente des croyances religieuses ou magiques des sociétés dites

[34] Voir, Émile Littré, *Conservation, Révolution et positivisme,* [1852], réédition Hachette livre/ BNF, 2012, p. 275
[35] Émile Durkheim, *Les Etudes de science sociale,* 1886, p. 194, cité par Camille Tarot, *op.cit.* p. 198

« primitives ». Ce n'est pas que Durkheim se méfie de la science, mais il pense qu'au niveau social la croyance scientifique fonctionne de la même manière que les autres croyances : les individus n'ont pas la possibilité d'expérimenter par eux-mêmes les vérités scientifiques auxquelles ils croient. Ils n'en ont, par ailleurs, pas la compétence requise non plus. Ils y croient parce que pour notre société contemporaine c'est la science qui est dépositaire de la vérité.

Le rationalisme de Durkheim a ceci de commun avec celui de Freud qu'il ne se fonde pas sur la rationalité de l'esprit ou des activités de l'homme. Il est d'autant plus rationnel qu'il peut comprendre et accepter les limites de l'intervention de la raison. Pour Durkheim une croyance n'est ni vraie ni fausse : elle est, en tant que fait social, une chose étudiable comme telle. Seul son fonctionnement dans la société intéresse les sciences sociales. Alors la grande rupture intervient : la divergence irrémédiable se produit entre le savant désabusé et l'intellectuel engagé. Le premier délimite par deux fois le domaine de son intervention : d'un côté il ne prétend pas changer le monde mais seulement le connaître, et de l'autre côté il mesure sans cesse les limites possibles de cette connaissance. Le deuxième en revanche, qui est incarné à cette époque plutôt par les intellectuels marxistes – mais qui se reproduira en différentes formes de militantismes jusqu'à aujourd'hui – continue à penser le savoir comme moyen de libération du peuple. Il ne se veut effectivement pas hors de la science, mais il a une conception différente de la scientificité. Tous les discours militants, qu'ils soient de gauche ou de droite, marxistes ou libéraux, ont ceci de commun qu'ils pensent la raison comme une nécessité naturelle de l'évolution de l'esprit humain, et non comme une formation culturelle et sociale. Tout militantisme cache une forme d'évolutionnisme et cet évolutionnisme, dans la conception linéaire et déterministe de l'histoire qui en résulte, croit au triomphe final de la raison et avec elle de la liberté et la justice. Le militantisme pense toujours pouvoir effacer, grâce à la raison, les fausses croyances qui dominent la société.

Or, le militantisme n'est pas la seule forme de l'engagement, il en est – pour le dire dans le vocabulaire d'un Barthes plus tardif – la forme « arrogante ». Néanmoins lorsque le savant déclare son incapacité à intervenir dans l'ordre du monde, sa réconciliation avec l'intellectuel engagé devient impossible. Certes Durkheim n'est pas totalement apolitique : ami de Jean Jaurès, auteur d'un livre sur le socialisme et s'opposant, par exemple à l'individualisme libéral de Spencer, il pensait aussi pouvoir intervenir sur la société. La génération suivante l'accuse de conservatisme. Il est certain que Durkheim n'est pas un radical, mais ce qui nous importe en l'occurrence est moins sa position politique que sa manière de l'atteindre : Durkheim pense que

la science peut répondre à la question politique et que le bon fonctionnement de la société est déductible de l'analyse sociologique.

Le paysage littéraire de l'après-guerre est plutôt à l'écart de ce conflit. Au début du XX^{e} siècle, à l'université, la discipline littéraire suivait le mouvement des sciences humaines : elle voulait en devenir une, digne du nom de science[36]. Mais il n'a pas fallu longtemps à l'histoire littéraire pour établir ses propres méthodes et ne plus sentir le besoin de communiquer avec les autres disciplines. De l'autre côté la littérature engagée, qu'elle soit sartrienne ou non, rejette aussi les sciences humaines « bourgeoises » et parie sur un savoir engagé et éclairant qui la guiderait dans sa révolte. L'intervention de Barthes dans ce champ est particulièrement originale : il interroge la littérature et l'engagement à travers la sociologie. Dès le *Degré zéro de l'écriture* nous voyons cette démarche. Durkheim avait démontré que la langue et la littérature sont des « faits sociaux ». C'est précisément en tant que tels que Barthes commence à les étudier.

1.2.1. La littérature comme « fait social »

On a souvent reproché à Durkheim, le fait que ses critères pour définir le fait social ne soient pas très clairs. Dans son livre *Classical social theory,* Ian Craib résume ces critiques en prenant l'exemple de la langue. D'un côté il n'est pas certain que la langue soit vraiment extérieure, nous pouvons toujours la penser comme une capacité innée de l'homme liée à sa nature (comme le fait par exemple Chomsky). D'un autre côté, on a du mal à accepter l'application du critère coercitif à la langue. Je suis évidemment obligé de parler la langue que les autres comprennent pour pouvoir communiquer avec eux et dans cette langue, je dois aussi respecter les règles grammaticales, mais finalement je suis libre de choisir mes mots et mes idées et dire ce que je veux dire sans aucune obligation[37].

« Comment la langue m'oblige ? » voilà la question par laquelle Barthes commence. Elle restera l'un des axes majeurs de sa réflexion. Sortir de la « dénonciation pieuse » en politique comme Barthes l'avait souhaité, devient possible précisément en passant par cette

[36] Voir deuxième partie premier chapitre à propos de Lanson et la science littéraire.
[37] Voir Ian Craib, *Classical social theory,* Oxford University Press, 1977, p. 32.

question. Prises au sérieux, les trouvailles de la sociologie durkheimienne modifient profondément le modèle possible de l'engagement.

L'engagement doit être réel, autrement dit, il ne doit pas servir simplement à apaiser la conscience de l'intellectuel, mais avoir une véritable fonction au sein de la société. C'est au nom de ce même engagement que Barthes hésite à signer et finalement ne signe pas le manifeste des 121. À propos de la littérature, un des lieux privilégiés où Sartre avait exposé son idée de l'engagement, Barthes reprend la question pour l'aborder grâce aux sciences sociales. Pour un engagement réel, il faut d'abord tracer les limites de la liberté de l'homme, afin de désigner le lieu possible de son intervention.

Durkheim avait considéré la langue et la littérature comme des faits sociaux et, nous le savons, il définit le fait social par deux traits : l'extériorité et la coercition. Cette logique, prise au sérieux et appliquée aux études littéraires donne des résultats capitaux : la littérature devient moins une question de création individuelle que d'institution sociale. Comme institution, elle a ses règles et ses contraintes propres. Dès que l'écrivain commence à écrire il a affaire à deux institutions coercitives : la littérature et la langue ; chacune lui impose ses bornes et lui offre des possibilités limitées. Mais déjà, selon Durkheim, aucune institution n'est assez forte pour empêcher toute transgression des règles qu'elle impose. L'explication durkheimienne du crime en est un très bon exemple. Le crime, selon Durkheim, est « naturel », nécessaire et même salutaire pour la société, et il faut s'en réjouir. Son existence prouve que la fermeté de l'institution n'est jamais absolue, et que les contraintes morales d'une société ne sont jamais suffisamment solides pour ne laisser aucune échappatoire aux individus. Sans cette souplesse, la société resterait à jamais figée dans un même état. Mais si la société permet parfois la transgression de ses contraintes, elle s'autorise également à la punir. Mieux encore, étant donné que Durkheim ne reconnaît aucune essence universelle et innée au crime, il le définit par la punition : est crime ce qui est puni par une société donnée. La critique littéraire, dans sa tendance barthésienne au moins, peut facilement adhérer à une telle logique. En l'occurrence, et contrairement à d'autres cas, comme les représentations collectives, la coercitivité du fait social, ou la catégorisation du monde, il ne s'agit pas de tracer l'influence directe de Durkheim sur la pensée de Barthes. Il faut plutôt considérer la grandeur de la brèche ouverte par Durkheim pour les théories des sciences humaines au XX^{e} siècle.

Selon la logique durkheimienne, il est impossible d'imaginer une essence universelle de la littérature : la littérarité devient aussi une question historique. Elle se définit en fonction des

normes de l'institution littéraire et langagière d'une société donnée à un moment donné. Ce qui ne veut pas dire qu'elle est irréelle. Déjà Durkheim avait dû se confronter à cette objection : s'il est impossible de définir le crime par une essence universellement valable, alors tout est permis, ou bien rien n'est *réellement* criminel. Durkheim répond alors que si une société considère nécessaire de punir ou d'empêcher certains actes, c'est qu'elle suppose qu'ils nuisent au maintien de son ordre ou à son unité. Ils sont donc réellement criminels à ce moment. Mais lorsque le fonctionnement social change, ces actes ne se heurtent plus à aucun ordre établi, ils ne sont plus considérés comme dangereux et perdent leur caractère criminel. De même pour la littérature : un texte vraiment révolutionnaire se confronte aux normes établies de l'institution littéraire et de la langue. Si Durkheim définit le crime par la punition, nous pouvons définir le texte révolutionnaire ou avant-gardiste par la résistance qu'il provoque de la part de l'institution et du lecteur. Alors nous voyons qu'en dépit de sa prétention à s'opposer radicalement au pouvoir, le réalisme socialiste par exemple n'a rien de révolutionnaire ; il s'inscrit calmement dans le cadre défini par la littérature bourgeoise. Cette logique purement durkheimienne s'aperçoit chez Barthes dès le *Degré zéro de l'écriture*[38].

La langue et le genre littéraire sont alors considérés comme des éléments extérieurs et coercitifs. Le style, d'une manière qui rappelle le fameux discours de Buffon à l'Académie, est défini comme la partie biologique de l'individualité, ou plus précisément, comme la manifestation de tous les éléments hasardeux et immaîtrisables de l'individualité : le lieu et la date de naissance, le corps, les souvenirs, bref, tout ce qui détermine l'individualité d'une personne sans dépendre de lui et de sa conscience. La résistance n'est donc pas possible au niveau du style non plus. Reste ce que Barthes définit comme « écriture » : le lieu où la conscience individuelle peut intervenir entre les déterminations biologiques et sociales. Ici se pose un vrai dilemme, une des grandes inquiétudes qui poursuivent Barthes tout au long de sa vie : si nous avons appris, avec les sciences humaines en général et avec l'école de Durkheim en particulier, que les croyances et les préjugés ne sont pas destructibles au moyen d'une démonstration rationnelle, alors comment un engagement intellectuel et littéraire sera-t-il possible ? Se heurter à cet obstacle insurmontable est le prix à payer pour avoir voulu penser l'engagement intellectuel à partir des sciences sociales.

[38]« Cette écriture petite-bourgeoise a été reprise par les écrivains communistes, parce que, pour le moment, les normes artistiques du prolétariat ne peuvent être différentes de celles de la petite-bourgeoisie (fait d'ailleurs conforme à la doctrine), et parce que le dogme même du réalisme socialiste oblige fatalement à une écriture conventionnelle, chargée de signaler bien visiblement un contenu impuissant à s'imposer sans une forme qui l'identifie ». (*DZE, OCI*, p. 213-214)

D'abord il faudra comprendre comment le pouvoir s'impose à travers la langue : pour Durkheim, ce sont les représentations collectives qui permettent l'existence et la persistance de la société dans l'espace et dans le temps ; ce sont elles qui définissent le possible et l'impossible, elles qui partagent et reproduisent les croyances communes, indispensables pour l'unité et la survie de la société. C'est alors dans ces mêmes représentations qu'il faut chercher le lieu de l'intervention du pouvoir. Or les représentations collectives, pour les durkheimiens, ne sont pas nécessairement conscientes ; une société n'a pas besoin de les expliciter pour qu'elles fonctionnent, de la même manière qu'un peuple n'a pas besoin d'écrire les règles de sa grammaire pour pouvoir parler. Si le pouvoir partage ses valeurs par le biais des représentations collectives et inconscientes, la résistance intellectuelle devant ces valeurs ne peut avoir lieu dans le contenu conscient de l'écriture, d'où la responsabilité et l'engagement de la forme.

La résistance devient alors une question de stratégie : il n'y a aucun acte en soi subversif et révolutionnaire, il faut connaître l'emplacement de l'autre pour attaquer au bon endroit. Barthes suppose un lieu utopique, fuyant, inatteignable, c'est l'écriture blanche, le texte vide de toute représentation collective. Or cette utopie est impossible à la fois formellement et historiquement. Formellement parce que la langue ne permet jamais une sortie entière des représentations collectives, historiquement parce que l'institution change constamment de place et récupère sans cesse ceux qui voulaient en sortir. Ce topos hors pouvoir devient alors un lieu imaginaire, impossible à atteindre, mais qui désigne le sens du mouvement de l'écriture.

Toute sa vie, Barthes sera confronté à ce même problème ; les mutations permanentes de sa pensée pourront ainsi être comprises comme la nécessité stratégique postulée d'emblée par sa théorie : la nécessité de se déplacer à la fois par rapport à soi-même et par rapport aux changements sociaux.

Il reste pourtant une tâche essentielle dans cet engagement pour le savoir descriptif : celle de trouver et de décrire ces représentations collectives inconscientes. La sémiologie, qui n'a pas encore dit son nom, essaiera de s'en charger.

1.2.2. Marcel Mauss et les historiens selon Barthes

De Durkheim, Barthes ne cite explicitement qu'un seul article : « De quelques formes de classification. Contribution à l'études des représentations collectives », qu'il avait écrit avec la

collaboration de Marcel Mauss. Ses références à l'école durkheimienne passent principalement par l'œuvre de Mauss, qu'il semble connaître très bien. Barthes renvoie souvent à Mauss comme à un point de comparaison ou d'explication pour la pensée d'autres auteurs qui lui sont chers, à commencer par Michelet : « Face à la magie, ce n'est pas des historiens positivistes que Michelet se rapproche : c'est de savants tout aussi rigoureux mais dont le travail a été infiniment mieux adapté à son objet : je pense à des ethnologues comme Mauss[39] ». Comment la méthode de Michelet s'approche-t-elle de celle de Marcel Mauss ? Barthes explique :

> Par exemple, en faisant l'histoire de la Sorcière (et non de la sorcellerie), Michelet annonce le choix fondamental de l'ethnologie moderne : partir des fonctions, non des institutions ; Mauss ramène la magie au magicien, c'est-à-dire à toute personne qui fait de la magie. C'est ce que fait Michelet : il décrit très peu les rites, il n'analyse jamais le contenu des croyances (des représentations) ; ce qui le retient dans la sorcellerie, c'est une *fonction personnalisée*[40].

La proximité postulée entre Marcel Mauss et Lucien Febvre est encore plus essentielle ; c'est là que se trouve l'un des fondements de la pensée sémiologique de Barthes : « Aujourd'hui, nous commençons à savoir, grâce à l'histoire (avec Febvre), grâce à l'ethnologie (avec Mauss), que non seulement les mœurs, mais aussi les actes fondamentaux de la vie humaine sont des objets historiques ; et qu'il faut définir chaque fois à neuf, selon la société que l'on observe, des faits réputés naturels en raison de leur caractère physique[41] ». Le rapprochement est double, car dans cet article, Barthes explique la pensée de Foucault en s'appuyant sur Marcel Mauss et Lucien Febvre.

Barthes trouve également des ressemblances entre les analyses de Mauss des sociétés « primitives » et la France contemporaine. Dans un article sur le *Grand Robert*, par exemple, qu'il n'a pas repris dans la version finale des *Mythologies,* il compare la « préparation » de la sortie du *Grand Robert* avec l'attente suscitée avant le rituel magique dans les sociétés dites primitives, comme Mauss l'analyse : « La première loi est de préparation. Le théâtre n'existe pleinement que s'il est attendu longtemps à l'avance, précédé de l'une de ces "anxiétés vagues" dont Mauss a souligné le caractère à la fois social et physiologique[42] ».

De la même manière Barthes voit un parallèle entre le don dans la France médiévale tel que l'analysent Georges Duby et Robert Mandrou et le don chez Mauss : « Les remarques de G. Duby sur le don au Moyen Âge, faites incidemment à propos des étoffes et des pièces,

[39] « La Sorcière », (1959), repris in *EC, OCII*, p. 378
[40] *Ibidem*.
[41] « De part et d'autre », (1961), repris in *EC, OCII*, p. 422.
[42] « Le Grand Robert », (1954), non repris dans les *Mythologies*, *OCI*, p. 521

évoquent tout de suite les pages célèbres de Mauss sur le don et les sociétés dites primitives[43] ». En effet, dans ces deux exemples, Barthes suit pleinement la logique de Mauss lui-même, qui essaie d'apporter vers sa propre société ses trouvailles concernant les sociétés dites primitives : « Il est possible d'étendre ces observations à nos propres sociétés. Une partie considérable de notre morale et de notre vie elle-même stationne toujours dans cette même atmosphère du don, de l'obligation et de la liberté mêlés. Heureusement, tout n'est pas encore classé exclusivement en termes d'achat et de vente[44] ».

Le recours à Mauss peut se comprendre à la fois comme une fidélité au fondement de la pensée de Durkheim et un écart entre certains principes de sa théorie et le parti pris de ses successeurs : chez Durkheim, malgré tout son effort pour en sortir, il reste une forme d'évolutionnisme qui dérive peut-être d'une certaine compréhension de Hegel. Durkheim voit dans les sociétés humaines une hiérarchie de complexités, il les range des plus simples aux plus complexes, et pense pouvoir trouver dans des sociétés dites primitives des fonctionnements qui, par la simplicité de l'organisation sociale, s'offrent mieux à l'observation. Il peut ainsi constater des changements de fonctionnement de certains faits sociaux dans le développement de la société. En ce qui concerne les représentations collectives, par exemple, Durkheim les considère essentielles pour les sociétés primitives, car elles permettent le maintien de l'ordre social. Dans les sociétés développées, les représentations collectives survivent, mais elles ont un rôle moins fondamental car l'ordre social est maintenu par le partage du travail. Mauss n'a peut-être pas totalement abandonné l'idée d'évolution, mais il ne voit pas la différence entre les sociétés « primitives » et « développées », ni en termes de simplicité de l'une et complexité de l'autre, ni en fonction d'un jugement de valeur unilatéral. Mauss voit dans les sociétés « primitives » « l'homme total », qu'il oppose à « l'homme partagé en facultés » des sociétés dites développées. L'importance qu'il attache à cette « totalité » l'empêche d'accorder au « développement » de la société une valeur absolue.

Cette recherche de « l'homme total » va de pair avec celle du « fait social total ». Alors surgit un autre écart : Durkheim analysait les faits sociaux à travers les institutions. Mais l'institution résulte déjà du partage des facultés que Mauss essaie de dépasser. Chaque acte dans la société résonne dans un réseau complexe de significations, qui fait appel à l'ensemble des faits sociaux et des représentations collectives. La « totalité » du « fait social total » tient donc au fait qu'il superpose dans un seul acte des représentations collectives distinctes comportant

[43] « Une Histoire de la civilisation française », *Annales,* (1960), *OCI*. p. 1061, note.
[44] Marcel Mauss, « Essai sur le don », repris in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie, op.cit*. p. 258

différentes couches de signification. Ce n'est donc pas par le biais de l'institution qu'il faut chercher le fait social total, mais en observant l'homme en tant qu'incarnation de la fonction. Ce changement de vision et la différence de méthode qui en résulte, paraît essentiel aux yeux de Barthes : il lui permet d'expliquer le raisonnement de Michelet et de Lucien Febvre et de s'en rapprocher. Plus essentiellement, pour que la sémiologie puisse en droit, chercher les réseaux secondaires de signification dans tout phénomène pourvu qu'il soit repris dans une logique sociale – pour pouvoir chercher, à titre d'exemple, le sens de la nourriture – il faut d'abord suspendre le cloisonnement imposé à l'ordre social par la logique du partage institutionnel.

Barthes semble cependant ne pas suivre entièrement le raisonnement de Mauss. De fait, la pluralité des couches de signification du « fait social » lui importe. Mais « l'homme participant à la fonction » qu'il perçoit chez Mauss sert simplement à démasquer les institutions qui, existant dans des lois non-écrites, ne s'offrent pas directement à l'observation. Alors l'homme devient l'objet de la science littéraire ou ethnologique, mais seulement comme fonction, c'est-à-dire, comme incarnation de l'institution.

D'un point de vue épistémologique, Mauss revendique un bouleversement radical : il ne pense pas que les sciences humaines doivent procéder par le principe de la réduction scientifique. Tout au contraire, il veut maintenir la complexité qui lui parait essentielle. Alors le corps devient le lieu où cette complexité existe réellement. En posant la question du corps, il ramène la complexité au niveau de l'individu qui la vit :

> En réalité, dans notre science, en sociologie, nous ne trouvons guère ou presque jamais même, sauf en matière de littérature pure, de science pure, l'homme divisé en facultés. Nous avons affaire toujours à son corps, à sa mentalité tout entiers, donnés à la fois et tout d'un coup. Au fond, corps, âme, société, tout ici se mêle. Ce ne sont plus des faits spéciaux de telle ou telle partie de la mentalité, ce sont les faits d'un ordre complexe, le plus complexe imaginable, qui nous intéressent. C'est ce que je suppose d'appeler des phénomènes de *totalité* où prend part non seulement le groupe, mais encore, par lui, toutes les personnalités, tous les individus dans leur intégrité morale, sociale, mentale, et, surtout, corporelle ou matérielle[45].

Ainsi Marcel Mauss sert de pont permettant à Barthes de lier l'Histoire, l'ethnologie et la sémiologie par le biais des couches superposées de signification. Parallèlement, dans sa vision du monde et du travail scientifique se trouvent deux aspects fondamentaux qu'à la fois Barthes et les historiens des Annales partagent : vouloir comprendre les phénomènes les plus

[45] *Ibid.*, p. 303.

« naturels », par exemple les mouvements du corps, comme des constructions culturelles, et envisager une démarche scientifique à l'opposé même du principe de réduction. Ce deuxième aspect, d'emblée présent au sein des Annales, faisant partie des exigences mêmes de la discipline historiographique, apparaît plus explicitement chez Barthes dans une période tardive de son travail.

Néanmoins c'est le durkheimisme au sens le plus large qui permet de comprendre un des liens les plus significatifs entre Barthes et les Annales.

1.3. L'héritage durkheimien des Annales

Les questions que les sciences humaines se posaient dans les années 50, étaient, ou peu s'en faut, les mêmes que l'on se posait depuis plus d'un siècle. On change un élément parmi les réponses et on redéfinit une école. Certains couples de concepts retracent les limitent du pensable : diachronique et synchronique, individuel et social, extérieur et intérieur, naturel et culturel, ou, en ce qui concerne la connaissance, directe et indirecte. Comme toute autre science humaine, l'histoire doit elle aussi répondre à ces questions. C'est un conflit à la fois extérieur et intérieur : l'histoire doit retracer sans cesse ses frontières avec les autres sciences humaines, mais, ce faisant, elle sera amenée à remettre systématiquement en question la vision historienne de l'histoire. Ainsi chaque école historique, en critiquant celles qui lui ont précédé, repense également les questions posées par les autres sciences humaines. Or, ces déplacements par rapport aux autres disciplines ne sont jamais évidents, car ils ne sont pas nécessairement bien accueillis par les sciences voisines. Au début du siècle, l'histoire avait été profondément influencée par les sciences sociales. Cependant, lorsqu'à son tour elle veut leur rendre ce cadeau, les résistances et les réticences se font sentir.

Les sciences humaines ont cette particularité de ne pas pouvoir constituer un domaine propre à chaque discipline. Il est impossible de poser clairement l'objet de chaque discipline en délimitant ses frontières ; le partage disciplinaire se fonde en conséquence plutôt sur le regard que chaque science porte sur l'homme. C'est la raison même du malaise profond de ces « sciences » : le conflit éternel entre elles est la condition même de leur existence. En avançant à chaque pas, il faut répondre aux interrogations des voisins.

L'école des Annales est en partie née d'un intense dialogue avec la sociologie durkheimienne. La question des représentations collectives a une place centrale dans ce débat. Selon André Burguière, les Annales parviennent à étudier les mentalités en s'appropriant le concept des représentations collectives qui leur permet de comprendre que la relation à l'autre et le rapport de l'homme au monde passe « par le prisme de l'univers mental ». Burguière insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une négation de l'existence du monde matériel en dehors de nos représentations : « mais nous ne pouvons réduire son opacité et son imprévisibilité qu'en utilisant, pour nous l'approprier, les ressources de notre mémoire et de notre raisonnement[46] ».

L'« Histoire science de l'homme » que réclamait Lucien Febvre ne pouvait exister qu'en s'appuyant sur le critère essentiel de toutes les sciences humaines : écarter la conscience et prendre l'homme en tant qu'acteur de l'histoire à son insu. Méthodologiquement, les critiques adressées à l'histoire « positiviste » par François Simiand servent de point de départ aux Annales. Cette influence est telle que nous pouvons difficilement trouver un texte sur l'histoire de cette école qui ne fasse allusion au célèbre article de Simiand. Nous devons donc nous y arrêter un instant.

« Cet incroyable François Simiand » comme l'appelle Lucien Febvre dans ses lettres à Henri Berr, rend explicite et encadre théoriquement l'attaque restée jusque-là allusive de la sociologie contre l'histoire. Dans son article de 1903, « Méthode historique et science sociale » qu'il avait d'abord exposé à l'oral à la *Société d'histoire moderne et contemporaine* puis publié dans la revue de la *Synthèse historique*, Simiand aborde la question frontalement. C'est au nom de la science positive, qu'il attaque l'histoire « historisante ».

Simiand s'en prend à *l'Introduction aux études historiques* de Langlois et Seignobos, à *De l'Histoire considérée comme science* de Lacombe et à *La Méthode historique appliquée aux sciences sociales* de Seignobos également, et essaie de réfuter un par un leurs postulats méthodologiques.

D'abord, selon les historiens positivistes, la méthode historique est une « connaissance expérimentale indirecte, c'est-à-dire une connaissance de fait obtenue par l'intermédiaire d'un autre esprit ». Simiand distingue tout de suite la connaissance intermédiaire de la connaissance médiate qui est obtenue par la trace ou l'effet d'un phénomène. Or, selon les historiens positivistes, étant donné que les faits humains ne sont pas observables directement par le savant,

[46] André Burguière, *L'école des Annales : une histoire intellectuelle,* Odile Jacob, 2006, p. 127.

le recours à la connaissance indirecte est inévitable pour l'historien, et pour cette même raison, les sciences sociales sont obligées de s'appuyer sur la méthode historique.

Pour l'école de Durkheim en revanche, les faits sociaux sont des « choses », et en tant que telles, ils peuvent être directement observés. Simiand passe une bonne partie de son texte à prouver le bien fondé et la nécessité de cette abstraction scientifique. Mais pour ce faire, il doit d'abord s'arrêter sur la deuxième proposition de Seignobos qui suppose que le fait social est psychologique et que le fait psychologique est nécessairement subjectif. Simiand explique la confusion qui existe entre psychologique et subjectif, recourt aux concepts d'institution et de représentation collective pour montrer l'objectivité possible du fait social. Tout ce qui vient du social peut avoir un caractère objectif, Simiand les énumère : « une règle de droit, un dogme religieux, une superstition, un usage, la forme de la propriété, l'organisation sociale, une certaine division du travail, un certain procédé d'échange, une certaine manière de se loger ou de se vêtir, un précepte moral, etc.[47] ». Donc le social existe, indépendamment de la volonté ou la spontanéité individuelle, ou celle d'un ensemble d'individus. De ce fait Simiand peut conclure que le fait social, bien qu'il réside dans l'individu et ne soit observable qu'à travers lui a un caractère *sui generis*. En conséquence, tout ce que l'on observe dans l'individu et qui peut être considéré comme psychique n'est pas nécessairement subjectif.

Ici Simiand s'appuie sur la méthode d'autres sciences : certes les croyances n'existent que dans les consciences individuelles, mais est-il pour autant possible de nier leur caractère social ? À ceux qui tentent de répondre positivement (et il y en a un bon nombre parmi ses interlocuteurs), Simiand objecte que toutes les sciences induisent le général de l'individuel, sans que cela mette en cause la validité du général. Les objets n'existent dans le monde qu'individuellement, et différents les uns des autres, et la science ne peut porter que sur des concepts généraux et abstraits, créés à partir de ces objets. En cela, la sociologie peut, en droit, procéder comme toute autre science, elle est même obligée de le faire, car elle ne peut sinon revendiquer le statut de science. De cette conception résulte l'évacuation de la notion d'individu du champ scientifique. Ainsi, le machinisme, devenu la forme de production pour une société, conduit à d'autres phénomènes sociaux, « ce ne sont pas les individus mêlés à ce processus qui l'expliquent, car ils le subissent ; c'est un élément social, dûment étudié en lui-même, qui se montre avoir telle relation avec un autre élément social, étudié de même façon[48] ».

[47] François Simiand, « Méthode historique et sciences sociales », (1903), repris in *Méthode historique et sciences sociales,* choix et présentation par Marina Cedronio, éditions des archives contemporaines, p. 119.
[48] *Ibid.,* p. 124.

Alors l'idée même de « contrat social » doit être mise en cause, c'est une idée reçue, tellement partagée par les savants qu'ils la considèrent comme une évidence : l'organisation sociale leur paraît être un accord commun entre les individus, elle subsiste tant qu'elle est acceptée par eux, et sera changée quand ils n'en voudront plus. Simiand s'appuie sur les recherches ethnologiques de Durkheim et ses collègues, et affirme, dans des termes très proches de ceux de son maître, que :

> L'individualisation est un produit, progressif et lent, du développement social, bien loin que la société soit un produit de l'individu. Nulle part, à l'origine, on ne trouve un contrat entre individus auparavant indépendants et isolés : on rencontre au contraire, une intégration plus complète, plus entière, de l'individu dans le groupe, une « indifférenciation » de l'individu où il est impossible de reconnaître la source originale et un pouvoir créateur de la société elle-même[49].

La critique de la place de l'individu est directement liée à celle de la causalité en histoire. En voulant se débarrasser de l'explication par la longueur du nez de Cléopâtre, les historiens n'en sont pas pour autant plus avancés, car ils lui ont substitué une analyse psychologique qui cherche la cause des faits humains dans l'agent, « c'est-à-dire un être agissant avec conscience et pour des raisons[50] ». L'analyse historique devient alors l'analyse « des motifs de l'action des hommes », qui explique « une pratique par son but, un organe par sa fonction, une institution par ce à quoi elle sert ou paraît servir[51] ».

Dans la conception scientifique de Simiand, d'un côté il ne peut y avoir de rapport causal qu'entre deux phénomènes de même ordre, et de l'autre, il n'y a de causalité que là où il y a une loi scientifique concevable. L'individu ne peut donc être considéré comme pouvoir causant d'un acte car l'agent et l'acte ne sont pas de même ordre. Aussi le phénomène individuel n'a-t-il pas de cause, car contingent et accidentel, il n'entre pas dans le domaine de la régularité, nécessaire pour établir une loi. L'histoire positiviste se trompe : prenant pour l'histoire la succession des événements contingents dus à la conscience de leurs acteurs, elle se croit obligée de faire de l'histoire la science de l'accidentel. Or cette confusion résulte du fait que l'objet historique est mal défini : « On note l'étincelle, on oublie la puissance d'explosion de la poudre ». Pour expliquer une guerre, l'histoire réduit tout à l'intention, le génie, ou les actes des individus, tels que Bismarck ou Napoléon III. C'est éliminer tous les éléments sociaux, pourtant essentiels, en faveur de la contingence individuelle qui peut en être la conséquence, nullement la cause véritable. Le génie de Bismarck n'aurait peut-être même pas existé sans le

[49] *Ibid.,* p. 126.
[50] *Ibid.,* p. 128.
[51] *Ibidem*.

développement de l'Allemagne à cette période. Aussi essaie-t-on d'expliquer les changements sociaux par des événements (la destruction du pouvoir pontifical comme conséquence de la guerre de 1870 par exemple). Toujours selon Simiand, ces événements ne peuvent être que la « cause occasionnelle » du changement, or : « indiquer la cause occasionnelle d'un fait n'est en aucune façon expliquer[52] ».

Ce que Simiand propose en revanche, c'est d'écarter l'individu et le contingent et d'observer ainsi les relations stables et définies qui apparaissent entre les phénomènes. Il peut alors revenir sur le premier postulat de Seignobos, pour montrer que la connaissance historique et sociale est en effet une connaissance directe, car, si l'on écarte l'événement, on se rend compte que les nouveaux objets proposés à l'histoire, à savoir les coutumes, les représentations collectives, et les formes sociales, sont directement observables par le savant.

Reste alors la critique de ce que l'on peut appeler « écriture de l'histoire », malgré l'anachronisme de l'expression. Simiand commence la deuxième partie de son essai par cette remarque :

> À force de répéter, avec l'école moderne, que l'histoire est une représentation du passé, exacte, impartiale, sans fin tendancieuses ni moralisatrices, sans intentions littéraires, romanesques ni anecdotiques – ce qui est en effet une conception fort supérieure aux conceptions et aux pratiques précédentes des historiens, – on arrive sinon à oublier, du moins à ne plus faire suffisante attention que « exact » ne veut pas dire « intégral », que « impartial » ne veut pas dire « automatique », que « sans tendance, sans souci littéraire » ne veut pas dire « sans préconcept, sans choix »[53].

Il faudra donc s'attaquer aux cadres dans lesquels les historiens rangent les faits historiques, sans se soucier de leur cohérence scientifique, s'attaquer au moins au plus important d'entre eux, c'est-à-dire la chronologie. D'un côté les historiens sont habitués à diviser les périodes historiques selon les règnes, ce qui, étant complètement fortuit, ne justifie aucunement ce découpage du point de vue des critères scientifiques. De l'autre côté, la simultanéité et l'antériorité de nombreux phénomènes qui sont ainsi rangés ensemble ne fournissent aucun lien causal entre ces phénomènes hétérogènes. À cela, Simiand propose de substituer une étude comparée de phénomènes de même ordre dans différentes sociétés, et consacre la suite de son exposé à en démontrer la possibilité et à en prouver l'avantage.

[52] *Ibid.,* p. 134
[53] *Ibid.,* p. 140.

Sa théorie ainsi exposée, Simiand désigne clairement les trois « idoles de la tribu des historiens » dont l'histoire scientifique doit se débarrasser : l'idole politique, l'idole individuelle, l'idole chronologique.

Pour les fondateurs des *Annales,* ce texte est essentiel. L'orthodoxie durkheimienne du texte ne fait pas objet de doute. Nous devons donc nous arrêter un peu plus longtemps sur le rapport des Annales à l'école de Durkheim.

Établir ce rapport n'est pas simple, car les Annales ont subi l'influence de l'école durkheimienne avant de s'en éloigner ; mais une telle schématisation court le risque de l'inexactitude. La distance et la proximité sont d'emblée présentes chez les historiens des Annales par rapport au durkheimisme. Il n'était par ailleurs plus possible, après la crise de l'épistémologie positiviste, de s'en tenir à certains principes formulés par Durkheim qui relevaient d'elle. De la pensée durkheimienne seuls les aspects qui passent outre le positivisme sont en mesure de garder un impact visible sur les sciences humaines depuis les années 1930. S'il faut tant insister sur l'école de Durkheim, c'est qu'il y a en elle un moment de double transition : héritier des idéaux scientifiques des Lumières et du positivisme, portant un regard critique sur cet héritage sans pouvoir réellement s'en détacher, Durkheim nous a donné à la fois le moyen de pousser cet idéal à son extrême et de rompre avec lui. À titre d'exemple, mais cet exemple nous importe très particulièrement, il y a dans la pensée de Durkheim ce qui rend possible le structuralisme mais aussi le dépassement de celui-ci. Depuis *Les Règles de la méthode*, Durkheim se rend compte que ce ne sont pas des aspects concrets, infiniment variables, des formations sociales qui peuvent être comparés en vue d'établir des lois générales dotées de qualité « scientifique », mais seulement un certain mécanisme commun entre les sociétés humaines qui résulte d'une assez grande abstraction. La méthode comparatiste des durkheimiens vise ces mécanismes généraux. Le structuralisme s'inscrit de plein droit dans le sillage d'une telle idée et n'y apporte, à vrai dire, qu'un outil pointu permettant au processus d'abstraction de devenir plus exact. Cependant, le comparatisme de Durkheim se revendique du refus de la reconnaissance de la nature humaine. Derrière ces mécanismes, Durkheim voit toujours la société, jamais l'homme. Les mécanismes en deviennent particulièrement pauvres, ne pouvant atteindre que de grandes généralités sans importance. La sociologie durkheimienne se trouve obligée, malgré elle sans doute, de devenir la science du contingent. Rien de vraiment important ne pourra être dit sur « l'homme » en soi, surtout si l'homme n'existe même pas. Pour son malheur, le structuralisme ne se heurte pas à cet obstacle.

« L'homme » est précisément l'une des raisons de l'éloignement et de la proximité simultanée des durkheimiens et des Annales. Revenons sur la phrase de Lucien Febvre évoquée plus haut. Cité intégralement, ce paragraphe de sa leçon inaugurale au Collège de France nous montre ce double rapport :

> Histoire science de l'Homme, science du passé humain. Et non point science des choses, ou des concepts. Les idées en dehors des hommes qui les professent ? Les idées, simples éléments entre beaucoup d'autres de ce bagage mental fait d'influences, de ressouvenirs, de lectures et de conversations – que chacun de nous transporte avec lui ? Les institutions, séparées de ceux-là qui les font et qui, tout en les respectant, les modifient sans cesse ? Non, il n'est d'histoire que de l'Homme, et d'histoire au sens le plus large[54].

Non à l'étude de l'institution séparée de l'Homme. Alors critique du durkheimisme ? Bien évidemment. Plus loin dans le même texte, Febvre revient sur une idée qui lui est chère : l'unité des sciences de l'Homme, la nécessité d'une collaboration entre différentes disciplines ; l'Histoire, la linguistique, la psychologie, l'archéologie, l'économie, la littérature. Mais la sociologie, il ne l'évoque pas, il l'*oublie.*

Le ton a donc changé, entre ce Lucien Febvre entrant au Collège de France en 1933, et le Lucien Febvre qui écrivait à Henri Berr en 1914 :

> Où j'en suis dans mon travail ? [Il s'agit de *La Terre et l'évolution humaine.*] voilà la grosse question et que je me pose bien souvent moi-même avec anxiété. Mon livre est net maintenant devant mes yeux. Il aura trois parties. La première, c'est la question de méthode. Pour résoudre le gros problème des rapports de l'homme et du milieu naturel, problème posé depuis si longtemps et dont la solution fait si peu de progrès, deux sciences concurrentes se proposent au travailleur, désireux de se satisfaire autrement qu'avec des phrases littéraires de Taine, ou les stupéfiantes alchimies des Demolins et consorts : c'est la géographie d'une part, et la sociologie, de l'autre, ou plus exactement cette science sociologique spéciale que Durkheim, Mauss et Cie dénomment la « morphologie sociale »[55].

Une influence au début et une rupture ensuite ? Rien de plus classique ; nous ne pouvons donc que nous en méfier. En réalité, l'influence de Durkheim et des durkheimiens sur les Annales s'explique par plusieurs voies : épistémologiquement en relevant le défi lancé par Simiand, méthodologiquement par l'impact de la lecture assidue de *l'Année sociologique* sur Febvre et Bloch, et gnoséologiquement par le regard porté sur « l'homme ». Aussi l'héritage partagé de Fustel de Coulanges s'aperçoit-il à la fois chez les durkheimiens et les Annales dans les préoccupations majeures qui forment l'objet de leurs recherches : inconscient social,

[54] Lucien Febvre, *Professions de foi au départ, De 1892 à 1933, examen de conscience d'une histoire et d'un historien,* repris in *Vivre l'Histoire*, Brigitte Mazon, Robert Laffon, Armand Colin, 2009, p. 17
[55] Lucien Febvre*, Lettres à Henri Berr,* Jacqueline Pluet et Gilles Candar, Fayard, 1997, p. 26.

représentations collectives, psychologie historique[56]. La sociologie durkheimienne se prête de plein gré à cet échange : ce que l'on appelle « l'impérialisme » de Durkheim, désirant annexer à la sociologie les autres sciences humaines et en première place l'histoire, l'oblige d'un côté à maintenir le dialogue avec les sciences historiques de manière permanente, et de l'autre, à penser nécessairement le « social » en termes historiques[57]. L'audace méthodologique que pouvait se permettre la jeune discipline servait parallèlement à rajeunir les plus anciennes, si elles savaient s'en servir. La « morphologie sociale », évoquée par Lucien Febvre dans la lettre à Henri Berr en est un exemple parlant. Selon Laurent Mucchielli et Marie-Claire Robic, Durkheim hésite longtemps sur l'intérêt de cette idée, et s'il est enfin convaincu, « c'est la nécessité de rendre compte du changement social dans l'histoire qui l'amène à concevoir un niveau d'analyse infra-institutionnel : l'étude des transformations de la structure de la population[58] ». Durkheim pense que pour rendre compte de la société en état de devenir, la sociologie doit collaborer avec les autres sciences humaines. Il a pourtant des critiques fondamentales à l'encontre de la géographie de Ratzel et de Vidal. Durkheim n'accepte pas le lien causal établi par les géographes entre le sol et la société. Dès le deuxième numéro de *l'Année sociologique*, une rubrique porte le titre de « morphologie sociale ». Halbwachs y collabore sérieusement avec Durkheim. Plus tard, en 1938, publiant un livre éponyme le premier explique la morphologie sociale en reprenant la définition de Durkheim : « il proposait d'appeler morphologie sociale une étude qui porterait sur la forme matérielle des sociétés, c'est-à-dire sur le nombre et la nature de leurs parties, et la manière dont elles-mêmes sont disposées sur le sol et, encore, sur les migrations internes de pays à pays, la forme des agglomérations, des habitations, etc.[59] » Certes lorsque Halbwachs écrivait ce livre, le progrès de la démographie avait déjà rendu caduques certaines des propositions de Durkheim que Lucien Febvre aurait pu retenir en 1914. La force de l'idée décisive de considérer la vie sociale comme reposant « sur un substrat » « déterminé dans sa forme et dans sa grandeur » n'en reste pas moins décisif.

La sociologie se constitue d'emblée autour d'une forte tradition critique la rendant mieux disposée à devenir une discipline scientifique que, par exemple, la psychanalyse, trop attachée aux commentaires de la parole du maître. Cette disponibilité lui vient sans doute de la relation

[56] Voir, André Burguière, *L'École des Annales, une histoire intellectuelle,* Odile Jacob, 2006, pp. 89-98.
[57] Voir, Philippe Besnard, « Durkheim », in *Dictionnaire des sciences historiques*, André Burguière (dir.), PUF, 1986.
[58] Laurent Muccheielli, Marie-Claire Robic, « Entre sociologie et géographie : la "morphologie sociale" selon Durkheim », in *La Sociologie et sa méthode, Les Règles de Durkheim un siècle après,* Massimo Borlandi et Laurent Mucchielli, L'Harmattan, 1995, pp. 101-136.
[59] Maurice Halbwachs, *Morphologie sociale,* [1938], 1970, Armand Colin, 1970, p. 1.

étroite qu'elle a dû entretenir pendant longtemps avec la philosophie, ne serait-ce que par le passage obligé de ses chercheurs par une formation philosophique, avant la création d'une faculté des sciences sociales, ou plus précisément, la VI[e] section. Les élèves les plus fidèles de Durkheim sont aussi ses critiques les plus sévères. Et les Annales ne manquent pas au respect de cette tradition. Pour évaluer le poids du durkheimisme dans leurs travaux, il est impossible de se contenter de leurs paroles : l'impact durkheimien est à percevoir dans la logique la plus profonde qui anime leur recherche.

Dans son histoire des *Annales*, André Burguière trace cette influence principalement via sa lecture de Marc Bloch. *L'Apologie de l'histoire* de Bloch explicite à la fois l'admiration de l'historien pour Durkheim et les critiques qu'il lui adresse. Mais bien avant ce livre, Burguière observe l'influence durkheimienne dans les souvenirs de guerre rédigés par l'historien. Au milieu d'une société en crise, Bloch essaie de la comprendre par les croyances qui la dotent « d'une structure néomédiévale ». Cette analyse des croyances se rapproche de Durkheim, car selon Bloch « les croyances partagées assurent, par leur fonction cognitive, la cohésion d'une société ». Néanmoins elle s'en éloigne aussitôt étant donné que pour « Marc Bloch, ces croyances ont un rôle perturbateur autant que structurant ». « Elles ont un pouvoir émotionnel qui peut réunir, renforcer le lien social comme le pensait Durkheim, mais aussi installer l'angoisse et sa force de désintégration[60] ».

En effet, Durkheim s'est intéressé à l'organisation sociale bien plus qu'à sa désorganisation. Le constat de Bloch est essentiel ; penser le social parallèlement en termes de lien *et* de « force de désintégration », accorder même souvent le primat à la seconde comme un prisme permettant d'observer la structure sociale, devient par la suite un des traits caractéristiques des Annales. Le deuxième grand désaccord de Bloch avec Durkheim concerne la place de l'individu. Burguière l'explique à travers le compte rendu de Bloch à propos du *Suicide* de Halbwachs, ce dernier apportant déjà des ajouts, des critiques et des modifications au *Suicide* de Durkheim. Bloch considère que les sciences sociales ont tort de penser la dimension événementielle uniquement « comme un résidu, sans objet pour une approche scientifique » ; car ce résidu constitue également « une bonne part de la vie la plus intimement individuelle ». Le coupable est désigné sans hésitation : Durkheim et son école, « qu'il admire par ailleurs[61] ».

[60] André Burguière, *L'École des Annales, une histoire intellectuelle,* Odile Jacob, 2006, p. 43.
[61] *Ibid.,* p. 79.

Nous sommes devant un dilemme qui résulte du statut confus de l'objet des sciences humaines : soit l'on admet que l'homme étudié par la sociologie, l'histoire, la psychologie et l'ethnologie n'est pas le même ; nous risquons alors de nous précipiter vers une schizophrénie scientifique. Soit, comme l'ont fait l'histoire et la sociologie depuis le début du XX^{e} siècle, nous supposons l'unité de « l'objet », et dans ce cas, chaque discipline tend sans cesse à coloniser les autres. Partant du présupposé de l'unité de l'objet, les critiques adressées à Durkheim se prêtent parfois à un deuxième *quiproquo*. Elles ne distinguent pas le parti pris estimé nécessaire par un savant pour sa discipline à un moment donné d'une affirmation générale au sujet du phénomène étudié. La distinction en réalité n'est pas évidente. Pour expliquer le suicide, par exemple, ni Durkheim ni Halbwachs ne tiennent suffisamment compte des aspects biologiques et psychologiques du phénomène. Mais pouvaient-ils faire autrement ? Durkheim avait pour ambition de montrer que le suicide est un fait social, et il a effectivement raison, mais pas entièrement. Le rêve jamais réalisé d'interdisciplinarité était le seul moyen imaginé pour dépasser cette difficulté, cependant ce qui prouvait sa nécessité montrait aussi son impossibilité.

Les discussions de Bloch avec le durkheimisme à propos de la théorie de l'histoire sont plus décisives, elles montrent le tri entre ce que l'historien veut garder et ce qu'il veut laisser de la pensée de Durkheim : pour plusieurs générations des Annales ce tri est exactement, ou peu s'en faut, valable. Bloch commence ses commentaires par deux précautions : il faut tenir compte des nuances et des assouplissements que le durkheimisme a connus dans le temps et, il faut aussi déclarer, pour ceux qui peuvent s'y tromper, qu'il n'en parle qu'avec « infiniment de reconnaissance et de respect ».

Le défaut du positivisme de Durkheim ne réside pas dans sa volonté d'être scientifique, mais dans sa conception de la science, fondée nécessairement sur le modèle des sciences naturelles. March Bloch, en revanche, plaide pour des sciences humaines pour ainsi dire décomplexées, qui, au lieu d'imiter les sciences de la nature, tiennent compte de leur particularité essentielle :

> Nous acceptons beaucoup plus aisément de faire de la certitude et de l'universalisme une question de degré. Nous ne nous sentons plus l'obligation de chercher à imposer à tous les objets du savoir un modèle intellectuel uniforme, emprunté aux sciences de la nature physique, puisque là même, ce gabarit a cessé de s'appliquer tout entier. Nous ne savons pas encore très bien ce que seront un jour les sciences de l'homme. Nous savons que peut-

être – tout en continuant, cela va de soi, d'obéir aux règles fondamentales de la raison – elles n'auront pas besoin de renoncer à leur originalité, ni d'en avoir honte[62].

La place accordée à l'histoire par Durkheim est la cause d'un autre grand différend. Selon Bloch, les durkheimiens réservent une place à l'histoire, mais celle-ci est marginale, dédaignée, considérée comme une discipline qui ne s'occupe que de ce qui échappe à l'analyse rationnelle, réservée à la sociologie. Ce sont les faits les plus « superficiels », les plus « fortuits » que l'histoire doit aborder. Il faut cependant reconnaître que Bloch exige l'impossible. L'histoire dédaignée par Durkheim, celle dont Seignobos est l'emblème, sera encore plus virulemment attaquée par son ami Lucien Febvre. Si les Annales relèvent le défi de faire de l'histoire une science à même de répondre aux critères de la science, Durkheim ne pouvait connaître cette histoire, et pour cause : il est mort en 1917[63].

Otto Gerhard Oexle distingue deux étapes dans l'évolution de la pensée de Bloch. Dans cette première période, il est encore attaché aux idées positivistes. Dans « Critique historique et critique du témoignage », par exemple, qui date de 1914, la conviction que « le passé » constitue « la matière » de l'histoire, est exprimée péremptoirement. « Mais plus tard, […] Bloch exprime sa conviction profonde que " l'idée même que le passé, en tant que tel, puisse être objet de science est absurde"[64] ». Selon Oexle cette « révision » a eu lieu entre 1924, avec la rédaction des *Rois thaumaturges*, et 1929, lorsque Bloch prononce la conférence « Pour une histoire comparée des sociétés européennes ». À ce changement Oexle reconnaît deux raisons : « l'influence de l'œuvre d'Émile Durkheim » et la rencontre avec la pensée épistémologique dans les sciences sociales allemandes, notamment à travers George Simmel et Max Weber.

Oexle résume l'impact de Durkheim sur l'œuvre de Bloch en soulignant la correspondance entre ses « thèses cardinales » et les « axiomes durkheimiens » : « à savoir "que la vie sociale" est " tout entière faite de représentations" ; que les "faits sociaux" consistent "en des manières de faire ou de penser" ; et que l'objet de la science sociale n'est pas la réalité mais

[62] Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire,* repris in *L'Histoire, La Guerre, la Résistance*, Annette Becker et Étienne Bloch (éd.), Gallimard, 2006, p. 860.
[63] Dans le compte rendu du livre posthume de son ami publié par ses soins, Lucien Febvre remarque ce problème : « M. Mauss expliquait pourquoi les durkheimiens, en traitant de la morphologie sociale y avaient introduit " une confusion qu'ils avaient évitée ailleurs". C'est qu'ils trouvaient en face d'eux des "unités" (entendez, la géographie humaine et la démographie) trop fortement constituées déjà pour qu'ils tentent de les rompre. "Nous n'avons pas eu le courage de briser les articulations d'une science provisoirement mieux faite que celle des parties de la sociologie que nous entreprenions d'édifier." – Si l'histoire avait été, elle aussi, une " science provisoirement mieux faite" peut-être que… ». (Lucien Febvre, « Vers une autre histoire » (1949) repris in *Vivre l'Histoire*, *op.cit.* p. 360n.
[64] Otto Gerhard Oexle, « Marc Bloch et la critique de la raison historique » in *March Bloch aujourd'hui, Histoire comparée et sciences sociales*, Hartmut Atsma et André Burguière (éd), l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, p. 421.

l'hypothèse, la conjecture 65 ». La manière durkheimienne de comprendre l'objet des sciences sociales sera reprise non seulement par Bloch mais aussi par Febvre. Selon Durkheim « "l'objet même de la science" est "constitué" par la définition initiale : cet "objet" sera une chose ou non, suivant la manière dont cette définition est faite[66] ».

La rencontre avec la pensée de Durkheim, selon Jacques Le Goff, survient à travers les durkheimiens (Halbwachs et Blondel) que Bloch côtoie à l'université de Strasbourg où il est nommé maître de conférences à partir de 1919. En 1924 le compte rendu que Bloch écrit pour la *Revue historique* de Gabriel Monod à propos de la *Terre et l'évolution humaine* de Lucien Febvre exprime ses « nouvelles » convictions durkheimiennes. Lucien Febvre, comme nous l'avons vu, avait essayé d'aborder sa recherche par le biais de la morphologie sociale et la géographie. Il avait entamé une entreprise singulière et audacieuse : celle d'un usage parallèle et critique de la géographie humaine de Vidal de la Blanche et de la sociologie de Durkheim. Bloch évoque d'abord l'aspect novateur de ce rapprochement. Il résume ensuite les critiques de Febvre des deux écoles en un mot : « la superstition d'une causalité nécessaire et toujours uniforme ». Les géographes et les sociologues voient de la « nécessité » là où il n'y a que de la « possibilité ». Le livre de M. Febvre est écrit dans un esprit « résolument et sainement relativiste ». Lucien Febvre a bien démontré quant aux causalités supposées géographiques qu'elles sont mal-fondées ; il n'y a pas de frontière naturelle, il n'y pas non plus de « vie de montagne ». Mais Marc Bloch garde une réserve : il eût aimé que M. Febvre ajoutât un chapitre à son livre analysant ces mêmes « illusions géographiques », « je veux dire l'influence exercée sur les conceptions humaines et la vie même des sociétés par la notion mal comprise de certaines pseudo-nécessités géographiques[67] ». Remarque d'une importance singulière qui rappelle à Lucien Febvre la place décisive de la mentalité dans le social, l'année même où Marc Bloch en publiant *Les Rois thaumaturges* la ramène au cœur de son travail. Ce que réclame Bloch est une couche supplémentaire de durkheimisme : on doit comprendre qu'il ne suffit pas de dénoncer les préjugés, mais qu'il faut les analyser comme constructeurs de mentalités, donc du social. Febvre entend bien la critique de son ami, l'analyse de la mentalité comme fait social occupe même une place de plus en plus dominante dans ses livres postérieurs, jusqu'à *La Religion de Rabelais* où elle devient tout simplement l'objet principal du livre.

[65] *Ibidem*.
[66] *Ibidem*.
[67] Marc Bloch, « Compte rendu de *La Terre et l'évolution humaine, introduction géographique à l'histoire* de Lucien Febvre », in *Revue historique* n° 145, 1924, pp. 235-240.

Aussi à propos des critiques que Febvre a adressées à Simiand, Bloch ne cache pas son désaccord. Febvre critique les sociologues d'avoir « découpé » des réalités complexes « à leur gré » cherchant dans ces découpages l'objet de leur science. Mais Marc Bloch se demande si son ami a été « tout à fait juste » à propos de l'idée « si vigoureusement défendue » par des sociologues comme François Simiand. La méthode analytique contient le danger de « schématisme et d'abstraction ». Mais d'une part cette méthode est suivie par toutes les sciences, d'autre part ces dangers ne sont pas aussi grands qu'on pourrait l'imaginer. Bloch plaide en faveur de la méthode comparatiste proposée par Simiand, et son propre travail montre l'importance qu'il lui accorde.

Henri Sée, qui contribue alors (dans les années 1920) très activement à la *Revue historique,* s'enthousiasme de l'influence durkheimienne qu'il voit dans les *Rois thaumaturges,* et se montre pleinement en accord avec Bloch à propos des critiques qu'il adresse à Febvre : « vos observations sur le livre de Lucien Febvre m'ont paru très justes. Au fond l'histoire […] doit voisiner encore plus avec la sociologie qu'avec la géographie ; et la méthode sociologique, telle que l'a définie Durkheim, est en grande partie une méthode historique[68] ».

De toute évidence, les convictions durkheimiennes de Bloch sont plus fortes que celles de Febvre. Il est vrai que l'écriture moins modérée de Lucien Febvre se laisse plus facilement emporter. Il a parfois des formules agressives au sujet de « l'église de saint Durkheim », mais il laisse aussi, de temps en temps, apparaître l'impact profond de la sociologie dans sa jeunesse : « lorsqu'à vingt ans, avec des sentiments mêlés d'admiration et d'instinctive rébellion, nous lisions *L'Année Sociologique,* une des nouveautés qui retenait le plus notre attention, n'était-ce point ce perpétuel effort de remaniement, de réadaptation des cadres de classement qui, de volume en volume, s'assouplissaient, se modifiaient – et toujours pour des raisons que les collaborateurs de Durkheim exposaient, discutaient, formulaient en clair[69] ? ».

L'influence de Durkheim sur Bloch a toujours été reconnue[70], Lucien Febvre est le premier à l'expliquer. Lorsqu'il écrit les souvenirs de leur amitié, pour rendre hommage à son ami fusillé, Febvre précise : « le mouvement durkheimien l'avait fortement retenu. Son intérêt

[68] Henri Sée, « Lettre à March Bloch », (1924), cité par Jacques Le Goff, *Préface* aux *Rois thaumaturges* de Marc Bloch, Gallimard, 1983.
[69] Lucien Febvre, « Histoire, économie et statistique », cité par Bertrand Müller, préface à *March Bloch, Lucien Febvre, Correspondance,* Tome I. Fayard, 1994.
[70] Voir à ce propos, Robert N. Bellah, « Durkheim and History » in *American Sociological Review,* Vol. 24, N° 4 (Aug., 1959), pp. 447-461. Et R. Colbert Rhodes, « Émile Durkheim and the historical thought of Marc Bloch », in *Theory and society,* Vol. 5, N° 1 (Jan.,1978), pp. 45-73.

était vif pour tout ce qui était, en histoire, croyance collective[71] ». C'est à partir des croyances collectives d'abord que Febvre explique l'empreinte du durkheimisme sur Bloch. La croyance collective devenant aussi l'objet de sa curiosité, ne peut-on pas affirmer que la remarque concerne également Febvre lui-même ? En suivant l'impact de l'école durkheimienne à travers l'*Apologie pour l'histoire* de Bloch, nous supposons que ces remarques valent, sinon pour toute l'école des Annales, du moins pour les travaux au sein de cette école qui abordent la question de la mentalité.

Il sera naturel alors de commencer par la question même des croyances, donc des représentations collectives. Nous l'avons dit, mais il faudra peut-être le répéter, l'histoire des mentalités devient possible à travers ce changement de processus scientifique opéré par Durkheim : abandonner la question du vrai et faux concernant une croyance pour en comprendre la fonction sociale. Le dépassement du dilemme réalisme/idéalisme, tel qu'il a lieu dans l'œuvre de Durkheim sert de fondement à l'analyse des mentalités. Durkheim fait de la représentation une réalité et rend caduque la dualité qui essayait soit d'écarter la représentation pour embrasser la réalité telle quelle, soit d'ajuster la représentation à l'objet représenté pour garantir l'exactitude de son savoir. Marc Bloch suit la même logique, pour lui la question « n'est plus de savoir si Jésus fut crucifié, puis ressuscité ». Désormais l'historien doit essayer de comprendre la raison de cette croyance, partagée par tant d'hommes, sa fonction historique et sociale. Essayant d'interpréter ce phénomène l'historien se trouve engagé dans le « nœud où s'emmêlent une foule de traits convergents ». Il faudra étudier la « structure sociale » ou la « mentalité » ; la croyance, selon Bloch, pose « tout un problème de climat humain[72] ».

François Simiand apparaît, explicitement ou implicitement, à plusieurs reprises, dans le texte de Bloch. Au début de son chapitre sur l'observation historique, par exemple, Bloch pose la question de la « connaissance indirecte », reprend la discussion sur l'événement et le récit historique, et résume sa position dans des termes très proches de ceux de Simiand. Bloch s'approprie même certains exemples du sociologue : « une règle de droit », « un trait de langage », « un rite fixé par un livre des cérémonies ou représentés sur une stèle des réalités [73] ». Ici l'historien n'a pas recours aux reflets d'une conscience intermédiaire. Il observe directement les « traces » d'une mentalité, d'un fait de civilisation.

[71] Lucien Febvre, « Souvenir d'une grande histoire, Marc Bloch et Strasbourg » (1947), repris in *Vivre l'histoire, op.cit.* p. 335.
[72] *Ibid.,* p. 871.
[73] *Ibid.,* p. 887.

Tout en réfutant l'idée durkheimienne que les faits sociaux sont des choses, Bloch affirme la possibilité d'une connaissance directe dans l'historiographie, la fondant exactement sur les mêmes objets qu'analysaient les durkheimiens. Seulement le concept de « chose » a été remplacé par un autre, qu'utilise également Simiand – cité par ailleurs quelques lignes plus bas –, à savoir celui de « trace ». Ce n'est pas parce que les faits sociaux sont des choses, susceptibles d'être étudiées telles quelles, et en mesure de nous offrir la possibilité d'en dégager des lois universelles, que nous pouvons les connaître directement. C'est parce qu'ils laissent des traces, que le savant peut étudier directement, sans avoir besoin de recourir à une autre conscience. Même les textes écrits par les autres, les documents dont l'historien se sert obligatoirement, peuvent devenir objet d'une connaissance directe, à condition que nous les analysions comme des traces. C'est la question que Bloch aborde sous le nom de « témoignage involontaire » :

> Aussi bien, jusque dans les témoignages les plus résolument volontaires, ce que les textes nous disent expressément a cessé aujourd'hui d'être l'objet préféré de notre attention. Nous nous attachons ordinairement avec bien plus d'ardeur à ce qu'il nous laisse entendre, sans avoir souhaité le dire. Chez Saint-Simon, que découvrons-nous de plus instructif ? Ses informations, souvent controuvées, sur les événements du règne ? ou l'étonnante lumière que les *Mémoires* nous ouvrent sur la mentalité d'un grand seigneur, à la cour du Roi-Soleil ? Parmi les vies des saints du haut Moyen Âge, les trois quarts au moins sont incapables de rien nous apprendre de solide sur les pieux personnages dont elles prétendent nous retracer le destin. Interrogeons-les, au contraire, sur les façons de vivre ou de penser particulières aux époques où elles furent écrites, toutes choses que l'hagiographie n'avait pas le moindre désir de nous exposer. Nous les trouverons d'un prix inestimable[74].

« L'inconscient social » étant désormais l'objet privilégié des sciences humaines, et cette idée durkheimienne que les hommes subissent et véhiculent nécessairement les croyances de leurs sociétés étant devenu un acquis, il devient possible de lire le texte, non pas à la lumière de l'intention de son auteur, qui, comme nous l'avons vu avec Bloch, ne contient parfois que des informations erronées, mais en nous concentrant sur ce que l'auteur a pris pour évident, c'est-à-dire les mentalités, les croyances collectives de son époques, qui sont les fondements mêmes de son texte. Mais alors qu'en est-il de l'individu ? Bloch n'était-il pas censé lui rendre sa place ? Comment le fait-il ? Quelques pages plus loin, il évoque le sujet. Pour Bloch la puissance de l'uniformité sociale n'est pas irrésistible, certains individus ou petits groupes peuvent la défier : « Sous prétexte que Pascal n'écrivait pas comme Arnauld, que Cézanne ne

[74] *Ibid.,* p. 893.

peignait pas comme Bouguereau, refusera-t-on d'admettre les dates reconnues des *Provinciales* ou de la *Montagne Sainte-Victoire*[75] ? »

L'individuel pourrait-il donc se libérer du social ? (Du moins dans le cas de certains « génies »). Mais jusqu'à quel point ? L'individu peut échapper aux contraintes sociales, mais cette liberté est-elle sans limite ? March Bloch précise : « toute originalité individuelle a ses bornes. Le style de Pascal n'appartient qu'à lui ; mais sa grammaire et le fonds de son vocabulaire sont de son temps[76] ».

Il faut alors accorder une place à la liberté individuelle, mais en situant celle-ci dans le cadre restreint que lui réserve la coercition sociale. Durkheim l'aurait-il niée ? Nullement, il faut se rappeler du cas de crime qui permet à Durkheim d'affirmer qu'aucune contrainte sociale n'est assez forte pour empêcher toute transgression. Deux questions se posent alors : le savoir doit-il privilégier l'analyse du cadre ou celle de la transgression ? Ensuite, concernant ces mêmes transgressions, par quel biais faut-il les expliquer ? La première question peut avoir une solution logique : il n'est pas possible d'analyser la transgression sans avoir d'abord clairement établi ce qui a été transgressé, à savoir le cadre. Cependant, en deuxième lieu, il est impossible d'expliquer les mutations des cadres sociaux sans analyser la question des transgressions qui, lentement, les usent et les modifient. Voilà une explication de la complémentarité des études sociologiques et historiques, l'une analysant le cadre établi et l'autre ses changements. Mais cette complémentarité devient problématique lorsqu'on essaie d'élucider la cause de la transgression. Faut-il la chercher dans le psychologique ? Ou de nouveau dans le social ? (Mais comment ?) Ou bien en considérant d'autres éléments : économiques, scientifiques, biologiques, voire même événementiels ? Pour Bloch, en tout cas, la psychologie ne peut expliquer le problème, l'économie non plus. À cet égard encore, il est très proche de Durkheim, qui critique l'idée d'une conscience nette, transparente à soi et aux autres, qu'il s'agisse de la morale, ou de l'intérêt économique. Une analyse « psychologique » s'appuyant sur la « conscience claire » ne saurait ainsi être fiable. Dès lors, le problème de l'homme, tel que le savant en présuppose le concept au départ de sa recherche, se pose à nouveau. « À lire certains livres d'histoires, on croirait l'humanité composée uniquement de volontés logiciennes, pour qui leurs raisons d'agir n'auraient jamais le moindre secret [77]». March Bloc évoque la difficulté qu'ont les sciences humaines de « rester exactement contemporaines les unes des autres ». Cette

[75] *Ibid.,* p. 934.
[76] *Ibidem.*
[77] *Ibid.,* p. 984.

contemporanéité est en réalité impossible, aucune discipline n'étant en mesure de renouveler immédiatement ses conceptions et ses outils de recherche en fonction des découvertes de ses voisines. En revanche il est parfaitement possible de répéter les mêmes erreurs. Bloch rappelle à notre souvenir « l'*homo œconomicus* » de la « vieille théorie économique », cette « ombre vaine », pourtant « souvent dénoncée ». Il était censé s'occuper uniquement de ses intérêts, « la pire illusion consistait à imaginer qu'il pût se faire de ses intérêts une idée si nette[78] ».

Le partage disciplinaire complique la situation. Le compte rendu de Marc Bloch sur *Les Causes du suicide* de Maurice Halbwachs en témoigne. Tout en étant, bien entendu, d'une extrême importance, les causes sociales selon Bloch n'épuisent pas l'explication des cas de suicide. Il ne faut pas omettre les facteurs biologiques et psychopathologiques sous prétexte qu'ils ne sont pas observables. Or, en intégrant tous ces éléments à l'analyse, on sort du champ sociologique à proprement parler pour entrer dans une « suicidologie », celle-ci mobilisant des analyses sociologiques, psychologiques, biologiques, démographiques, historiques, économiques, etc. « L'interscience » rêvée par Braudel prend ses racines dans cette même difficulté de découpage. Mais si cette interscience est susceptible un jour de naître enfin, l'existence préalable de sciences séparées en est une condition *sine qua non*. Durkheim avait donc raison de penser que la sociologie doit commencer en faisant abstraction de tout ce qui n'appartient pas au champ social.

Le positivisme de Durkheim, ainsi que son recours allégorique aux sciences naturelles, ne sont que des contingences historiques, liées à la mentalité des savants de son époque. Détachée de sa dimension positiviste, la théorie durkheimienne continue d'offrir à l'historien des outils très précieux. *L'Apologie pour l'histoire* de Marc Bloch l'atteste. En éliminant les aspects positivistes, comme le fait Bloch, les principes durkheimiens n'en restent pas moins féconds. Ces principes, qui ont influencé profondément les Annales, et dans le sillage desquels s'inscrit la pensée de Roland Barthes, sont clairement exposés par Durkheim dans *Les Règles de la méthode sociologique.*

Au début de ses *Règles de la méthode,* Durkheim se définit comme rationaliste. Son rationalisme se manifeste par une manière de procéder, pour ainsi dire, très cartésienne : il n'accepte dans sa science que ce qui peut être démontré par des observations extérieures et objectives. Or les auteurs qu'il critique dans son livre, Spencer et Comte en particulier, ont basé leurs méthodes sociologiques sur l'idée de l'évolution de l'espèce humaine. Durkheim

[78] *Ibidem.*

proteste : cette idée, à supposer qu'elle soit valable, ne peut être démontrée qu'une fois la science aboutie, c'est-à-dire après qu'on aura accompli l'observation scientifique des sociétés humaines. Elle ne peut donc servir de base pour cette observation. En réalité, les observations montrent la fausseté de cette idée. Selon Durkheim, il n'y a pas une évolution de l'Homme, il y a des sociétés qui naissent, qui se développent et qui déclinent indépendamment les unes des autres. Essayons alors de comprendre les sociétés en elles-mêmes, sans vouloir les ramener à nous comme à une référence absolue : grande rupture épistémologique mais aussi politique, pas décisif dans la critique de l'européocentrisme des savants du XIX^{e} siècle, que Durkheim par ailleurs ne peut franchir entièrement. Il ne parvient pas à s'empêcher de penser les sociétés en termes d'« évoluée », « inférieure » « sauvage » ou « civilisée », mais son geste reste essentiel. Le principe d'extériorité, d'abord pensé comme la garantie de l'« objectivité scientifique », s'avère également efficace comme technique pour comprendre « l'autre » dans son altérité et ne pas le réduire au « même ». Durkheim dénonce la méthode des observateurs qui « refusent aux sauvages toute espèce de moralité ». C'est une faute méthodologique que celle qui consiste à penser que « notre morale est la morale ». Cette définition est arbitraire. Durkheim prescrit en revanche sa propre règle : « Pour décider si un précepte est moral ou non, nous devons examiner s'il présente ou non le signe extérieur de la moralité ». Comme toutes les définitions de cet ordre dans la pensée durkheimienne, ce signe n'existe pas dans la morale même mais dans une « sanction répressive diffuse », « un blâme de l'opinion publique qui venge toute violation du précepte ». « Toutes les fois que nous sommes en présence d'un fait qui présente ce caractère, nous n'avons pas le droit de lui dénier la qualification morale[79] ».

Étant donné que la science ne nous permet pas de nous prendre pour référence absolue, il nous est impossible de définir une essence pour les faits sociaux. C'est le mécanisme qui se reproduit, non le contenu. Durkheim affirme que le bien, le mal, le moral, l'immoral, le normal, le pathologique, ne sont pas définissables éternellement et universellement, qu'ils ne sont observables que dans une société donnée à un moment donné. Il développe sa métaphore biologique, compare les conditions normales et pathologiques du corps avec ces mêmes conditions dans la société pour en conclure que ces conditions ne peuvent « être définies *in abstracto* ». La comparaison avec la biologie lui sert de justification : « La règle n'est pas contestée en biologie ; il n'est jamais venu à l'esprit de personne que ce qui est normal pour un mollusque le soit aussi pour une vertèbre ». En effet, mais la conclusion de Durkheim peut être provocatrice, même aujourd'hui : « Le même principe s'applique à la sociologie […] Il faut

[79] Émile Durkheim, *Règles de la méthode sociologique,* [1895], PUF, 1990, p.41.

renoncer à cette habitude, encore trop répandue, de juger une institution, une pratique, une maxime morale, comme si elles étaient bonnes ou mauvaises en elles-mêmes et par tous les types sociaux indistinctement[80] ».

L'idée du normal et du pathologique, il est vrai, n'est plus acceptée par la génération de Barthes. La seule critique que Foucault adresse à Durkheim dans les *Mots et les choses,* concerne précisément cette idée. Les Annales*,* non plus, n'ont jamais analysé les faits sociaux en recourant à ces termes. Reste pourtant que le concept de l'anachronisme psychologique, sur lequel insiste tant Lucien Febvre, s'inscrit entièrement dans le sillage de cette observation durkheimienne. Chaque époque a sa propre manière de comprendre et d'imposer les concepts moraux, de façonner les mentalités, comme encore les états affectifs. La rage, la haine, la peur, l'amour, la tristesse, le désespoir, sont suscités par d'autres causes, exprimés et compris différemment par les hommes du XVI^{e} siècle que par nous. Il apparaîtrait alors complètement erroné d'y appliquer notre psychologie.

Ainsi, on ne saurait comprendre la manière dont ce présupposé essentiel des sciences humaines qu'est l'idée de l'homme se trouve mise à mal au cours des années 1960, sans remonter à la pensée qu'esquisse Durkheim à la fin du XIX^{e} siècle, et que développe notamment Lucien Febvre dans la première moitié du siècle suivant

1.3.1. De l'homme à l'individu

Les notions d'« homme » et d'« individu » sont les entités les plus problématiques des sciences humaines. Comment définir l'homme ? Comment en faire l'objet d'une science ? Est-il une donnée de la nature ou une construction de la culture ? Et comment expliquer ses actes et les motifs de ses actes ? Quelle place accorder à sa conscience ? Les questions sont nombreuses. À cause de la difficulté à définir l'homme, à cause de l'impossibilité d'effectuer un partage clair des différents objets qui lui sont liés entre les disciplines qui s'occupent de le connaître, des confrontations ne cessent d'apparaître, les explications de chaque discipline ou courant ne semblant pas satisfaisantes aux autres. La psychologie néglige trop la part sociale de l'homme, la tradition, les obligations de la vie en société, le fait que la majorité des actes et des croyances de l'homme ne dépend pas de lui ; la sociologie sacrifie trop la liberté individuelle

[80] *Ibid.,* p.56.

et la conscience de l'homme ; l'histoire, du moment où elle devient une science humaine, c'est-à-dire où son objet n'est plus la conscience du héros historique, ne peut que paraître trop relativiste.

Mais au-delà de ces conflits entre les sciences humaines, un autre problème se pose : la vision de l'homme sur laquelle les sciences humaines sont fondées n'est pas nécessairement en accord avec l'image que la société s'en fait. De plus, cette vision change aussi d'une discipline ou d'une école à l'autre. Quant à la discipline littéraire, elle se trouve dans une position particulièrement difficile, tiraillée qu'elle est entre son héritage humaniste et l'influence des nouvelles sciences humaines. Aussi emblématise-t-elle, par sa position, la situation difficile des sciences humaines au sein de la société. D'un point du vue politique, la société occidentale est fondée sur l'idée du « contrat social ». Mais si l'homme fait l'histoire sans savoir ce qu'il fait, le « contrat social » perd considérablement de sa crédibilité. Les sciences humaines sont alors obligées de s'opposer aux valeurs de la société, sans pour autant pouvoir en proposer d'autres. Voici la vraie aporie à laquelle nous nous heurtons : et si les sciences humaines mettaient en cause l'idée de l'homme, le socle irremplaçable de la république et la démocratie, si elles montaient « objectivement », « scientifiquement », le mal-fondé de cette idée, comment faudrait-il réagir ? Si la « vérité » qu'elles essaient de mettre au jour s'opposait au principe fondateur de la république ? Le questionnement d'Émile Durkheim peut inquiéter, encore aujourd'hui, bien que son article : « Les principes de 1789 et la sociologie » ait paru en 1890.

« Qu'on le regrette ou non, commence par affirmer Durkheim, la Révolution française, d'objet de foi qu'elle était, devient de plus en plus un objet de science[81] ». D'emblée il pointe la première confusion socialement répandue : les principes de la Révolution française ne sont pas des principes rationnels, « la déclaration des droits de l'homme » est un objet de foi, au même titre que les Évangiles. À la fin du XIX^{e} siècle, cet objet de foi ayant relativement perdu sa crédibilité, le savant peut s'en détacher et l'observer comme un objet scientifique.

L'irrationalité de ces principes se démontre rapidement : des articles comme « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit » ou « la liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui », etc., ne sont pas des énoncés scientifiques et ne peuvent pas être soumis à une critique rationnelle fondée sur le critère de vérité, car il suffit de les confronter à la réalité pour constater qu'ils n'y sont pas conformes. Faut-il alors les reléguer au rang de

[81] Émile Durkheim, « Les Principes de 1789 et les sciences sociales », *Revue internationale de l'enseignement*, XIX, 1890, pp. 450-456.

simple fable ? Non, car étant des faits sociaux, ils représentent l'état mental de la société à un moment donné. Durkheim traite les principes de la révolution de la même manière qu'il analyse les figures de la vie religieuse.

Ici surgit le vrai problème : n'étant pas comprise comme un objet de foi, la Déclaration des droits de l'homme se confond avec la réalité. Ainsi devient-elle la base de nombreuses doctrines lesquelles, sans accepter explicitement cet héritage, s'emparent tout naturellement de la conception qu'elle livre tacitement de « l'homme » : la foi envahit la « science ». Ceux que Durkheim appelle « nos économistes et nos moralistes » s'adonnent particulièrement à cette confusion. Ils partent d'une notion abstraite de l'individu qui « absolument autonome, ne relevant que de lui-même, sans antécédents historiques, sans milieu social ». Or, Durkheim déclare :

> L'individu ainsi conçu n'existe pas dans la réalité. L'homme véritable n'a rien de commun avec cette entité abstraite ; il fait partie d'un temps et d'un pays, il a des idées, des sentiments qui ne viennent pas de lui, mais de son entourage ; il a des préjugés, des croyances ; il est soumis à des règles d'action qu'il n'a pas faites et qu'il respecte pourtant[82].

Selon Durkheim, ces savants traitent la notion de l'homme ou de l'individu comme un postulat évident, n'ayant besoin d'aucune explication ni définition. On a déclaré et reconnu ses droits sans se soucier de son existence. Une fois affirmé que cet homme n'existe pas, Durkheim n'aura plus besoin de s'inquiéter de son image, il peut l'effacer. L'image de l'homme, cependant, ne nous abandonne pas aussi simplement. Elle revient, nous hante, nous préoccupe. Il faut alors l'interroger, la décrire, en étudier l'histoire, comme le fait par exemple, quelques décennies plus tard, Michel Foucault.

Les Mots et les choses s'attaque à un grand éventail de questions abordées depuis la fin du XIX[e] siècle. La question de la catégorisation du monde, discutée par Frazer, Durkheim, Mauss, Bergson et Lévi-Strauss traverse également ce livre. Foucault ménage en apparence Lévi-Strauss et s'en prend explicitement à Sartre. Il n'est pourtant pas difficile de comprendre pourquoi Lévi-Strauss non plus n'a pas aimé le livre. Foucault n'essaie pas, comme le fait la même année Jacques Derrida, de démontrer les contradictions de la méthode de Lévi-Strauss, mais si Foucault a raison, les principes mêmes de cette méthode ne sont plus valables.

[82] *Ibidem*.

Les sciences humaines ne deviennent possibles qu'à partir du moment où l'homme est considéré non comme un sujet conscient mais comme un agent dont la grande partie des activités, des motivations de celles-ci, des croyances etc., dépassent la conscience. Traversée des paradoxes : ce « doublet empirico-transcendantal » que nous créons comme étant à la fois le sujet et l'objet des sciences humaines, forme nécessairement deux entités séparées qui s'opposent : c'est une conscience qui doit expliquer l'inconscient, une *ratio* qui doit comprendre l'irrationnel, un *ego cogitans* qui pense l'impensé. Donc l'homme, en tant que sujet des sciences humaines, n'est pas le même que celui qui en est l'objet. D'où l'impossibilité théorique de créer une anthropologie générale, c'est-à-dire une science de l'homme en soi. Étant dans l'impossibilité de constituer un objet empirique, les sciences humaines prennent pour objet la représentation qui, pourtant, est la condition de leur possibilité[83].

Cela a deux conséquences : les sciences humaines ne peuvent pas accéder à un statut scientifique, ce qui ne veut pas dire qu'elles sont dépourvues de vérité, mais qu'elles ne peuvent pas se conformer aux critères qui dans l'épistémé moderne conditionnent la possibilité de la science. La deuxième conséquence est qu'elles n'ont pas pour objet « l'homme », car, selon l'impossibilité logique que nous avons soulignée, l'homme n'est pas définissable en tant qu'objet du savoir.

Alors « Histoire, science de l'homme ! », soit, mais de quel homme s'agit-il ?

Durkheim, nous l'avons vu, avait résolu le problème en éliminant l'homme du champ de son savoir. Ce n'est pas de l'homme qu'il s'agit dans la sociologie mais des faits sociaux et des institutions, qui, étant des « choses » sont analysables positivement. Pour Lucien Febvre, en revanche, l'histoire est science de l'homme. Mais comment ?

L'histoire événementielle se basait sur deux positivités : le héros historique et l'événement, lesquelles, bien que contingentes, avaient cet avantage d'être concrètes. Mais à partir du moment où l'histoire, essayant de rejoindre le mouvement des sciences humaines, écarte la contingence de l'événement et la conscience de l'homme, son objet peut se constituer de deux côtés : soit en visant le contexte matériel, la géographie, la terre, le climat, l'économie, la démographie (qui traite finalement non de l'être de l'homme mais de l'homme comme une unité qui occupe l'espace et consomme de la nourriture), soit en s'occupant de la représentation. L'homme, donc, ne peut se trouver que dans la représentation ou plus précisément dans une

[83] Voir Michel Foucault, *Les Mots et les choses,* Gallimard, 1966, p. 375.

double représentation : il s'agit d'un côté de la façon dont il se représente, à travers ses activités, ses textes, ses fabrications, ses croyances, etc., et de l'autre de la façon dont il est représenté par l'homme. Or cette deuxième représentation devient un jeu dangereux : prisonnière entre deux miroirs l'un en face de l'autre, l'image de l'homme peut se reproduire à jamais dans des reflets interminables. Lucien Febvre n'évite pas ce danger, au contraire, il l'assume comme la condition du travail de l'historien.

Lucien Febvre distingue nettement l'homme de l'individu : l'idée générale de l'humanité *versus* le sujet concret, Rabelais, Louis XIV, ou tel sorcier du Moyen Âge. Or, l'erreur fondamentale des histoires « positivistes » étaient de postuler un être non-historique et universel de l'homme : projetant sa propre image dans l'histoire, l'historien n'y trouve que son reflet, et pense que l'homme est toujours identique à soi. Pour Lucien Febvre en revanche, l'homme n'a pas d'essence, il n'a qu'un être historiquement variable. Tout est alors à reconstruire historiquement : ses sentiments, sa mentalité, sa pensée, sa façon d'agir, etc. Ces sentiments et ces mentalités peuvent être reconstruits en prenant l'individu comme exemple, mais dès lors il n'est que, comme Barthes l'avait souligné, « une fonction individualisée ». En faisant de l'histoire une science de l'homme, Lucien Febvre veut, en réalité, soumettre les faits sociaux, les mentalités, les institutions, bref tout ce qui crée l'homme, à l'histoire.

1.3.2. L'auteur et l'homme

Plusieurs des livres de Lucien Febvre portent des noms propres : Martin Luther, Rabelais, Margueritte de Navarre, etc. Comment traite-il ces individus ? Prenons l'exemple où il reste le plus concentré sur la personne : Martin Luther.

« Une biographie de Luther ? Non. Un jugement sur Luther, pas davantage », telle est la phrase qui inaugure la monographie de Lucien Febvre *Martin Luther : un destin.* Il ouvre celui-ci par une description savante et minutieuse de l'image de Luther dans certaines œuvres historiographiques, plus ou moins récentes ; en tout cas, celles qui font autorité. Il remonte dans l'histoire, pour reconstruire les préoccupations et la mentalité de Luther par une lecture précise de son œuvre qui la situe sans cesse dans le contexte des débats religieux et politiques de son temps. Il décrit, pour utiliser un mot plus récent qui ne figure pas dans le vocabulaire de Febvre, la « réception » de sa pensée par ses contemporaines. Comment on la comprenait, et comment la foule, enthousiasmée par ce qu'elle lisait chez Luther, se rassemblait autour du Réformateur,

et l'obligeait à faire « le bon geste », le geste qu'elle voulait. Il explique comment cette exigence de la foule pesait sur la conscience de Luther et sur ses décisions. Que comprenait-on à l'époque et qu'avons-nous retenu de la pensée de Luther ? :

> Réforme et liberté : tel avait été, pendant des années, le cri de guerre, le cri de ralliement de ses partisans. Réforme ? Luther n'était pas un réformateur. Il n'y paraissait que trop. D'ailleurs, lorsqu'en 1517 il s'était dressé face à l'Église, que prétendait-il ? Réformer l'Allemagne ? Fonder une Église luthérienne ? Non. Luther était parti pour changer les bases spirituelles de l'Église chrétienne[84]…

Febvre explique également comment les générations suivantes ont fondé l'idée de la réforme sur les œuvres de Luther, mais cette lecture éloignée de l'œuvre commence du vivant de Luther, qui n'y peut rien. Les disciples entourent Luther, « boivent sa pensée au sortir de ses lèvres », et semblent lui obéir. Parallèlement, pourtant, un luthéranisme se constitue, « distinct » de la pensée de Luther lui-même : « distinct, pour ne pas dire opposé. Et la prédestination, ou la coopération de l'homme au salut, ce ne sont pas là, précisément, des questions futiles et de seconde importance[85] ».

Contrairement à ce qu'il fait dans *La Terre et l'évolution humaine,* Febvre ajoute dans *Luther* cette couche supplémentaire de durkheimisme que Marc Bloch avait souhaité. La préoccupation de Lucien Febvre en l'occurrence n'est pas seulement de montrer un Luther plus *vrai* que celui inventé par le protestantisme, mais de tenir compte de toutes les constructions imaginaires qui ont pour référence la personne de Luther et qui naissent déjà de son vivant. Les images fabriquées à partir de lui, indépendamment de lui, malgré lui, et qui ont leur propre histoire.

Pas plus dans son livre sur Luther que dans ceux qu'il a écrits sur Rabelais ou Marguerite de Navarre, Febvre ne parle de l'homme. Il parle de tout, sauf de l'homme, ou plus précisément, il pose une autre question : celle de l'auteur, avec toute sa complexité et les difficultés qui en relèvent : la lecture, la réception, la construction de l'image de l'auteur, sa projection sur son œuvre, les limites de sa conscience, les limites de sa puissance face aux lectures qu'il estime erronées, la naissance de ce concept dans l'histoire. Cette question est abordée dans plusieurs de ses écrits. Dans « Histoire et psychologie », Febvre discute « l'auteur de l'événement historique », explique la précarité de sa position le comparant avec l'auteur, sinon au sens strictement littéraire du moins au sens du producteur d'une œuvre, scientifique, littéraire,

[84] Lucien Febvre, *Martin Luther : un destin.* PUF, 1928, p. 192.
[85] *Ibid.,* p. 189.

philosophique ou religieuse. « Si cet auteur ne saurait cependant donner d'efficience à cette œuvre sans la collaboration, sans la participation active du groupe qui l'adopte[86] ? ». Un exemple ? Il propose de nouveau celui de Luther, dont la situation est d'autant plus inquiétante que ses écrits se produisent dans le champ de la foi religieuse. Luther peut se sentir coupable, il confesse « cent fois son trouble » : « lorsqu'il doit constater combien les masses, dès le début, modifient ses idées en se les appropriant et leur font subir le sort que connaissent tous les grands créateurs d'idées ou de sentiments[87] ». Le problème de Luther n'est pas seulement que la masse « renverse » ou « dénature » sa pensée, mais aussi qu'elle lui en attribue la paternité. Donc l'auteur est d'abord conditionné par la mentalité de son époque, ensuite, et surtout lorsqu'il s'agit d'un « producteur d'idée », il est aussi sous la pression de ceux qui adhérent à sa pensée, enfin, qu'il le veuille ou non, la foule s'approprie son texte en le transformant. Bref, au lieu de discuter de « quand dire, c'est faire », Lucien Febvre essaie de comprendre « quand dire c'est faire autre chose » ; ce qui, de surcroît, ne dépend pas de l'énonciateur.

Il n'est donc pas étonnant qu'au moment d'analyser l'histoire littéraire, Roland Barthes revienne sur la pensée de Febvre. En effet, si les sciences humaines ne partent pas du concept abstrait de l'homme, mais des réseaux de représentations collectives soumises aux changements historiques, les mots, en tant qu'outils de représentation, doivent être étudiés non seulement dans le changement philologique de leurs significations, mais dans le changement « sémiologique » de leurs connotations, leurs valeurs, leurs fonctions. Lorsque Charles Morazé démontre[88] que la notion de « liberté » se réfère simplement pour la pensée révolutionnaire française à la question de la liberté de possession, héritée d'un long débat politique qui oppose le droit de l'individu de posséder son bien à une vision du monarque comme propriétaire absolu de tous les biens de son royaume, ou bien lorsque Lucien Febvre explique que le mot « athée » pour les gens du XVI^{e} siècle est une insulte qui désigne n'importe quel perturbateur de l'ordre public, comme le mot « communiste » au début du XX^{e} siècle ou « anarchiste » dans les années quarante, ce n'est évidemment pas de la signification du mot qu'il s'agit, mais de sa connotation au sens large.

Pour écrire l'histoire, Lucien Febvre se heurte à des problèmes techniques que connaissent également les écrivains de son temps. L'ordre linéaire de la langue, par exemple, qui donne forcément une dimension chronologique aux événements et phénomènes qui sont en

[86] Lucien Febvre, « Histoire et psychologie », repris in *Vivre l'histoire, op.cit.* p. 183.
[87] *Ibidem.*
[88] Cf. Charles Morazé, *La France Bourgeoise, XVIII^{e} – XX^{e} Siècle.* Armand Colin, 1946.

réalité simultanés. Febvre se réfère à André Gide, qui aborde cette difficulté, pour rappeler aux historiens qu'ils la négligent trop souvent : « Comme s'il n'y avait pas d'artifice dans cette chronologie "strictement objective" dont nous sommes si fiers, lorsque ayant donné aux façons de penser d'un Luther des numéros d'ordre en suite régulière, nous les appelons les uns après les autres, méthodiquement, comme le bon caissier derrière son guichet ?[89] »

Tout cela présuppose, si nous suivons Walter Benjamin pour qui la nécessité crée la chose[90], l'existence d'une « sémiologie » capable d'analyser techniquement toutes ces questions qui préoccupent non seulement l'histoire mais toutes les sciences humaines. Le Roland Barthes qui entre à la VI^{e} section essaie de satisfaire ce besoin. Dès la première année de son enseignement à l'EPHE, nous voyons son effort pour trouver la place de la sémiologie parmi les sciences humaines. La prise de conscience du rôle de la sémiologie découle de la démarche préalable de la positionner dans le champ scientifique. Parallèlement, Barthes avait aussi déjà essayé, nous l'avons vu, d'apporter vers la littérature les résultats des recherches récentes dans les sciences humaines. Dans ce va-et-vient permanent entre différentes disciplines, le dialogue de Barthes avec la pensée de Lucien Febvre joue un rôle essentiel.

[89] Lucien Febvre, *Martin Luther*, op.cit. p. 147.
[90]Voir Walter Benjamin, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique,* [1936] (1939), traduit par Frédéric Joly, Payot, 2013.

Chapitre 2 : Barthes avec Lucien Febvre

Au-delà de leur relation personnelle, dont en fin de compte il nous reste peu de traces, une grande affinité intellectuelle existe entre l'œuvre de Barthes et celle de Lucien Febvre. Lorsqu'en 1961 Barthes rend compte de *L'Histoire de la folie à l'âge classique,* de Foucault, c'est en s'appuyant sur Lucien Febvre qu'il essaie de la défendre et de l'expliquer : « On imagine que Lucien Febvre eût aimé ce livre audacieux, puisqu'il rend à l'histoire un fragment de "nature" et transforme en fait de civilisation ce que nous prenions jusqu'alors pour un fait médical : la folie[91] ». L'affirmation de Barthes devient encore plus significative, si l'on se rappelle que Febvre était mort six ans plus tôt. Par ailleurs, à cette date, aucun historien n'avait encore réagi au livre de Foucault. Les premières réactions viennent de la part des *Annales,* un an plus tard en 1962. Robert Mandrou écrit un compte rendu sur l'*Histoire de la folie,* et Fernand Braudel y ajoute une note personnelle pour déclarer son admiration. Braudel continuera toute sa vie à défendre Foucault, mais au moment où Barthes rapproche le fondateur des *Annales* du jeune philosophe, Braudel n'a pas encore montré son enthousiasme.

Barthes essaie de donner aux historiens une piste de lecture pour l'œuvre de Foucault à travers la pensée de Lucien Febvre, par quel biais ? Il annonce la réponse dès la première page : la relativité de la nature humaine. Barthes rapproche le livre de Foucault de la pensée de Febvre en expliquant que la folie n'est pas un « *objet* de connaissance, dont il faut retrouver l'histoire, […] *elle n'est rien d'autre que cette connaissance elle-même*[92] ».

Quoi qu'il en soit, Barthes doit se sentir intellectuellement proche de Lucien Febvre, doit penser qu'il appartient au même mouvement (qu'il appelle « ethnologie de la modernité » ou, dans son article, « histoire ethnologique ») pour se permettre de prendre la parole en son nom. Cette proximité résulte de plusieurs éléments dont certains ont été évoqués plus haut, comme la question de l'historicité de la nature humaine ou la nécessité et la méthode de l'analyse des mentalités. Deux autres aspects de ce rapport, plus spécifiquement dans le domaine des recherches de Barthes, restent à analyser : la question de l'histoire littéraire, et celle, bien sûr, de la lecture de Michelet.

[91] Roland Barthes, « De part et d'autre », (1961), *OCII*, p. 423.
[92] *Ibidem.*

2.1. Michelet : une passion partagée

Lucien Febvre aime le *Michelet* de Barthes ; rien n'est plus étonnant. Ce Michelet que Barthes réinvente, assimilant subtilement les morceaux de ses textes, ce Michelet pris dans des « réseaux d'obsessions » tant éloignés des problématiques historiographiques, projeté en revanche dans un monde où l'érotique et l'ontologique s'entrelacent, ce Michelet enfin dont une grande partie donne à lire, derrière les mots, la sublimation des fantasmes de domination sexuelle, Lucien Febvre aime ce Michelet-là. Il sent Roland Barthes « nourri du meilleur Michelet ». Mais qu'y a-t-il de vraiment attirant pour l'historien dans le *Michelet* de Barthes ? Certaines valeurs intellectuelles, certaines démarches, une manière de penser le texte, sans doute.

Dans le compte rendu élogieux que Febvre publie dans *Combat* à propos du livre de Barthes, il le compare à un autre, écrit par Oscar A. Haac, un universitaire américain, dont Febvre, de toute évidence, n'apprécie pas le travail : « Le premier (Haac) qui semble tenir une gageure d'universitaire. Le second (Barthes) qui mettrait tout son soin à s'évader de son statut professoral, s'il en possédait un. Celui-là met, sans amour ni haine, beaucoup d'application indifférente à passer en revue ce qu'il nomme "les principes inspirateurs de Michelet" – et celui-ci, dans une collection "d'Écrivains de toujours", qui nous présente un "Michelet par lui-même" bien vivant, bien excitant pour l'esprit[93] ». On peut s'étonner de la clarté avec laquelle Lucien Febvre comprend le projet de Barthes, de ce qu'il insiste sur le fait que Barthes s'évaderait d'un statut professoral qu'il ne détient pas encore, qu'il dépasse ce « cloisonnement sage et puéril entre l'homme et l'œuvre ».

Il garde pourtant deux petites réserves, précisément à propos de la sexualité. Lucien Febvre reproche à Barthes de ne pas avoir lu le livre de Gabriel Monod sur Michelet. Élève de Michelet et maître de Lucien Febvre, Gabriel Monod était aussi le secrétaire du grand historien pendant les dix dernières années de sa vie. C'est lui qui a publié les écrits posthumes de Michelet ; or, au moment de la parution, une partie de ces textes, divulguant des faits et des idées peu discrets selon Monod, lui parut impropre à la publication immédiate. Il les enferma dans une boîte, les appela « journaux intimes », ce qu'ils ne sont pas, les déposa à la Bibliothèque Nationale et demanda qu'ils fussent publiés cinquante ans plus tard. Peu avant sa mort, en juin 1956, Lucien Febvre se rendit à l'Académie des sciences morales et politiques,

[93] Lucien Febvre, « Michelet pas mort », in *Combat,* 24-25 avril 1954, p. 1.

dont dépendait à ce moment le sort de ces manuscrits, pour convaincre ses collègues de les publier intégralement. Il chargea Paul Viallaneix, jeune historien qui avait suivi ses cours sur Michelet au Collège de France, d'établir le texte. Mais au moment de la sortie du livre de Barthes sur Michelet, les « journaux » n'étaient pas encore publiés. C'est pourquoi Lucien Febvre, qui croyait que Monod avait résumé l'essentiel de ces textes dans son livre sur Michelet, considérait que Barthes s'était trompé dans son analyse de la sexualité chez Michelet. Deuxième remarque : il n'aime pas « le lesbianisme de Michelet ».

Dans sa biographie de Barthes, Tiphaine Samoyault soutient que celui-ci aurait pu suivre une partie des cours de Lucien Febvre sur Michelet au Collège de France. L'hypothèse est très séduisante : Barthes qui s'intéressait à ce moment à Michelet, et qui avait pu sortir pour un temps du sanatorium, se serait aperçu de l'existence de ce cours[94]. Les documents dont nous disposons pour l'instant ne nous informent pas sur ce point. Quoi qu'il en soit, le petit livre que Lucien Febvre publia en 1946 à propos de Michelet, témoigne beaucoup moins que ces cours au Collège de France de la proximité des univers intellectuels des deux penseurs, et qui dépasse la seule question de Michelet. Pour être plus précis, Barthes et Lucien Febvre ont deux rapports, deux lectures, deux attentes différentes de Michelet. Bien sûr aimer Michelet en 1950 est déjà une raison de proximité, car rares sont ceux qui partagent ce goût. Mais à travers leurs commentaires de Michelet se manifeste la ressemblance de certaines de leurs préoccupations les plus profondes, bien au-delà de l'interprétation de Michelet lui-même.

Lucien Febvre consacre deux années de son enseignement au Collège de France à Michelet : en 1942-1943, il aborde la question de la *Renaissance,* l'année suivante, 1943-1944, il parle de *Michelet Créateur de l'histoire de France*. Différents aspects de ces cours nous intéressent. D'abord, et de manière très générale, l'idée de Lucien Febvre d'une forme de résistance intellectuelle est d'une extrême importance.

Dans son cours sur Michelet et l'histoire de France, Febvre entreprend une tâche qui lui paraît urgente « dans cette année de disgrâce de 1943 » : démontrer par sa lecture de Michelet l'absurdité de l'idée d'une race française, c'est-à-dire attaquer le fond même de l'idéologie

[94] Voir Tiphaine Samoyault, *op.cit.* p. 245. Cependant le silence de Barthes à ce propos peut nous inciter à en hésiter. Dans la version finale de sa leçon inaugurale de Collège de France, Barthes évoquant les professeurs dont il avait suivi les cours au Collège, ne mentionne pas le nom de Lucien Febvre. Febvre en revanche, paraît dans les premiers manuscrits de ce texte, mais seulement pour l'aide qu'il a apportée à Barthes afin d'obtenir une bourse de recherche au CNRS.

nazie ou fasciste en expliquant à travers l'histoire de France de Michelet que « nous sommes du sang mêlé ». Mais avant de commencer cette démonstration, Febvre sent « le besoin instinctif, le besoin de l'homme qui se noie, le besoin de nous raccrocher à quelque chose de stable[95] ». Il faut commencer par l'actualité même. Febvre fait allusion à plusieurs occupations dans l'histoire de France, rythme ses paragraphes par cette phrase, après avoir évoqué chaque occupation : « *Finis Franciae* … Non ».

Deux responsabilités donc pour l'enseignant : rendre espoir à son auditoire grâce à l'Histoire, et mettre en cause la croyance qui veut dominer, encore une fois, grâce à l'Histoire. Résister par le savoir, à travers le savoir, tenir compte de la dimension stratégique de l'enseignement et de la recherche, faire entrer le quotidien, l'actuel, au sein même d'un travail d'érudition des plus sophistiquées, ce sont là des convictions que Barthes partage totalement. C'est aussi une manière de rendre « vivant » l'auteur étudié.

Dans ce cadre global certains aspects particuliers tissent des liens solides entre la pensée de Febvre et celle de Barthes : avant tout bien sûr, une sensibilité aux difficultés posées par la langue, mais aussi une méfiance à l'égard de concepts comme celui de « fait historique ». Dans ses cours sur *Michelet et la Renaissance* Febvre évoque un problème « de langue » : l'invention du mot « Renaissance » désignant d'abord simplement une période de l'histoire de la peinture, s'appliquant ensuite à la sculpture et l'architecture, à tous les arts plastiques, puis à la littérature, à la philosophie, « voilà l'étiquette devenue système cohérent, elle aussi, et système qui prend vie ». Dès que le système est créé, il intervient dans notre compréhension du monde, organisme déjà indépendant, il engendre « une époque », « une manière d'être », bref le mot « Renaissance » crée les hommes de la Renaissance : « étonnante puissance des mots que l'homme crée pour ses besoins. Mais qui, sitôt créés, volent de leurs propres ailes, courent leur fortune, connaissent leur destin[96] ». Non seulement Febvre est étonnamment conscient de ce problème « sémiologique », mais il n'est pas dupe non plus d'une idée simpliste qui veut résoudre ce problème par une écriture « claire », en évitant le « jargon ». Febvre comprend très bien qu'il n'est pas du ressort du savant de décider du destin des mots : « car les mots se défendent. Nous ne saurions en créer sans la complicité des masses : ce sont elles, qui d'un néologisme, font un mot de la langue. Nous ne saurions de même en supprimer sans la

[95] Lucien Febvre, *Michelet Créateur de l'histoire de France,* texte établi par Brigitte Mazon et Yann potin, La librairie Vuibert, 2014, p. 33.
[96] Lucien Febvre, *Michelet et la Renaissance,* Cours au Collège de France 1942-1943, Flammarion, 1992, p. 25-26.

complicité des masses : ce sont elles, et elles seules, qui brusquement laissent tomber les mots dans l'oubli[97]… ».

Lorsque Barthes se plaint du « fascisme de la langue », l'un de ses arguments repose sur cet inéluctable élargissement du sens. Bien évidemment, parce qu'il est sémiologue, la préoccupation de Barthes est beaucoup plus « technique », si « l'anaphore est le régime même de tout langage », c'est que Barthes ne limite pas cet élargissement à quelques concepts, comme celui de « Renaissance », qui fabriquent pour qui les emploie tout un monde, mais à l'ensemble de la langue. Toujours est-il que la sensibilité de Lucien Febvre au pouvoir des mots, un des biais par lesquels la sémiologie et « les science historiques » pourraient collaborer.

Reste la question du « fait historique » : « Les faits ? Mais qu'appelez-vous des faits ? ». Febvre évoque dans un paragraphe de son cours, et de manière très dense deux problèmes capitaux : d'abord, le fait en tant que tel n'est jamais tangible en histoire, il y a des traces, à partir desquelles l'histoire peut « reproduire » le fait : « le fait historique, c'est une reconstitution, une fabrication, un produit d'une idée qui elle-même procède d'une image[98] ». La subjectivité de l'historien intervient alors dans la reconstitution des faits, cette subjectivité étant elle-même un produit historico-social. Lucien Febvre a insisté sur le problème à plusieurs reprises ; dans la préface aux *Trois essais sur histoire et culture* de Charles Morazé par exemple, où il explique qu'étant donné l'impossibilité de reconstruire entièrement le passé, l'historien « construit son objet » à travers le choix d'une problématique qui relève de son être historico-social. Dans les cours sur Michelet, il démontre que même la construction du « fait » à partir de la « trace » passe par cette subjectivité.

La question continue encore à nous poser problème : pendant le XX^{e} siècle en tout cas, nous apercevons deux tendances face au dilemme de la subjectivité/objectivité. D'un côté des savants, qui perçoivent dans la subjectivité le danger d'un éloignement de la vérité et continuent à plaider pour une écriture scientifique objective, et de l'autre ceux qui voient dans cette objectivité une construction artificielle. Lucien Febvre s'est dirigé de plus en plus vers le second choix, Barthes aussi a hésité entre les deux pendant une période : ce n'est qu'avec l'abandon du structuralisme qu'il admet totalement la nécessité de ramener le sujet au cœur de l'écriture.

[97] *Ibidem.*
[98] Lucien Febvre, *Michelet Créateur de l'histoire de France, op.cit*. p. 50. On pourra se demander comment, après avoir lu ces phrases, certains historiens ont pu se scandaliser lorsque Barthes affirmait que « le fait n'a jamais qu'une existence linguistique ».

Dans son *Michelet*, Barthes n'aborde pas des questions proprement historiographiques. Pourtant, lire Michelet à l'aide d'une critique thématique de résonance bachelardienne[99] met en évidence une certaine subjectivité qui se reproduit dans tout l'univers de Michelet. Or, le regard posé sur cette subjectivité entre en affinité avec l'approche psychanalytique, le commentaire s'appuyant sinon sur l'inconscient de l'auteur, du moins sur ce qui échappe à sa conscience. Certes, Barthes n'emploie pas un vocabulaire psychanalytique, ce que par ailleurs Bachelard ne fait pas non plus. Mais les « réseaux d'obsession » que Barthes cherche à part égale dans la vie intime et l'œuvre de Jules Michelet, questionnent la manière dont l'historien cerne son objet et le fabrique en soulignant la puissance de l'inconscient qui dirige son regard. Barthes distingue deux racines pour les thèmes micheletistes : une « racine historique » et une « racine existentielle ». Donc une partie des thèmes, pour ainsi dire, résiste à l'histoire. Mais c'est aussi le thème qui chez Michelet « renfloue l'histoire ». Donc Barthes peut décréter : « la critique historique ne devrait pas toucher à Michelet sans avoir d'abord établi sa thématique[100] ». Pendant une certaine période, dont la fin adviendra subrepticement grâce à l'élargissement de sa connaissance historiographique, Barthes essaie souvent de distinguer dans le texte, ou dans le travail critique, entre ce qui est analysable historiquement et ce qui « résiste à l'histoire ». Le premier en date de ces textes, c'est *Michelet par lui-même*. Barthes évoque une « véritable herméneutique » de Michelet, une lecture possible qui cherchera dans le texte ses « assises et son réseau de thèmes » : « il y faut une grille, et cette grille, c'est la structure même de l'œuvre[101] ».

De ce premier livre de Barthes (si l'on considère comme son point de départ les recherches de Barthes sur Michelet, commencées bien avant *Le Degré zéro*) jusqu'à la fin de ses jours, Michelet revient sans cesse. Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, par exemple, il est un des auteurs les plus présents. Ainsi peut-on constater ce qui dans le temps reste intact du « réseau d'obsessions » de Barthes lui-même, et parallèlement, les idées qui ont été complètement abandonnées ou radicalement changées. La critique thématique nous le montre précisément : « la sémiologie n'est pas une grille, elle ne permet pas d'appréhender directement le réel, en lui imposant un transparent général qui le rendrait intelligible, le réel, elle cherche plutôt à le soulever […] et elle dit que ces effets de soulèvement du réel sont possibles sans grille : c'est même précisément lorsque la sémiologie veut être une grille qu'elle

[99] Barthes précise plus tard qu'à ce moment il ne connaissait pas l'œuvre de Bachelard.
[100] *Michelet, OCI*, p. 430.
[101] *Ibid*., p. 431.

ne soulève rien du tout[102] ». Donc l'idée de « grille » est abandonnée, mais celle de l'herméneutique aussi : « la sémiologie […] n'est pas une herméneutique, elle peint, plutôt qu'elle ne fouille, *via di porre* plutôt que *via di levare*[103] ».

Barthes reprend exactement les mots qu'il avait employés dans *Michelet*, et l'écart en devient plus net. La critique thématique même peut être aperçue autrement, désormais et depuis longtemps déjà : ce qui résiste à l'histoire, Barthes n'y croit plus.

L'autre aspect qui rapproche Barthes de Lucien Febvre, ou plus généralement des Annales via Michelet, se cristallise dans le concept d'« ethnologie de la modernité ». Ce concept n'existe pas chez Febvre. Ce qui est désigné par le concept n'attire pas véritablement son attention dans Michelet non plus. Le rapprochement des deux historiens sous cet angle précis vient de Barthes, l'invention du terme également. Le concept commence à apparaître délicatement entre deux lectures successives de la *Sorcière* de Michelet.

Dans la préface de 1959 à la *Sorcière*, Barthes se demande si ce livre est un livre d'histoire : « Oui, puisque son mouvement est diachronique, qu'il suit le fil du temps […]. Non, puisque ce fil est romanesque, attaché à une figure, nullement à une institution[104] ». Donc Barthes pense que l'historicité de l'histoire, ou au moins sa scientificité, relève de l'analyse de l'institution et que remplacer l'institution par une figure mène l'histoire vers le romanesque. Un an plus tard pourtant, à propos de cette même *Sorcière*, il défend une position radicalement différente. C'est à travers Marcel Mauss, nous l'avons vu plus haut, que Barthes comprend la démarche de Michelet. Dans la *Sorcière*, Michelet n'analyse ni l'individu ni l'institution, mais l'institution incarnée par l'individu c'est-à-dire la « fonction ». C'est la personne qui exerce la sorcellerie mais seule la fonction intéresse l'histoire ou l'ethnologie. Par cette démarche, Barthes peut rapprocher Marcel Mauss à la fois de Michelet et de Lucien Febvre, et définir de la sorte l'une des caractéristiques essentielles de son ethnologie de la modernité, empruntée directement à l'ethnologie même, à savoir l'étude de l'institution au sens le plus large, dans ce qu'elle a de moins tangible : l'homme est devenu fonction, l'individu est considéré ainsi dans tout ce qu'il a de non-individuel.

L'idée d'ethnologie de la modernité, pourtant, ne se crée pas en un jour. Déjà dans *Michelet par lui-même,* nous en voyons des traces explicites. Plus tard, en 1974 lors de la table

[102] *Leçon, OCV*, p. 442-443.
[103] *Ibid.,* p. 443.
[104] « La Sorcière » repris in *EC, OCII*, p. 370.

ronde organisée à l'occasion du centenaire de Michelet par Paul Viallaneix et Françoise Gaillard, cette dernière remarque judicieusement l'apport fondamental de Barthes à cet égard : « Michelet, historien des mentalités, si proche de l'école des *Annales,* nous apparaît aujourd'hui comme un précurseur des études anthropologiques. Roland Barthes, vous êtes l'un des premiers à avoir mis en lumière ce Michelet[105] ». Barthes profite de l'intervention pour attaquer encore une fois (il le fera à plusieurs reprises dans les années 1970) l'ethnologie des peuples dits primitifs, « quelque peu épuisée », et pour définir l'ethnologie de la France comme une science utopique, une manière de faire parler l'Autre[106] dans sa propre société. Il voit en Michelet un précurseur de ce mouvement ; car l'historien tente en effet de comprendre l'altérité au sein de sa propre société.

D'abord la Femme : elle est pour Michelet l'Autre par excellence. Le chapitre sur « l'altérité de la femme » cité par Barthes le montre clairement : « Elle ne fait rien comme nous », oui, mais surtout « la femme a un langage à part[107] ». Même le peuple, par son langage devient l'Autre de l'historien. Bien que l'on ait souvent soutenu que « le peuple » de Michelet est un concept trop large qui enveloppe tout le monde sauf l'aristocratie, une phrase que Barthes aime citer le désigne comme l'autre par l'inaccessibilité de son langage : « Je suis né le peuple, j'avais le peuple dans le cœur …Mais sa langue, sa langue m'était inaccessible. Je n'ai pu le faire parler[108] ». Dans *Michelet par lui-même* cette phrase est comprise comme un aveu d'échec, et fait ainsi de Michelet « le premier des auteurs de la modernité à ne pouvoir que chanter une impossible parole[109] ». Barthes ne remarque pas que le problème, posé par un historien, peut avoir également un sens matériel. Si Michelet veut faire parler le « peuple » il doit le faire parler dans l'histoire, mais a-t-il accès aux documents qui gardent des traces suffisantes pour reconstruire la « langue du peuple » ? Que peut-il trouver, à part certaines chansons populaires, pour « faire parler » le peuple d'autrefois[110] ?

---

[105]*Michelet cent ans après,* Paul Viallaneix (dir.), Presses universitaires de Grenoble, 1975, p. 28.
[106]L'usage de la majuscule peut donner lieu à la confusion avec le concept lacanien du grand Autre. Le contexte pourtant n'encourage pas une telle lecture : il ne semble pas que Barthes utilise l'Autre dans un sens lacanien. La majuscule en l'occurrence nous paraît davantage comme un exemple de « l'effet Barthes » analysé par J C Milner, *Le pas philosophique de Roland Barthes,* Verdier, 2003.
[107]*Michelet*, *OCI,* p. 404.
[108] Cité par Barthes, *Michelet, OCI,* p. 419.
[109]*Ibidem*.
[110] Voir par exemple la réflexion de Georges Duby à cet égard : « Mais quel reflet pourra-t-on jamais recueillir du parler des paysans de l'ancienne France qui n'écrivaient jamais eux-mêmes, et que les écrivains professionnels, avant Restif de la Bretonne, avaient sans doute peine à comprendre ? » (« Histoire des mentalités », in *l'Histoire et ses méthodes,* sous la direction de Charles Samaran, Bibliothèque de la Pléiade, 1961p. 955)

En 1973, Barthes revient sur cette phrase et se demande cette fois quel était « au fait » ce langage du peuple[111]. Son approche est cette fois plus nettement historique. Il déplore l'absence de document ayant conservé « la langue du peuple ». Cependant, ce peuple du passé renvoie pour lui aux contemporains de Michelet. Il ne pense pas que Michelet, lui aussi, pouvait se heurter à la même difficulté, n'ayant pas à sa disposition de trace de la langue du peuple des époques précédentes. Car c'est la littérature qui a commencé, mais assez tardivement, à enregistrer les différents « parlers populaires ».

La littérature entre donc directement en rapport avec l'ethnologie de la modernité ; elle fera office d'une forme d'ethnographie, car en fin de compte quelle discipline plus que la littérature a jamais essayé de « faire parler l'Autre » ? Dans *Roland Barthes par Roland Barthes* ce rapport à la littérature s'assume explicitement. Barthes voit, dans « la population » des tragédies de Racine, des romans de Sade, Balzac, Zola ou Proust, une description proche de celle des « peuplades, des ethnies closes ». Il évoque ses propres *Mythologies,* comme un livre d'ethnographie de la France. Il ne s'agit donc pas seulement de la langue de l'Autre, mais aussi d'une manière de noter et de classer « toute la réalité, même la plus futile, même la plus sensuelle[112] ». La grandeur de Michelet réside dans le fait qu'il a étudié « historiquement – c'est-à-dire relativement – les objets réputés les plus naturels : le visage, la nourriture, le vêtement[113] ». On retrouve la description qu'il donnait du travail de Foucault ou de Febvre, en employant par ailleurs la même expression d'ethnologie de la modernité.

La volonté de classement et de notation de « toute la réalité, même la plus futile », que Barthes avait déjà tant admirée dans *l'Histoire de la civilisation française* de Georges Duby et Robert Mandrou, induit un rapport privilégié avec les choses et le quotidien, pris comme objets d'étude pour l'ethnologie de la modernité. À cet égard, Michelet est sans doute encore le précurseur : dans *Michelet par lui-même,* Barthes insiste sur le café, il cite un long passage, d'une grande beauté, de l*'Histoire de France*, qui étudie « l'avènement du café ». Michelet analyse le café dans l'histoire politique : les cafés ouvrent à Paris dès 1671, sans grand effet ; le café est lié à la « causerie » donc à la Révolution et pour son avènement, il fallait la liberté, « au moins de la parole ». Mais l'histoire politique se dissout aussitôt dans l'histoire sociale et économique. Michelet explique l'implantation du café dans les Antilles et son impact sur la

[111] « Aujourd'hui, Michelet », *OCIV*, p. 327.
[112] *RB, OCIV*, p. 661.
[113] *Ibidem.*

France. Il n'hésite pas à chercher le rôle du café dans l'histoire de l'amour ou l'histoire intellectuelle.

Tous ces aspects démontrent les curiosités intellectuelles partagées entre Barthes et Febvre, et plus généralement Les Annales. Reste une dernière dimension, qui est par ailleurs la conséquence logique des autres : l'idée de l'unité des sciences humaines, sur laquelle Lucien Febvre insiste tant dans ses cours sur Michelet au Collège de France, l'idée qui se présente comme la raison d'être des *Annales* ou de la VI^{e} section. Cette ethnologie de la modernité à laquelle rêve Roland Barthes ne pourra exister qu'en se fondant d'emblée sur l'unité des sciences humaines.

Différents courants et écoles se sont rapprochés de cette idée, tout au long du XX^{e} siècle, sans jamais parvenir à la mettre véritablement en pratique. Le structuralisme a su faire, dans ce sens, de grands pas. La querelle intérieure à ce mouvement devient pour notre étude d'autant plus intéressante qu'elle montre le problème profond de la difficulté de communication entre les sciences voisines, dans les sciences humaines.

2.2. L'Histoire littéraire : reprise et développement d'une idée

En 1936, Abel Lefranc – historien de la littérature contre lequel sont dirigées, par ailleurs, les critiques de Febvre dans son *Rabelais* – prenant sa retraite laissait vacante la chaire de langue et littérature française moderne qu'il occupait au Collège de France. Édouard Le Roy en avait proposé la transformation en une chaire de « poétique », destinée à Paul Valéry. De sa proposition surgit une étrange résistance : Lucien Febvre souhaitait que la même chaire se transformât en celle d'« histoire littéraire du mouvement romantique en France ». Comme candidat, il suggérait alors André Monglond.

La position de Paul Valéry à l'égard de l'histoire lui avait valu l'hostilité durable de Lucien Febvre qui ne s'est jamais apaisée, même après la mort du poète, survenue en 1945. Valéry avait en effet montré sa méfiance envers l'Histoire, notamment à deux reprises : dans un discours prononcé en 1932 devant des lycéens et repris ensuite dans les *variétés IV* sous le titre de « Discours de l'Histoire » et dans un chapitre intitulé « De l'Histoire » dans *Regards sur le monde actuel.* Valéry accuse d'abord l'historien de choisir « à demi consciemment à demi

inconsciemment » les « faits » et les « traits » qui conviennent à sa thèse et de négliger les autres : « Chaque historien de l'époque tragique nous tend une tête coupée qui est l'objet de ses préférences[114] », écrit-il ainsi. Dans l'histoire il est donc impossible de séparer la « chose observée » de « l'observateur ». Cependant il est vrai qu'il y a des « faits » sur lesquels tous les historiens s'accordent, mais ils sont accidentels. Plus encore, ils relèvent d'une manière de penser qui considère certains événements comme des « faits historiques » et en négligent certains autres : « Tout le monde consent que Louis XIV soit mort en 1715. Mais il s'est passé en 1715 une infinité d'autres choses observables, qu'il faudrait une infinité de mots et de livres, et même de bibliothèques pour conserver à l'état écrit. Il faut donc *choisir,* c'est-à-dire convenir non seulement de *l'existence*, mais encore de *l'importance* du fait ; et cette convention est capitale[115] ». Aussi faut-il critiquer l'illusion de causalité créée par la chronologie. L'autre remarque importante de Valéry concerne la signification des « faits historiques ». Le fait en soi ne signifie rien, car la signification est affaire d'interprétation. Febvre n'est pas fondamentalement en désaccord avec ces observations ; il exprime même parfois des idées proches de celles de Valéry, et dans des termes similaires. Mais au lieu d'y voir une faiblesse, il essaie d'en faire la force de la nouvelle histoire. Leur différend essentiel concerne la vision de la science : Valéry a une conception très positiviste de la science. Il pense que l'Histoire ne pourra pas atteindre le rang scientifique, puisqu'elle n'est pas capable de prévoir l'avenir, elle s'occupe de choses qui ne se répètent pas, et partant, l'histoire n'est qu'un divertissement de l'esprit. Dans *Regards sur le monde actuel* cependant, il estime que ce divertissement est dangereux : l'histoire fait rêver, elle crée des illusions de grandeur pour les peuples, et empêche de voir les changements du monde actuel, de comprendre, par exemple, que la situation politique après la Première Guerre mondiale est radicalement différente de celle de la fin du XIX^{e} siècle et que l'on doit tenir compte d'autres éléments.

Febvre critiquera en 1946 dans le manifeste des nouvelles *Annales* les *Regards sur le monde actuel* et expliquera en 1949 que Valéry s'adressait aux « mondains », faisait leçon à « ces stupides qui ne s'étaient point avisés, avant lui, que, par exemple, l'apparition dans les foyers de l'éclairage électrique fut un plus grand événement historique que tel congrès diplomatique aux solutions éphémères[116] ». Cependant l'Histoire que Valéry attaquait n'étant pas celle dont Lucien Febvre se revendiquait, il ne sentit pas la nécessité de réfuter ses

[114] Paul Valéry, « Discours de l'Histoire », in *Œuvres*, Jean Hytier, Gallimard, biblio. Pléiade, 1957, T I. p. 1129.
[115] *Ibid.,* p. 1130.
[116] Lucien Febvre, « Vers une autre histoire », (1949), repris in *Vivre l'histoire, op.cit.* p. 361.

arguments et tint seulement à préciser d'un ton péremptoire que « notre censeur avait de bien mauvaises lectures en histoire ».

Mais lorsque Lucien Febvre essaya d'empêcher la nomination de Valéry au Collège de France, son entreprise se présenta comme une défense de l'histoire littéraire. Le résultat de la bataille est facile à deviner, surtout 70 ans après ; cependant lors de la séance du 23 février 1937 pendant laquelle les professeurs du Collège de France devaient décider de la création de la nouvelle chaire, la barricade élevée par Febvre ne s'avéra pas aussi fragile qu'on pourrait l'imaginer. La chaire de Poétique gagna 22 voix, contre 17 pour son adversaire. L'emportement de Valéry s'exprime délicieusement dans ses journaux[117], mais en l'occurrence, c'est la question de l'histoire littéraire, située au cœur de ce débat, qui nous intéresse.

Édouard Le Roy commence son rapport en soulignant le ridicule qu'il y aurait à vouloir présenter Paul Valéry, dont l'œuvre est connue de tous. C'est plutôt la discipline qui aura besoin du plaidoyer. Pourquoi faut-il privilégier la poétique face à l'histoire littéraire ? L'histoire de la littérature, certes, est une discipline importante, elle a pourtant bien des limites, en comparaison avec une « théorie de l'art littéraire ». L'histoire littéraire explique les « facteurs extrinsèques des mouvements de pensée et de goût, les influences collectives et les accidents individuels », mais elle ne sera pas capable d'expliquer la création littéraire, « les démarches du génie créateur auquel cette œuvre doit sa naissance ». C'est ici que l'avantage de la poétique se manifeste : si l'histoire peut seulement bien décrire Thomas Corneille, la poétique « comprendra Pierre[118] ».

Le Roy distingue dans le travail de l'écrivain le « don » du « métier ». Du don, nous nous limitons souvent à « saluer le mystère ». Quant au métier, ce ne sont que ses plus « humbles rudiments » qui ont été définis et codifiés par l'ancienne rhétorique, et aucune autre discipline ne s'en est préoccupé. Voilà tout l'intérêt d'une chaire de poétique qui pourra répondre à toutes ces questions, d'autant plus que celui qui l'occupera est un des rares critiques littéraires qui est aussi producteur et qui comprend les deux aspects du travail littéraire.

En face, Lucien Febvre essaie de répondre aux attaques de Paul Valéry à l'encontre de l'histoire littéraire. Valéry avait envoyé dès 1934 une plaquette exposant son projet de

[117] À propos de l'élection de Valéry et l'opposition de Febvre voir : Laurent Broche, « Les *Annales* (Bloch, Febvre, Braudel) et Paul Valéry : une rencontre manquée ? Confluences, divergences et incompréhensions », in *Paul Valéry* « Regards » sur l'histoire, Robert Pickering, éd. Presses universitaires de Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 2008, pp. 281-293.
[118] Édouard Le Roy, « Rapport en faveur de la création d'une chaire de poétique » (1937), archives du Collège de France, 4 AP 478.

l'enseignement au Collège de France dans laquelle il tâchait de justifier la priorité de l'enseignement de la poétique sur celui de l'histoire de la littérature. C'est à ce texte que Febvre s'en prit sans nommer explicitement son auteur. Il résume d'abord le texte de Valéry. Deux arguments étaient avancés, dans cette plaquette, contre le maintien d'une chaire d'histoire littéraire : le premier, le plus simple, insistait sur l'omniprésence de cette discipline dans les universités françaises et en tirait la conclusion que le Collège de France n'a pas nécessairement besoin de lui faire place. Sans doute, répond Febvre, mais il ne faut pas oublier pour autant que « les chaires d'enseignement les plus chargées, les plus hostiles dès lors à la recherche personnelle que comportent nos facultés, ce sont peut-être les chaires de littérature française [119] ». Le deuxième argument met en cause la discipline elle-même. L'histoire littéraire n'est qu'une « collection d'anecdotes biographiques. Ramassis un peu puéril et encombrant de faits accessoires, de détails circonstanciels et d'autres divertissements sans rigueur, ni portée, ni conséquence [120] ».

Lucien Febvre répond d'abord en insistant sur l'importance primordiale des recherches historiques dans une société, selon lui plus essentielles encore que la création littéraire, car toute société a instinctivement besoin de « repenser son passé ». Les données provenant du passé s'utilisent dans la vie sociale et, pour cette même raison, il faudra leur faire subir « un profond travail de remaniement, d'élaboration et pour ainsi dire, de filtrage ». Il précise également le malentendu portant sur l'idée même d'histoire littéraire : « serait-ce donc là ce qu'on nous proposerait d'étudier, ce que moi historien, je voudrais vous proposer d'accueillir au Collège : je ne sais quelle suite de monographies biographiques et d'appréciations, et de dissertations mi-pédantes et mi-ronronnantes, sur quelques hommes et sur quelques œuvres ? […] Non [121] ».

Febvre consacre la suite de son texte à défendre son candidat, et selon Paul Valéry, qui tenait ses informations de Paul Léon, l'historien a « si longuement et ridiculement exalté Monglond que l'effet de son réquisitoire en a pâti [122] ». Comme cela est souvent arrivé au XX^{e} siècle, la controverse entre deux penseurs dont les idées étaient fondamentalement très proches concerne en réalité la place accordée à chaque discipline. En dehors de ce cadre conflictuel,

[119] Lucien Febvre, « Rapport en faveur de la création d'une chaire d'histoire littéraire du mouvement romantique en France » (1937), Archives du Collège de France 4 AP 478.
[120] *Ibidem.* En réalité la position de Valéry est plus nuancée. S'il critique l'histoire de la littérature telle qu'elle est écrite, il reconnaît aussi la possibilité de l'écrire autrement, sans accorder autant d'importance à l'auteur, mais au contraire, en prêtant attention à l'œuvre et au contexte.
[121] *Ibidem.*
[122] Cité par Laurent Broche, art.cit.

Febvre se réfère à plusieurs reprises à Valéry et approuve les critiques que le poète adresse à l'histoire « historisante ».

Roland Barthes ne connaissait sans doute pas cette polémique, mais il intervient au sein du même débat, lorsqu'il publie, en 1960, son article intitulé « Histoire et littérature : à propos de Racine » dans les *Annales.* Valéry est une figure d'extrême importance pour Barthes[123]. Tiphaine Samoyault se demande même s'il n'était pas un « modèle » pour lui[124]. Nous pouvons être certains qu'il connaissait ses textes sur l'Histoire. Par ailleurs « Le Discours de l'Histoire » de Barthes, au-delà de son intitulé, fait parfois écho au texte éponyme de Valéry : par exemple, lorsqu'il souligne le problème de la signification du fait historique, ou encore quand il évoque la question du « notable » et du « noté » en histoire (pour avoir laissé une trace dans les documents le fait doit avoir été considéré comme « important »). On peut, en fait, supposer que Barthes connaissait la plaquette du projet d'enseignement de Valéry pour la chaire de poétique, puisqu'elle avait été reprise, dès 1957, dans l'édition Pléiade de l'œuvre du poète. Il est cependant peu probable que l'article de Barthes sur l'histoire littéraire se place consciemment dans ce débat. Il montre plutôt que les mêmes tensions et les mêmes questions qui animaient dans les années 1930 la polémique entre histoire et création de la littéraire, sont encore à l'ordre du jour au début des années 1960. Barthes essaie de distinguer nettement la création de l'histoire et aborde dans son article les problèmes de l'histoire de la littérature. Il croit, à ce moment-là, à un « noyau dur » de l'œuvre littéraire, qui résiste à l'histoire. L'œuvre est « irréductible », elle échappe, aux « événements », aux « conditions », aux « mentalités collectives » qui font l'histoire dans laquelle elle s'inscrit. Mais lorsqu'il écrit cet article, ce n'est pas la poétique qui lui vient à l'esprit pour suggérer la voie possible de l'étude de cet irréductible qu'est la création, mais la psychologie. L'histoire littéraire est nécessairement sociologique, et l'analyse de la création, psychologique. Cependant le livre dans lequel Barthes reprend cet article, *Sur Racine,* contient une partie consacrée à la description abstraite du héros racinien, « sans aucune référence à une source de ce monde (issue par exemple de l'histoire ou de la biographie) [125] ». La théorie littéraire, telle qu'elle est présentée dans ce livre, n'est ainsi pas loin de la conception valéryenne d'une analyse formelle de l'œuvre littéraire indépendamment de son contexte

[123] Voir à ce propos, Thomas Vercruysse, « Barthes et Valéry », *Revue Roland Barthes*, nº 1, juin 2014 [en ligne]. URL : http://www.roland-barthes.org/article_vercruysse.html. Site Consulté le 26/11/2016.
[124] Tiphaine Samoyault, *Roland Barthes, op.cit*. pp. 69-72. L'auteur explique notamment la rencontre de Barthes enfant avec Paul Valéry qui fréquentait le salon de sa grand-mère. Elle précise ensuite que si Valéry « ne fait pas partie des écrivains le plus souvent convoqués par Barthes […], les textes où il en parle en font néanmoins une figure assez déterminante ».
[125] *Sur Racine, OCII*, p. 53.

historique. Certes, l'idée est gênante ; ce n'est pas là une de ces contradictions dont nous louons tant la grandeur dans l'œuvre de Barthes, mais un obstacle théorique fastidieux. On ne peut, en effet, adhérer totalement à une forme de relativisme historique, comme Barthes entend le faire dans la troisième partie du livre, en affirmant l'historicité de « l'être même de la littérature », et maintenir néanmoins la transcendance de « l'œuvre » en attribuant à celle-ci un caractère anhistorique. L'autre indice du tâtonnement propre à ce moment tient dans ce que Barthes veut entreprendre une anthropologie de la « peuplade racinienne », et en même temps, souhaitant embrasser le mouvement structuraliste, il pense qu'il pourra la placer hors de l'histoire.

En réalité, au début des années 1960, Barthes ne s'est pas encore approprié l'appareil braudélien d'analyse des différentes durées historiques[126], il ne peut faire qu'une distinction entre ce qui est dans l'histoire, et ce qui lui paraît en être extérieur. Bien plus tard, en 1972, écrivant un compte-rendu sur le *Figures III* de Gérard Genette, Barthes revient sur la question des liens entre la poétique et l'histoire. On voit alors l'évolution qui s'est produite entretemps dans sa vision historique de la théorie. Son article « Le Retour du poéticien » s'ouvre avec un éloge de Valéry, le considérant comme l'une des trois figures fondatrices de la poétique dans histoire de l'Occident. Pendant les années qui s'écoulèrent entre *Sur Racine* et cet article, Barthes eut le temps de comprendre et de conceptualiser l'historicité de la théorie elle-même. L'écart avec la première idée de la théorie (proche de la distinction valéryenne entre la création et l'histoire) se manifeste lorsque Barthes explique ce que Genette entend par « déviances narratives ». Le terme « déviance » pose problème, car il peut impliquer une norme universelle, ou comme le formule Barthes, un « modèle anthropologique » ou une « ontologie narrative ». La distinction, quelque peu classique, entre la norme et le style comme « déviance de la norme » mène vers une analyse semblable à celle de Le Roy dans sa défense de la poétique de Valéry : considérer un Thomas Corneille comme reproducteur de la norme et un Pierre qui en dévie. C'est affirmer qu'une norme universelle d'écriture existe, dont cependant tous les génies, qui constituent ensemble le panthéon de la littérature, s'écartent. Où cette norme réside-t-elle alors, si aucun grand écrivain n'y est fidèle ? Dans la médiocrité bien entendu. Le mépris de l'histoire littéraire se justifie aussi parce qu'elle ne peut expliquer que cette médiocrité.

La lecture de Barthes est infiniment plus nuancée. Le modèle narratif n'existe pas, purement et abstraitement, dans l'institution littéraire. Il n'existe que chez le lecteur : c'est « un souvenir de lecture », donc « une fiction ». Barthes comprend alors les « déviances narratives »

[126] Le chapitre « Structuraliste mais braudélien » revient sur cette question.

de Genette comme des lieux où « l'histoire *dérape* ». Il y a donc un certain code formé par l'histoire, une « pseudo-logique narrative que la culture a mise en nous ». La « théorie du dérapage » devient nécessaire à « précisément aujourd'hui » parce qu'elle montre « les conditions auxquelles la novation narrative est possible sans être suicidaire [127] ». La théorie littéraire barthésienne a bien assimilé en profondeur le durkheimisme et la pensée historique des Annales : le code étant défini comme une production historico-sociale déposée en l'individu, la théorie ne s'en occupe pas. Mais elle n'aborde pas non plus la question de la création comme manifestation du « génie » individuel. « Les dérapages » qui lui importent sont des moments où le texte fuit le code : des moments qui pour cette même raison sont impossibles sans lui.

La théorie devient donc doublement historique : par son intervention consciente dans chaque « moment de l'histoire », autrement dit en tenant compte stratégiquement de l'historicité de sa propre production, mais aussi en considérant l'historicité du code analysé. Les deux dimensions sont nécessairement liées : le code étant un produit historique sa place dans la mentalité collective change au cours de l'histoire. Pour cette même raison la théorie qui désirant s'y appliquer doit également changer dans le temps. Certes, au moment de *Sur Racine* la pensée de Barthes n'a pas encore atteint cette maturité. Mais l'un des aspects essentiels de cette conception, la pensée historique de Lucien Febvre, s'y trouve déjà et le travaille.

« On voit à quelle histoire nous mène le programme de Febvre, à l'opposé même des histoires littéraires que nous connaissons[128] ». Roland Barthes, il est vrai, a consacré peu d'écrits à l'histoire littéraire à proprement parler. Mais son inquiétude à cet égard se laisse sentir à travers toute son œuvre. Les deux fois où la question est abordée frontalement, dans *Sur Racine* puis à l'occasion d'un colloque de Cerisy consacré à « l'Enseignement de la littérature » en 1969, témoignent de la continuité de ses réflexions, malgré la rupture qui touche une partie de sa pensée à partir de 1967 où il s'éloigne du structuralisme. Le second texte, « Réflexion sur un manuel », écrit sur un ton plus péremptoire, moins polémique et donc plus limpide, peut mieux nous aider à cerner les vrais objets de ses préoccupations à ce propos.

Barthes accuse les histoires littéraires de véhiculer une certaine conception stéréotypée des auteurs et une compréhension linéaire et « atomiste » (pour reprendre le mot de Sartre) des écoles, des mouvements, des siècles. Il évoque quatre censures qui sévissent dans les manuels

[127] « Le retour du poéticien », *OCIV*, p. 146-147.
[128] *SR, OCII,* p. 185.

de l'histoire littéraire, celles de la classe sociale, de la sexualité, de la littérature même et du langage. Les deux dernières censures nous intéressent particulièrement. Dans les manuels, la définition de la « littérature » semble être évidente, elle n'est jamais évoquée ni rappelée. Ce n'est pas un problème nouveau pour Barthes, qui demande que l'on définisse la fonction « sociale », « symbolique » et « anthropologique » de la littérature. « L'histoire de la littérature devrait être conçue comme une histoire de l'idée de la littérature[129] ». Barthes déplore l'absence d'une telle histoire littéraire. Dans *Sur Racine* il avait même proposé une histoire de « l'être même » de la littérature, mais en réalité, l'être de la littérature est-il différent de son idée ? Ces deux histoires, si on les écrit, ne seront-elles pas exactement les mêmes ?

La quatrième censure, celle du langage, est elle aussi historiquement très importante. Le regard des histoires littéraires françaises sur le langage, selon Barthes, est entièrement influencé par le classicisme. Barthes prend l'exemple de la préciosité : « tous les Français, à travers leur enseignement scolaire, ont sur la préciosité le même jugement et le même regard que Boileau, Molière, ou La Bruyère[130] ». ~~Alors~~ deux problèmes typiques de l'histoire des mentalités sont alors posés : deux concepts, forgés chacun à une époque différente, dominent la mentalité que transmet l'histoire littéraire : l'apparition l'idée de la littérature au XIX^{e} siècle – Barthes y insiste depuis *Le Degré zéro de l'écriture* –, et une image du français « correct » ou « normal » (l'idée de la clarté de l'écriture), qui s'enracine dans le classicisme. En s'appuyant sur ces deux socles, pris pour « évidents », « naturels » ou « normaux », l'histoire littéraire enchaine les figures d'écrivains et d'écoles, y ajoute parfois des éléments de l'histoire politique qui ont « influencé » la littérature, et crée l'histoire continue de cette chose qui semble avoir existé depuis toujours.

Barthes n'entreprend évidemment pas la mise en pratique de cette histoire de la littérature. Cependant, son projet, tel qu'il se donne à lire, éparpillé dans divers textes, est beaucoup plus achevé que la majorité des projets que Barthes propose à la science à venir.

Lucien Febvre non plus, étant historien, ne s'est jamais occupé d'écrire une histoire de la littérature. Il utilise la littérature, notamment celle du XVI^{e} siècle, comme document historique, qui aide à éclairer des problèmes de mentalité ou de civilisation de la période étudiée. Néanmoins lui aussi propose à l'histoire littéraire un projet, et le met en pratique, de temps en temps et de manière fragmentée, dans des monographies. L'on remarque alors que les

[129] « Réflexion sur un manuel », (1971), *OCIII*, p. 948.
[130] *Ibidem*.

projets de Febvre et de Barthes se rapprochent notamment lorsqu'ils postulent qu'il faudra tout ramener à l'histoire et refuser catégoriquement les invariants qui servent de fondement pour le texte historique, comme l'homme ou la littérature. C'est ici que nous voyons pourquoi l'idée d'une théorie littéraire, faisant complètement abstraction de l'histoire – telle que Barthes semble le suggérer dans le premier chapitre de *Sur Racine* – n'est pas acceptable selon sa propre pensée, et dans quelle mesure les propositions de Febvre sont indispensables à la construction de la théorie littéraire émergeante.

Lucien Febvre expose son idée de l'histoire littéraire ainsi :

> Il faudrait pour l'écrire, reconstruire le milieu, se demander qui écrivait, et pour qui ; qui lisait, et pour quoi ; il faudrait savoir quelle formation avaient reçu, au collège ou ailleurs, les écrivains – et quelle formation, pareillement leurs lecteurs ; […] il faudrait mettre en liaison les changements d'habitude, de goût, d'écriture et de préoccupation des écrivains avec les vicissitudes de la politique, avec les transformations de la mentalité religieuse, avec les évolutions de la vie sociale, avec les changements de la mode artistique ou du goût, etc.[131].

Ces quelques lignes montrent parfaitement ce que Barthes entend par « le programme de Febvre » dans la troisième partie de *Sur Racine*. Barthes cependant ne cite pas précisément cet article, il renvoie au *Rabelais* de Febvre, ainsi qu'à un article de Claude Pichois[132] commentant ledit programme. Barthes accuse l'histoire littéraire de n'avoir « d'histoire que le nom », d'être une « suite de monographies » dans laquelle même l'effort de généralité n'est qu'un « hors d'œuvre au plat principal : l'auteur[133] ». Ce sont les mêmes critiques que Valéry adressait à l'histoire de la littérature. Seulement Barthes propose comme solution le recours à l'historiographie dans « ses plus récents développements », autrement-dit à l'œuvre de Lucien Febvre : « Pour cet examen, nous disposons d'un guide commode, quoique visiblement hâtif : quelques remarques de Lucien Febvre, rapportées par Claude Pichois […] Il suffira de confronter les points de ce programme historique avec quelques travaux récents de la critique racinienne […] pour cerner des lacunes générales, définir des tâches[134] ». Il faut prendre le texte littéraire comme un « document », « la trace particulière d'une activité », en effet, Barthes reconnaît qu'une bonne histoire littéraire ne saura pas se distinguer de l'histoire tout court.

---

[131] Lucien Febvre, « Littérature et vie sociale. De Lanson à Daniel Mornet, un renoncement ? » (1941), repris in Lucien Febvre *Vivre l'Histoire, op.cit.* p. 227-228.
[132] « Les Cabinet de lecture à Paris durant la première moitié du XIX[e] siècle », *Annales,* juin-sept. 1959 p. 521-534.
[133] *SR, OCII*, p. 178.
[134] *Ibid.,* p. 179-180.

La suite du texte est effectivement le développement de ce programme. Barthes en évoque trois points : « étude du milieu », analyse de « la formation intellectuelle de ce public (et de ses auteurs) », et recherche sur « les faits de mentalité collective ». En comparant ces trois points avec les mots de Febvre que nous avons cités, on peut constater que Barthes reste très fidèle à la pensée du fondateur des *Annales.* C'est à partir de cette pensée qu'il peut éloigner l'auteur de sa position centrale[135] dans les études littéraires, privilégier les faits liés au collectif[136] et donner une place essentielle aux lecteurs, spectateurs[137], ainsi qu'aux écrivains mineurs de l'époque étudiée. Et il a parfaitement raison, toutes ces idées se trouvent telles quelles dans les écrits de Febvre.

Selon Lucien Febvre, les mots qui deviennent des concepts ont une vie indépendante des idées qu'ils véhiculent et survivent souvent à plusieurs idées. Les concepts paraissent comme figés, cristallisés, éternels, et l'historien est tenté de les appliquer tels qu'il les comprend, selon la définition de son époque, à la période qu'il étudie. Une grande confusion en résulte[138]. Il y a amour au XVI^e^ siècle et amour au XX^e^ ; s'agit-il du même phénomène, du même sentiment ? Et la foi chrétienne ? La morale, la vertu ? Et l'idée de la littérature ? ou la place de l'auteur ? Pour Febvre, tout change dans le temps, « il n'y a que les fossiles pour ne plus évoluer ». Même la construction de « moi » change du XVI^e^ siècle jusqu'à nos jours. En ce qui concerne les mots qui ont changé entretemps, comme « littérature », ou qui ont été forgés plus récemment, comme la « Renaissance », nous n'avons non plus aucun scrupule à les projeter sur les périodes qui ne les connaissaient pas. Pour le XVI^e^ siècle, Lucien Febvre nous montre, tout au long de son travail, ce qui se cache derrière ces mots. Nous voyons un bel exemple de cet effort dans *Amour sacré, amour profane*, qu'il publie en 1944. L'introduction du livre s'intitule : « pour poser la question ». Le parti pris pour « l'histoire problème » se montre d'emblée. Et Lucien Febvre

[135] « Dans son *Rabelais,* L. Febvre a vraiment visé un milieu ; Rabelais est-il central ? nullement ; c'est plutôt un point de départ polémique ». (*SR*, *OCII*, p. 180-181)

[136] « En tout cas, la lacune est particulièrement sensible au niveau de ces histoires littéraires, dont le rôle serait précisément de nous fournir des informations sur tout ce qui, *dans l'auteur n'est pas l'auteur lui-même* ». (*Ibid*., p. 182, c'est nous qui soulignons).

[137] « On nous dit en passant que *Bérénice* obtint un vif succès de larmes. Mais qui pleure encore au théâtre ? On souhaiterait que les larmes de *Bérénice* renseignent autant sur ceux-là mêmes qui les versaient, que sur celui qui les faisait verser ». (*Ibid.,* p. 181)

[138] On pourra être tenté de parler du côté nietzschéen de la pensée de Lucien Febvre. Le fondement de cette pensée rappelle non seulement Nietzsche, mais aussi tous les penseurs français qui se sont inspirés de lui, comme Foucault, Deleuze ou Derrida, chacun à sa manière bien sûr. Nous savons que Lucien Febvre connaissait l'œuvre de Nietzsche, il le cite à quelques reprises, dans son livre sur *Luther,* ou son article sur la « Civilisation » notamment. Ces références pourtant ne nous permettent pas d'affirmer une influence nietzschéenne chez Febvre. Or, dans *Nietzsche en France,* Jacques Le Rider explique que Gabriel Monod fait partie des premiers correspondants de Nietzsche en France. La rencontre a une double importance : d'un côté Monod conseillait la lecture de Nietzsche à tous ses élèves, dont Lucien Febvre, et de l'autre, Nietzsche était un grand lecteur de Gabriel Monod, et connaissait sans doute bien à travers lui les idées historiographiques de Michelet.

pose la question nettement : comment se fait-il qu'une âme si croyante que celle de Marguerite de Navarre, qui écrivait sa vie durant des poèmes animés de sa foi chrétienne, a composé à la fin de sa vie un texte « frivole », « galant », « mondain », « le *Décaméron* du Roi qui s'amusait » ? Et Lucien Febvre affirme : « nous ne sommes point parti pour étudier Marguerite. Nous nous sommes proposé, simplement, de résoudre (si nous le pouvons) une double énigme. D'ordre psychologique et moral à la fois[139] ». Comme Barthes l'avait bien remarqué, l'auteur devient un « point de départ », un « cristallisateur ».

Dans son introduction, Febvre revient sur la relativité historique non seulement de la psychologie humaine, mais aussi de la morale. Il pointe, à nouveau, l'un des problèmes de l'histoire littéraire, « cette collection de monstres fabriqués de pièces et de morceaux ». La difficulté sera de créer, à partir des documents, une personne intelligible ; là réside précisément le problème : « intelligible pour qui ? » Selon Lucien Febvre : « un homme du XVI^e^ siècle doit être intelligible, non par rapport à nous, mais par rapport à ses contemporains[140] ».

Cette affirmation change radicalement le regard de l'historien sur le texte. Il doit être certain qu'il ne comprendra pas de prime abord Marguerite de Navarre, ou aucun autre personnage de cette époque, ou, pour le dire de manière quelque peu lacanienne : s'il le comprend il doit être sûr qu'il se trompe. L'incompréhension devient cependant l'instrument même de l'historien. Ainsi, s'agissant de Marguerite de Navarre, une question mène vers l'autre. Il faudra comprendre que l'institution du mariage n'a aucune importance au XVI^e^ siècle, même pour les bons catholiques, surtout pour les bons catholiques.

La méthode de Lucien Febvre correspond pleinement à ce que Barthes appelle « prendre le texte pour un document » : il s'attarde très longtemps sur une nouvelle de l'*Heptaméron*, la dixième, souligne les points « étonnants » du texte, et notamment le fait que violer et être violée sont si facilement acceptés par les hommes et femmes de cette époque, pour expliquer la morale et la psychologie du XVI^e^ siècle.

Parmi les points soulignés par Lucien Febvre, trois nous importent spécialement : la question de la vraisemblance, celle du « moi », et la prise de position de l'historien contre l'idée marxiste du primat de l'infrastructure sur la superstructure.

---

[139] Lucien Febvre, *Amour sacré amour profane, autour de l'Heptaméron,* Gallimard, 1944, p. 14.
[140] *Ibid.*, p. 10.

La « vraisemblance » intervient doublement : d'un côté, pour user du texte comme d'un document, il faudra comprendre dans quelle mesure ce texte est vraisemblable pour les lecteurs de son époque, et de l'autre côté, et comme conséquence logique du premier problème, il faudra se rendre compte de l'historicité même de la question de la vraisemblance. L'étude de la vraisemblance est un des instruments les plus efficaces de l'analyse des « évidences » d'un texte. Pour être vraisemblable, le texte doit correspondre, non pas nécessairement à la vérité, mais aux représentations collectives, à l'imaginaire social, à la « doxa ». Il y aurait d'une part le règne de la vraisemblance sur la littérature occidentale, qui a perduré durant des siècles, et de l'autre les changements dans le temps de ce qui est considéré comme vraisemblable. La littérature du XVI^{e} siècle ne nous paraît pas vraisemblable, bien évidemment, mais c'est précisément à ce propos que l'historien doit s'interroger : dans quelle mesure le texte que j'étudie paraît-il vraisemblable pour le lecteur de l'époque ?

À propos de l'*Heptaméron*, Lucien Febvre évoque trois vraisemblances : « topographique », « biographique » et « anecdotique ». Une fois ces vraisemblances établies l'historien peut lire le texte véritablement comme une trace de la mentalité, la morale et la psychologie de l'époque qu'il étudie. Développant son analyse de la psychologie historique, Lucien Febvre postule l'historicité de la construction du « moi ». Cette construction est la base même de tout le rapport de l'individu au monde et au social dont relève l'étude des mentalités. Par ailleurs, il faudra mesurer ce qu'une telle perspective pourra apporter à la psychanalyse : « Oui, le moi de tout individu, dans notre état et dans notre sphère de la civilisation, a son histoire. Pourquoi le moi de chaque génération n'aurait-il pas le sien[141] ? »

Lucien Febvre part du problème de l'incohérence des personnages du XVI^{e} siècle, analysant l'histoire du roi François I^{er} qui, au petit matin, sortant du lit de sa maîtresse, la femme d'un avocat, s'agenouille à l'église et prie dévotement. Febvre réfute l'idée de l'hypocrisie à laquelle on pourra faire appel pour expliquer cette scène, et pose la question de l'historicité même de la nécessité supposée d'une cohérence de la personnalité. Trois points sont à retenir de son analyse : l'exigence de la cohérence psychique est liée au rationalisme des Lumières. Febvre essaie de la comprendre en analysant la vogue des journaux intimes que tenaient les adolescents depuis le XVIII^{e} siècle. C'est en « s'écrivant » que l'homme se construit comme une unité, dotée de caractéristiques foncières au miroir desquelles les comportements prennent sens. Prendre cette cohérence de la personnalité comme un fait universel de la psychologie

[141] *Ibid*., p. 284.

humaine est donc inexact. C'est précisément contre cette idée que Lucien Febvre nous met en garde : l'homme du XVI[e] siècle ne connaissait pas cette nécessité, et il est absurde de lui demander d'essayer d'en maintenir l'apparence comme nous le faisons aujourd'hui.

C'est par rapport à la question des journaux intimes que Lucien Febvre réaffirme, une fois de plus car le thème est récurrent dans son œuvre, l'insuffisance de l'explication des changements sociaux par le seul biais des changements techniques :

> Explication par la technique, et, une fois de plus, explication qui n'explique pas. On écrivait, au XVII[e], au XVI[e], XV[e], siècle. On notait, au jour le jour, les événements dont on était le témoin. On rédigeait sinon des chroniques, du moins des mémoires, à tout le moins des livres de raison. Mais des journaux intimes, des récits, de plongée dans les profondeurs de son moi, des confidences d'adolescents, d'adolescentes à eux-mêmes, sur eux-mêmes ? Point. Signe évident, si l'on y réfléchit – signe irrécusable d'un énorme changement[142].

Parmi tous les éléments de la vie humaine dont Lucien Febvre affirme et décrit l'historicité, celle de la littérature a une place centrale et intéresse au premier chef notre étude. En sus de tout ce que nous avons expliqué jusqu'à présent, deux nouveaux points démontrent parfaitement l'étonnante proximité de l'univers barthésien et du monde de Lucien Febvre. Il s'agit, d'abord du fait de refuser à la littérature toute transcendance éternelle, et de la comprendre à partir de la fonction sociale qu'elle reçoit à l'époque étudiée. Au lieu de voir le texte par nos yeux, il faudra essayer de comprendre comment le lecteur de l'époque le comprenait[143]. Lucien Febvre se rend également compte que le texte ne reflète pas l'image de l'auteur, il la crée[144]. Si l'on se rappelle du « retour de l'auteur » dans la pensée de Barthes, du fait que le lecteur « désire l'image de l'auteur » qui est construite par le texte, l'importance de la pensée de Febvre dans le monde de Barthes devient plus claire[145].

---

[142] *Ibid.,* p. 285.

[143] « En ouvrant ces livrets d'ailleurs, qu'avaient-ils conscience de faire ? Une lecture « littéraire », si on peut user de cet anachronisme ? Nullement. On les aurait bien stupéfiés en leur confiant qu'entre la geste gigantale et les lettres, les bonnes lettres, *humaniores litterae,* il existait un rapport quelconque. Le testament de Lucuis Cuspidius […], oui, évidemment oui. Les démêlés de Panurge avec Dindenaut, allons donc ! Des " contes pour rire " ». (« Sur Rabelais » in *Vivre l'histoire,* p.218. Ces phrases ont été reprises ensuite telles quelles dans la *Religion de Rabelais*.

[144] « Rabelais a engendré Gargantua, Pantagruel et Panurge, […], Gargantua en retour engendre un Rabelais à son image ». (*Ibid*., p. 219)

[145]« L'auteur qui revient n'est certes pas celui qui a été identifié par nos institutions (histoire et enseignement de la littérature, de la philosophie, discours de l'Eglise) ; ce n'est même pas le héros d'une biographie. L'auteur qui vient de son texte et va dans notre vie n'a pas d'unité ; il est un simple pluriel de "charmes", le lieu de quelques détails, ténus, source cependant de vives lueurs romanesques, un chant discontinu d'amabilités, en quoi néanmoins nous lisons la mort plus sûrement que dans l'épopée d'un destin ; ce n'est pas une personne (civile, morale), c'est un corps ». (*SFL, OCIII,* p. 705)

Cette proximité devient encore plus étonnante lorsque Febvre aborde la question de la position de l'auteur et du lecteur au XVI[e] siècle. Citons-le sans rien ajouter, ses phrases sont suffisamment parlantes : « Et tous [les auteurs du XVI[e] siècle], héritiers des jongleurs médiévaux, ils vivent ainsi sous l'œil du client, ou mieux, du patron : notons au passage le travail qui s'est fait dans nos esprit pour aboutir à cette curieuse transposition ; pour nous, le Maître, c'est l'auteur – pour eux, le lecteur[146] ».

Reste une question que Barthes pense être absente du programme de Febvre : qu'est-ce que la littérature ? Sartre l'a posée, bien sûr, mais le souhait de Barthes n'est pas véritablement conforme à la manière sartrienne de développer le problème : Barthes rêve d'une « ontologie historique » de la littérature qui consiste non pas à essayer de définir une fois pour toutes l'être universel de la littérature, mais à observer le changement de son être dans le temps.

2.3. La mentalité, un lieu de rencontre

Un fragment inédit de *Roland Barthes par Roland Barthes*, intitulé : « l'École », pose cette question : « Comment peut-on être heureux dans une institution (qui est un petit morceau d'État) ? » Barthes répond : « Je l'ai été (et le suis) à l'École des Hautes Études ». Dans la partie biffée du fragment Barthes avait énuméré ses causes de bonheur à la VI[e] section : « liberté d'enseignement, plaisir affectif et intellectuel des séminaires […], complicité avec l'Idée scientifique qui y règne (qui est en gros celle d'une Histoire des mentalités et des structures)[147] ».

Barthes se sent complice de l'Histoire des mentalités, et met en parallèle cette histoire et celle des structures. Nous sommes à l'époque de *Roland Barthes par Roland Barthes*, loin de la période « structuraliste » de Barthes durant laquelle il essaie de rapprocher toute innovation dans les sciences humaines du mouvement structuraliste. La « structure » est donc en l'occurrence à entendre, aussi mais peut-être pas seulement, au sens historiographique, c'est-à-

[146] Lucien Febvre, *Le Problème de la croyance au XVI[e] siècle. La Religion de Rabelais*, Albin Michel, 1947, p. 36.
[147] Fragments inédits de *Roland Barthes par Roland Barthes,* publiés à la suite du *Lexique de l'auteur,* présentation et édition d'Anne Herschberg Pierrot, Paris, 2010.

dire en renvoyant à ce qui relève de la « longue durée ». Pourtant, contrairement à Proust[148], Barthes semble ne pas aimer particulièrement le mot « mentalité », il apparaît rarement sous sa plume.

Le concept n'est pas facile à définir. Les historiens qui ont pratiqué ce modèle d'historiographie l'avouent les premiers. Jacques Le Goff, par exemple, a intitulé le chapitre qu'il a consacré à ce sujet dans *Faire de l'histoire* : « Mentalité : une histoire ambiguë ». Georges Duby emploie le même adjectif : « Je reconnais maintenant que ce terme (mentalité) est ambigu […] mais au moment où Robert Mandrou et moi-même l'avons lancé, son utilité était évidente. Il a permis de préciser ce que Lucien Febvre avait voulu adjoindre à l'histoire économique et sociale, lorsqu'il avait changé le titre de la revue des *Annales,* ajoutant à "Économie" et "Société" ce mot "Civilisation"[149] ».

Et d'abord, où commence cette histoire des mentalités ? En premier lieu on trouve trois noms : Georges Duby, Robert Mandrou et Philippe Ariès, auxquels viendront rapidement s'ajouter ceux d'autres chercheurs, notamment Jacques Le Goff, dont les apports sont décisifs quant à la précision du concept. En arrière-plan, l'héritage direct de Lucien Febvre, Marc Bloch et aussi l'historien belge, Henri Pirenne. Mais l'héritage indirect peut remonter loin : les durkheimiens et en particulier Halbwachs, des historiens du XIX^{e} siècle comme Michelet ou Fustel de Coulanges. Mieux vaut s'arrêter là : l'héritage indirect peut toujours trouver ses origines quelque part en Grèce.

Quel est son objet ? L'explication de Robert Mandrou à cet égard reste l'une des plus claires : « L'histoire des mentalités se donne pour objectif la reconstitution des comportements, des expressions et des silences qui traduisent les conceptions du monde et les sensibilités collectives ; représentations et images, mythes et valeurs reconnues ou subies par les groupes ou par la société globale, et qui constituent les contenus des psychologies collectives, fournissent les éléments fondamentaux de cette recherche[150] ».

Comment rapprocher cette notion de la pensée de Barthes ? Pour Lucien Febvre, comme pour ses successeurs, les « mentalités » ne sont pas éloignées des « représentations

[148] Il est d'usage parmi les historiens qui expliquent la notion de « mentalité » en Histoire, pour situer le mot dans le temps, de citer cette phrase du *Côté de Guermantes* : « Mentalité me plaît. Il y a comme cela des mots nouveaux qu'on lance ». (Bibliothèque de la Pléiade, t. II, p. 236-7).
[149] Georges Duby, « La rencontre avec Robert Mandrou et l'élaboration de la notion d'histoire des mentalités », in *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités, Mélanges Robert Mandrou,* PUF, 1985, p. 34.
[150] Robert Mandrou, « *L'histoire des mentalités* » In Encyclopédie Universalis, Tome VIII, 1968.

collectives », Georges Duby les rapproche de l'idéologie. Elles enveloppent la *doxa* et le « mythe », Robert Mandrou précise : « même les illusions ». Cette capacité à explorer tout ce qui relève de l'imaginaire social, -pris en un sens très large, ce qui implique d'interroger la construction et le fonctionnement de la raison spéculative - fait partie des raisons pour lesquelles il est difficile de définir le concept des mentalités. Pourtant, cette notion a un potentiel considérable pour rassembler les sciences humaines et faire entrer l'histoire en dialogue avec elles. D'un côté la « mentalité » peut être l'objet d'étude de chacune des sciences humaines, de la géographie à la linguistique en passant par la sociologie et la psychologie. De l'autre, elle oblige l'historien à s'intéresser constamment aux travaux de ses voisins.

Si Barthes se sent complice de l'histoire des mentalités, la complicité peut se sentir également de la part des historiens. Prenons l'exemple de Robert Mandrou: Philippe Joutard et Jean Lecuir témoignent de son séminaire à l'EPHE en ces termes : « toutes les semaines il (Mandrou) proposait à la discussion quelques articles ou livres d'histoire ou de sciences humaines (de Barthes à Lévi-Strauss en passant par Foucault), susceptible de provoquer une réflexion sur les méthodes historiques[151] ». En effet, dans le travail de Mandrou, Duby ou Le Goff, l'histoire des mentalités se rapproche de l'étude des *mass media* ou de l'analyse du quotidien. En expliquant la méthode de l'histoire des mentalités, Robert Mandrou précise : « Il est également nécessaire de retrouver les comportements sociaux dominants […] Les sociologues qui se préoccupent de *mass media* et de culture ne cessent de faire semblables démonstrations empiriques pour le temps présent. Les historiens peuvent en trouver les coordonnées essentielles jusque dans le plus lointain passé[152] ».

Dans les années soixante, où l'histoire des mentalités commence à s'affirmer comme une branche des études historiques, celle-ci doit trouver sa place dans un milieu dominé par d'autres tendances, notamment l'histoire économique. Le marxisme a évidemment un impact fort, mais il n'est pas le seul à contribuer à l'essor des études de l'économie en Histoire. Les historiens des Annales eux-mêmes, sont très attentifs au sujet ; Braudel s'est toujours intéressé à l'économie, Morazé aussi. À la Sorbonne, le socialiste engagé Ernest Labrousse et ses disciples mènent de grandes enquêtes sur l'économie en Histoire.

L'histoire des mentalités n'est pas nécessairement antimarxiste : Georges Duby reconnaît explicitement ses dettes à l'égard de l'historiographie marxiste. Mais dans cette tendance à

[151] Philippe Joutard et Jean Lecuir, « Robert Mandrou. L'itinéraire d'un historien européen du XX^e siècle », in *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités, Mélanges Robert Mandrou, op.cit.* p. 12.
[152] Robert Mandrou, « L'histoire des mentalités », art-cit.

analyser les mentalités et la civilisation, il fallait dépasser ce que Jacques Le Goff appelle « un marxisme vulgaire », le primat de l'économie sur le social et l'idée que la superstructure s'explique sans faute par l'infrastructure. Nouvelle revendication de l'héritage de Lucien Febvre, qui ne se lassait pas de mettre en garde les historiens contre cette manière d'expliquer l'histoire. Les mentalités ne sont des reflets de rien.

L'autre enseignement important de Lucien Febvre, c'est de se méfier des concepts comme « l'homme du Moyen Âge » ou « l'homme de la Renaissance », abstractions vides et dépourvues d'une réalité concrète. L'affirmation paraît simple, elle nous pose pourtant de vrais problèmes lorsque l'on essaie de « reconstruire la vie affective d'autrefois », lorsque l'on veut se garder de « l'anachronisme psychologique », de projeter sur le passé nos catégories, nos idées, nos états psychiques d'aujourd'hui. Comment penser la psychologie des contemporains de Rabelais, et de Rabelais lui-même, si l'on refuse de passer par cette abstraction qu'est « l'homme » de son époque ?

Pour appréhender la mentalité d'une époque, il faudrait pouvoir tracer les limites des pensées, des sentiments collectifs et des idées qui la caractérisent. Certes, jamais une mentalité unique ne règne sur une société à une époque donnée ; cependant, le nombre possible de ces mentalités est toujours limité, et elles sont prises dans un cadre plus large qui permet la cohésion sociale : c'est ce que l'on peut appeler « la mentalité de l'époque ». Elle est souvent comprise de manière négative, à l'exemple de l'impossibilité de ne pas croire en Dieu au XVI^{e} siècle. « Est-il possible que ? » : la question de Lucien Febvre implique de tracer ces limites. L'un des grands instruments de l'analyse des bornes, des horizons de la mentalité d'une époque, est ce que Lucien Febvre appelle « outillage mental ». La langue, la logique (au sens large du terme) et les mathématiques, sont de grands outillages mentaux. Produits et producteurs de l'homme et de sa mentalité, ces outillages ont un double rapport avec le temps : les limites de la mentalité d'une époque peuvent être tracées par ces outillages mentaux, mais ceux-ci sont, réciproquement, développés par la mentalité de l'époque. C'est dans ce sens que Lucien Febvre affirme : « …tout savant – le mathématicien y compris – est l'homme de son temps et de son milieu. De ce temps, de ce milieu il ne saurait se dégager [153]». Si le savant ne peut se dégager de son temps et son milieu, le savoir ne le peut évidemment pas non plus.

[153] Lucien Febvre, Avant-propos à Charles Morazé, *Trois essais sur histoire et culture,* Cahier des Annales, Librairie Armand Colin, 1948, p. VII, VIII.

Ces outillages sont compris comme un langage, considéré comme un fait social au sens durkheimien : extérieur et coercitif. Ce langage est entièrement historique. Il permet la connexion des activités et des mentalités différentes au sein de la société dans une époque donnée. Aussi, traçant les ruptures qui ont lieu dans ce langage, on peut rendre compte des traits spécifiques d'une époque et de ses différences avec une autre. Une longue citation de l'analyse par Lucien Febvre du rôle de personnage historique nous éclaire à ce propos :

> Mais où est l'être humain qu'on peut considérer comme une puissance autonome, indépendante et isolée, une sorte de création originale et spontanée, alors que toute personne humaine subit si fortement des influences – les unes venues du fond des âges, les autres exercées de la façon la plus immédiate, par le milieu actuel – et d'abord véhiculées par le langage de l'outillage ? Langage : le plus puissant de tous les moyens d'action du groupe sur l'individu. Langage, technique lentement élaborée par l'humanité, et parvenue à son état actuel, à son état perpétuellement changeant et mouvant, après, ne disons pas des siècles, mais des millénaires de travail. Langage chargé, au bout de ce temps, de toute la série des distinctions, des dissociations, des catégories que l'humanité est parvenue à créer peu à peu. Langage, dont l'action rejoint et celle des mythes qui ont tenu lieu de technique à l'humanité quand lui faisait encore défaut l'outillage capable "de lui donner prise sur les choses – et celle des techniques elles-mêmes, si fortement apparentées entre elles à une même époque, si fortement participantes d'un même style susceptible d'être daté sans erreur. – Tout cela, d'un mot, permettant de dire que l'individu n'est jamais que ce que permettent qu'il soit et son époque, et son milieu social[154].

Le travail philologique devient l'une des méthodes les plus efficaces pour constater le changement des mentalités. On forge un néologisme lorsqu'une nouvelle idée, liée à de nouvelles mentalités, a besoin de s'exprimer. C'est le cas, par exemple, de l'analyse que fait Lucien Febvre de l'apparition du mot « civilisation » au XVIII^{e} siècle. D'un autre côté, les mots sont souvent responsables des grandes confusions historiques, car un même mot désigne parfois deux phénomènes complètements différents à deux époques différentes. Enfin, c'est le danger pour l'historien, le mot n'existe qu'en contact avec la société, impossible de lui réserver un sens restreint et limité, le sens véhiculé par les mots est affaire de grand public et donc immaîtrisable :

> La Renaissance, au départ, c'est avant tout l'apparition d'une nouvelle peinture. Et puis, de la peinture le mot passe à la sculpture, à l'architecture, à tout l'ensemble des arts plastiques. Et puis des arts plastiques, il passe à la littérature. Et à l'érudition, dans tous les domaines. À la philosophie et à la science comme humanisme, au sens restreint du mot. Voilà l'étiquette devenue système cohérent, elle aussi, et système qui prend vie. […] Et la Renaissance cessant d'être un épisode de l'histoire artistique et littéraire de l'Occident, devient toute une époque, tout un genre de vie, toute une manière d'être. […] Un être qui engendre, qui façonne, qui marque des hommes : les hommes de la

[154] Lucien Febvre, « Histoire et psychologie » repris in *Vivre l'Histoire, op.cit.* p. 184.

> Renaissance. […] Étonnante puissance des mots que l'homme crée pour ses besoins. Mais qui, sitôt créés, volent de leurs propres ailes, courent leur fortune, connaissent leur destin. […] Qu'y a-t-il derrière tous ces débats verbaux : rien que des mots. Supprimons-les, jurons de ne plus prononcer ni le mot Moyen Âge, ni le mot Renaissance. […] Je veux bien. Je ne tiens pas aux mots. Je me méfie singulièrement, toujours, de leur pouvoir occulte. Biffons-les. Ce ne sera d'ailleurs pas si facile que l'on pourrait croire[155].

Nous voyons la ressemblance et la différence entre le concept de « mentalités » et celui de « représentations collectives ». Lucien Febvre cependant se pose une question, qui semble ne pas avoir préoccupé Durkheim : comme tout être humain, l'historien est prisonnier de ses mentalités, il doit donc réfléchir sérieusement à l'objectivité et à l'impartialité de son savoir. Lucien Febvre essaie de résoudre la difficulté par le biais de ce qu'il appelle l'« histoire-problème ». L'histoire-problème est une manière d'assumer la subjectivité de l'historien, en renonçant à la prétention de représenter une période historique dans son entier, en se posant en revanche une question précise : celle de de la mentalité de l'historien. Il explique cette idée clairement, dans la très belle préface qu'il a écrite à *Trois essais sur histoire et culture* de Charles Morazé. La question du « fait historique », qui préoccupe beaucoup Lucien Febvre, revient encore une fois : quelle place lui accorder ? Febvre compare le fait dans l'histoire aux briques dans l'architecture, certes indispensable, mais « l'architecture ne consiste pas dans les briques ». L'Histoire non plus n'est pas un assemblage naturel des faits : « Pas d'architecture sans projets d'architecte. Pas d'histoire sans hypothèse de travail – conçue et formée par un historien[156] ».

Cette affirmation a deux conséquences : d'abord l'objet de l'histoire dépend de la mentalité de l'historien qui dépend elle-même de la mentalité de son époque. Ensuite, l'écrit historique est lui aussi soumis à une temporalité historique : un problème reste un problème tant que la mentalité sociale l'admet ou s'y intéresse, le changement de la mentalité crée de nouveaux objets historiques. Donc « l'Histoire crée son objet », mais cet objet est soumis au temps et varie avec lui. Lucien Febvre peut alors proclamer qu'il « n'y a pas l'Histoire. Il y a des historiens ». Le texte de Febvre fonctionne doublement, comme constatif et performatif : en proclamant que l'objet de l'histoire est construit dans le temps par l'historien, il crée un nouvel objet potentiel de l'histoire qui est l'historien lui-même, et en le créant il prouve que l'objet de l'histoire est construit dans le temps. Il argue que l'histoire ne reste pas identique à

[155] Lucien Febvre, *Michelet et la Renaissance,* Cours au Collège de France 1942-1943, Flammarion, 1992, p. 25-26
[156] Lucien Febvre, avant-propos à Charles Morazé, *op.cit.*

elle-même au fil des années, et par ce raisonnement annonce la nouvelle ère de la discipline historique.

La sensibilité de Febvre aux problèmes qui préoccupent également les écrivains de son temps est frappante, d'autant plus que la plupart des chercheurs en littérature de son époque ne s'en soucient pas vraiment. Par exemple la question de l'impossibilité matérielle de représenter le réel (en l'occurrence le passé), à propos de laquelle on note une grande insistance de la part de Lucien Febvre. Sa deuxième grande affirmation en dérive : « il n'y a pas le passé, ce donné ». Il y a chez Lucien Febvre une « subjectivité collective » qui prend la place de l'objectivité supposée des historiens. Cette subjectivité n'est pas un critère du savoir, mais son aspect inévitable : « Il n'y a pas le Passé qui engendre l'historien. Il y a l'historien qui fait naître l'Histoire. Le Passé, chaque génération, à sa date, dans son climat, à l'intérieur de sa civilisation particulière, le récrée[157] ». Il est nécessaire donc de reconnaître la part subjective, mais aussi d'en tirer une leçon de modestie : à la question « un livre d'histoire est-il définitif ? » Febvre répond : « oui, pour cinq ans ».

Dans son article « Mentalité : une histoire ambiguë », Jacques Le Goff résume les grands débats autour de l'histoire des mentalités, au moment où ce mot, pourtant relativement neuf dans la langue française, paraît déjà galvaudé ; il s'agit pour lui de savoir s'il faut continuer la recherche sur ce sujet ou bien l'abandonner. Pour Le Goff, l'histoire des mentalités est une histoire sociologique, dans le sens où la mentalité est une affaire sociale, ethnologique, parce qu'il s'agit de changements très lents, « la mentalité est ce qui change le plus lentement[158] ». Il rapproche une telle histoire du structuralisme, car « la mentalité elle-même n'est-elle pas une structure ? [159] ». Elle permet de corriger ce que Michelet dénonçait déjà, dans la préface de 1869, comme la grande faute de l'historiographie de son temps qui était « trop peu matérielle […], trop peu spirituelle ». La mentalité, telle que Le Goff la définit, est unique pour une société à chaque époque : elle est du niveau du « quotidien et de l'automatique ». Par définition elle échappe à l'individu. Il semble que pour Le Goff ce terme ne corresponde pas à ce que, plus proche de l'usage courant du mot, on peut définir comme les attitudes mentales ou les dispositions psychologiques ou morales des individus, ni des mœurs de la société. La mentalité de Le Goff est uniquement le cadre, non la pluralité qui l'habite : « c'est ce que César et le

[157] *Ibid.,* p. VII-VIII.
[158] Jacques Le Goff, « Mentalité : une histoire ambiguë », in *Faire de l'histoire,* Jacques Le Goff et Pierre Nora (éd.), Gallimard, 1974, p.736.
[159] *Ibid.,* p. 732.

dernier soldat de ses légions, Saint-Louis et les paysans de ses domaines, Christophe Colomb et le marin de ses caravelles ont en commun [160] ».

L'histoire des mentalités porte sur « des systèmes culturels, systèmes de croyances, de valeurs, d'équipement intellectuel ». Par cette affirmation, Le Goff rapproche d'un coup décisif l'histoire des mentalités de ce qu'il appelle « anthropologie historique ». Or, c'est précisément dans ce chemin de l'histoire des mentalités vers l'anthropologie historique que Roland Barthes accompagne le projet historiographique des *Annales*. La parution de *L'Histoire de la civilisation française* de Georges Duby et Robert Mandrou est pour lui l'occasion de l'affirmer.

Peu avant sa mort, Lucien Febvre avait proposé à Georges Duby d'écrire « une courte histoire de la civilisation française ». Duby demanda de l'aide, et Febvre suggéra Robert Mandrou qui, d'un côté, fut son « héritier direct » et de l'autre, parce que moderniste, pouvait apporter le complément nécessaire au travail du médiéviste. Duby considère ce moment comme le point de départ du programme de l'histoire des mentalités : « Febvre nous proposait un nouvel objet d'étude, les "mentalités". C'était le terme qu'il employait. Nous le reprîmes[161] ».

Lorsque parut le livre, en 1958, Lucien Febvre était déjà mort. C'est Roland Barthes qui en rendit compte dans la revue des *Annales,* deux ans plus tard. Les archives de l'EHESS conservent des documents dans lesquels les chefs de travaux de la VI[e] section expliquaient, une fois par an, leur emploi de temps hebdomadaire. Selon ces documents, de 1960 à 1962 au moins, Barthes travaillait régulièrement au secrétariat des Annales. Sa responsabilité : « recension de livres sociologiques » et « répartition des compte rendus des livres ». La rédaction de ce compte rendu peut donc être son propre choix ou bien lui avoir été suggéré par un historien (probablement Mandrou lui-même). Dans les deux cas, cependant, ce choix demeure curieux et invite à s'interroger : pourquoi Barthes, si des historiens lui ont bel et bien demandé ce texte ? Pourquoi ce livre, si Barthes a fait le choix d'en rendre compte ?

À ces questions nous ne saurions répondre. Nous avons en revanche à notre disposition des preuves sur lesquelles nous appuyer pour comprendre la démarche de Barthes. Cet article est le seul compte rendu que Barthes ait publié dans les *Annales.* Certes le livre s'adressait à un public plus large que les historiens professionnels. D'ailleurs, le conflit entre Braudel et Mandrou qui atteindra son sommet deux ans plus tard, se faisait déjà sentir et rendait la situation délicate pour les historiens. Quoi qu'il en soit, *l'Histoire de la civilisation française* est un livre

[160] *Ibid.,* p. 733.
[161] Georges Duby, *L'Histoire continue,* Odile Jacob, [1991], 2010, p. 119.

de première importance pour l'historiographie française en général et pour les Annales en particulier. Comment Barthes le commente-il ? En historien d'abord.

Le titre de l'article de Barthes comporte un jeu de mot : « Une "Histoire de la civilisation française". Une mentalité historique ». Loin d'être une simple coquetterie, le jeu avec le double acception du mot « mentalité » est le point essentiel de l'article, il se déploie tout au long du texte. Et Barthes le déclare clairement au début de son article : « interrogation portée sur les mentalités d'autrefois, il (le livre) témoigne d'une nouvelle mentalité : c'est, je pense, à ce titre qu'il faut l'interroger[162] ». Le projet de Barthes, le rapport qu'il entretient avec l'histoire, est très original : en doublant le jeu, le sémiologue fait du « texte historiographique » un « document historique » : l'histoire des mentalités de Duby et Mandrou témoigne de la mentalité de leur propre époque. Mais de cette mutation qui a eu lieu dans la mentalité (au moins) de *l'intelligentsia* française, les *Annales* ne sont pas seulement les témoins, aussi ils y ont contribué pleinement. À ce propos, Barthes propose une étude sociologique : « il faudrait […] interroger par exemple les bibliothèques particulières des intellectuels d'aujourd'hui ; je ne doute pas qu'on y trouve communément les *Caractères originaux* de Bloch, le *Rabelais* de Febvre, la *Méditerranée* de Braudel et *La France bourgeoise* de Morazé […] changement notable de mentalité[163] ».

Le livre est lu du point de vue du lecteur moyen[164], et à cet égard un livre d'histoire offre à Barthes un avantage considérable en comparaison avec la littérature : ce lecteur moyen, il l'est vraiment, sans apprêt. Il n'a qu'à assumer explicitement sa position, et il le fait. Barthes reprendra et développera cette approche plus tard dans son séminaire sur le discours de l'histoire. Le postulat est simple, voire évident, mais très novateur : si l'on détache le texte historique de sa réception érudite et universitaire, il propose au sémiologue des potentialités inédites à la fois du point de vue textuel et de celui de l'analyse de la culture de masse.

Deux aspects du livre attirent particulièrement l'attention de Barthes : la question de la temporalité, la manière dont les auteurs découpent différemment une même période en fonction de l'objet étudié (milieu rural ou idéologie par exemple) ou du lieu observé (deux rythmes

[162] « Une ″Histoire de la civilisation française », in *OCI*, p. 1060.
[163] *Ibid*., p. 1059 n.
[164] « Une révision discrète mais irréversible du ″positivisme ″, la transformation, non de ses méthodes mais de son objet, qui est désormais moins le fait que le fait signifiant : la dimension subjective n'est plus au niveau de l'historien mais au niveau, plus ″anthropologique″, du lecteur ». (*Ibid.*, p. 1062). Il est intéressant de noter que bien avant « La Mort de l'auteur », c'est à travers sa lecture des textes historiques que Barthes commence à penser la position du lecteur.

différents pour la ville et campagne). Barthes propose un troisième rythme qui pourrait venir compléter les deux précédents : l'accélération du rythme de la narration en avançant dans le temps : « de façon à accentuer encore davantage la dimension "historique" d'un Moyen Âge que nous "synchronisons" trop facilement, et la dimension "synchronique" d'une modernité dont seule une synthèse très dense peut rendre l'unité[165] ».

Au-delà de la signification du geste d'écrire un compte rendu sur le livre des historiens des *Annales* pour leur revue, cet article nous paraît particulièrement important, parce qu'il contient en germe une bonne partie du message que Barthes essaie d'envoyer aux historiens. La question de la signification formelle par exemple : si l'on accepte que la forme signifie immanquablement, dans le texte historique comme littéraire, la meilleure solution aux problèmes posés par cette signification n'est pas de vouloir naïvement l'éviter en ayant recourt à une écriture « objective », mais au contraire d'essayer de la comprendre et de s'en servir comme d'un élément indispensable de l'écriture. Il y a, assurément, dans ce geste une revendication pour la place de la sémiologie, mais cette place n'est nullement dominante.

Reste ce que Barthes appelle l'« ouverture ethnologique » du livre : dans ses lectures de Michelet, de Febvre ou de Foucault, Barthes cherche une histoire ethnologique. Il en formule le projet et la définit de différentes manières et cette question fait partie des obsessions qui l'accompagnent pendant des années. Cette tendance se développe aussi du côté des Annales et à la VI^{e} section pour être enfin explicitement affirmée par Jacques Le Goff. Chaque évocation de cette expression est pour Barthes l'occasion d'en accentuer un aspect : dans cet article la question du « don » étudié par Duby et Mandrou l'incite à la comparer avec l'analyse de Mauss ; et plus important encore, il salue l'attention portée aux objets et à la vie quotidienne dans le livre[166].

Ces quelques pages, mises en relation avec d'autres textes de Barthes, révèlent de façon limpide que sa pensée est imprégnée de l'histoire des mentalités ; si Barthes est un historien, son historiographie est sans doute une branche de l'histoire des mentalités.

Au moment où il écrit ce compte-rendu, Barthes est déjà chef de travaux à la VI^{e} section, ce lieu qui lui permet d'inscrire la « sémiologie » parmi les sciences sociales.

[165] *Ibid.*, p. 1063.
[166] À ce propos il ne faudra bien sûr pas oublier l'analyse historique du vêtement dans ce livre à laquelle Barthes se réfère dans le *Système de la mode.*

Chapitre 3 : Un refuge pour les « irréguliers »

C'est après la mort de Lucien Febvre et de nouveau par le biais de Georges Friedmann et de Fernand Braudel que Barthes entra à la VI[e] section. Comme l'explique Tiphaine Samoyault dans sa biographie de Barthes, il s'était déjà lié d'amitié avec Violette et Edgar Morin. Ensemble, ils avaient participé aux aventures de la revue *Arguments.* En juin 1959, réunis sur la terrasse de l'appartement Georges Friedmann, ils décident de créer à la VI[e] section un centre d'étude des communications de masse (CECMAS), pour « ne pas laisser aux Américains le privilège d'évaluer, seuls, l'importance des moyens audio-visuels…[167] »

Friedmann ne ménagea pas ses peines pour obtenir le poste de chef de travaux pour Barthes. Le mois d'octobre de la même année (1959), adressant une lettre à la présidence de la section, il proposa la candidature de Barthes. Comme nous l'avons vu, la sympathie de Braudel était déjà gagnée depuis longtemps, et Friedmann pouvait en être certain : « Je crois savoir que vous appréciez comme moi Monsieur Barthes que je considère comme un des esprits les plus remarquables et originaux de sa génération[168] » écrit-il dans ladite lettre.

À peine deux ans après l'engagement de Barthes en tant que chef de travaux, Braudel lui-même lui adresse une lettre exprimant son désir de l'inscrire sur la liste des directeurs de recherche et lui demandant, à cette fin, de finir le plus rapidement possible sa thèse de doctorat. Cette thèse s'appelle *Le Système de la mode,* elle devait être accompagnée d'une petite thèse complémentaire sur « le système princier de la presse française ». Dans sa réponse à Braudel, Barthes décrit l'état fort avancé de sa recherche et promet qu'il pourra soutenir sa thèse avant la fin de cette même année universitaire 1961-1962. Une lettre curieuse de son directeur de thèse, Jean Stoetzel, confirme les propos de Barthes. Stoezel en effet, n'a pas attendu qu'on lui demande son avis, écrivant à Fernand Braudel, il soutient pleinement la candidature de Barthes : « Veuillez donc prendre ma lettre pour une attestation que le travail de mon candidat au doctorat est fort avancé et comme aussi peut-être un souhait que ses talents soient employés dans un établissement d'enseignement supérieur, qui a été conçu, si j'ai bien compris, précisément pour employer de tels talents[169] ».

[167] Tiphaine Samoyault, *Roland Barthes, op.cit.* 2015, p. 290.
[168] Lettre de Georges Friedmann à Fernand Braudel proposant la candidature de Barthes, Archives de l'EHESS, dossier de carrière de Roland Barthes, 103 EHE 3.
[169] Lettre de Jean Stoezel à Fernand Braudel à propos de Roland Barthes, in Dossier de carrière de Barthes, Archives de l'EHESS, 103 EHE 3.

La politique menée par Fernand Braudel dans le choix des directeurs d'études a une part décisive dans ce que devient l'image de « l'intellectuel français » dans les années 1960 et pendant presque deux décennies. L'incroyable sensibilité qu'il avait pour distinguer les talents novateurs et son goût pour les excentriques décident souvent de ces choix. En 1984, accordant une interview au *Magazine littéraire* pour un dossier intitulé « Fernand Braudel le patron de la nouvelle histoire », l'ancien directeur de la VI[e] section parle lui-même de cette politique :

> Nous avons été automatiquement rejetés vers une clientèle qui n'était pas la clientèle normale de l'enseignement supérieur français. J'ai eu quant à moi le sentiment très vif de ma responsabilité et j'ai joué des gens qui n'avaient pas les titres, ni derrière eux les œuvres nécessaires. Compte combien depuis sont entrés au Collège de France, ce qui prouve que ces choix n'ont pas été des choix mauvais. J'ai donné leur chance à ceux que j'appelle les irréguliers. La mise en place de la VI[e] section a permis de dépanner un certain nombre de gens très valables : Lucien Goldmann, Pierre Francastel, Roland Barthes et bien d'autres, alors des sans-galons[170].

Braudel n'est pas le seul témoin de sa politique, beaucoup d'autres en parlent déjà de son vivant. Lors de la remise de son épée d'académicien, Claude Lévi-Strauss, qui tient le discours, exprime ainsi son jugement de la direction de Braudel à la VI[e] section :

> Vous êtes aussi un grand organisateur : deuxième aspect de votre personnalité, à mon sens indissociable de l'autre. Car prenant après Lucien Febvre la présidence de notre École, vous auriez pu, cédant à l'insistance de vos collègues historiens, la mettre d'abord au service de cette discipline. Vous vous y êtes toujours refusé. Cet établissement que vous avez reçu modeste et auquel vous avez su donner des dimensions imposantes est devenu, à l'image même de vos curiosités intellectuelles, celui dans le monde entier où la pratique quotidienne illustre le mieux votre conviction que « toutes les sciences de l'homme sans exception sont auxiliaires tour à tour les unes des autres »[171].

Politesses incontournables de ce genre de discours ? Sans doute. Mais le propos de Lévi-Strauss possède un fond de vérité. Il suffit de regarder les programmes de la VI[e] section, voir la place qu'y occupaient différentes recherches dans les sciences humaines, il suffit de se rappeler les places accordées aux penseurs en complet désaccord avec les idées de Braudel – comme Bourdieu, qu'il critique d'ailleurs pour son éloignement de l'Histoire – ou bien de penser à la possibilité qu'il a donnée aux professeurs marxistes d'enseigner à la VI[e] section, allant jusqu'à se battre avec la fondation Rockefeller, en pleine période maccarthyste, afin de pouvoir les garder dans son établissement sans avoir pour autant la moindre conviction marxiste, pour affirmer que Lévi-Strauss n'a rien exagéré. Laissons de nouveau la parole à un autre témoin.

[170] Interview avec Fernand Braudel, in « Braudel le patron de la nouvelle histoire », *Magazine littéraire*, novembre 1984, p. 24.
[171] Claude Lévi-Strauss, « Fernand Braudel », [discours prononcé à l'occasion de la remise à Fernand Braudel de son épée d'académicien, le 18 mars 1985.] in *Esprit,* n° 111, Février 1986.

Jacques Lacan, que son exclusion de l'association française de la psychanalyse a privé des moyens de continuer d'enseigner, commence son XI[e] séminaire en exprimant ainsi sa gratitude :

> Et si je suis aujourd'hui mis en mesure de pouvoir, disons seulement, *donner suite* à cet enseignement qui fut le mien, il s'impose à moi, avant d'ouvrir ce qui se présente donc comme une nouvelle étape, de commencer par les remerciements que je dois à M. Fernand Braudel, président de la section des Hautes Etudes qui me délègue ici devant vous […] ainsi qu'à ce que j'appellerais la noblesse avec laquelle il a voulu parer en cette occasion à la situation de défaut où j'étais, pour un enseignement dont, en somme, ne lui était parvenu rien d'autre que le style et la réputation – afin que je ne sois pas, purement et simplement, réduit au silence. Noblesse est bien le terme, quand il s'agit d'accueillir celui qui était dans la position où je suis – celle d'un réfugié[172].

Créée grâce à l'aide financière de la fondation Rockefeller, la VI[e] section a su être pendant des années un lieu de résistance : devant la mainmise du plan Marshall sur la culture et l'enseignement en France, devant le cloisonnement disciplinaire imposé aux universités, enfin, devant l'archétype du chercheur et de la recherche incarné en France depuis longtemps par « messieurs les docteurs de la Sorbonne » auxquels, trois siècles plus tôt déjà, Descartes refusait d'adresser son *Discours de la méthode.* Ces résistances ont impliqué dès le commencement des ruses subtiles et des batailles ouvertes.

3.1. Ruse de l'Histoire, ruse des historiens

Les écrits sur la sixième section de l'École des Hautes Études commencent souvent par cette citation de Victor Duruy, élève de Michelet, ministre de l'instruction publique sous le Second Empire au sujet du décret de 1868 fondant l'École pratique, inspiré du modèle des séminaires allemands : « L'École des Hautes Études est un germe que je dépose dans les murs lézardés de la Vieille Sorbonne ; en se développant il les fera crouler ». Belle phrase d'allure prophétique, à laquelle on aurait envie de croire si l'on n'avait pas devant ses yeux les murs de la Vieille Sorbonne, plus solides que jamais, à leur place, et les années glorieuses de l'École des Hautes Études loin derrière elle. Non, l'EPHE n'a pas fait crouler les murs de la Sorbonne, mais elle a largement participé à la production d'une pensée vivante et créative, sans doute la plus séduisante du XX[e] siècle, qui naquit et se développa en France, entre les années 50 et 80. Elle lui a donné ce dont elle avait besoin pour grandir : un foyer.

[172] Jacques Lacan, *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* séminaire XI, [1964], Seuil, 1973.

Lorsqu'en 1960 Roland Barthes entre à l'École des Hautes Études, la VI[e] section a déjà eu le temps de s'affirmer comme un centre novateur et en voie de développement contribuant massivement à l'essor des sciences humaines en France. Treize ans ont passé depuis sa création, mais cette période relativement courte a suffi à cet endroit atypique pour mettre en pratique une bonne partie des idées ambitieuses qui l'avaient créé.

C'est au lendemain de la Seconde Guerre mondiale que l'idée de la création de la VI[e] section semble avoir enfin trouvé le moyen de se réaliser. Beaucoup y avaient rêvé auparavant, notamment Marcel Mauss, mais les obstacles administratifs étaient jusque-là insurmontables. Il a fallu de nombreuses coïncidences heureuses, ruses, et énergies, pour que ce projet réussisse. Au commencement il y avait la bonne volonté de Pierre Auger et le talent stratégique de Charles Morazé. Plus tard, s'y sont associés la capacité d'administrateur de Fernand Braudel et l'autorité scientifique de Lucien Febvre.

Charles Morazé a lui-même raconté sa rencontre décisive avec John Marshall, qui représentait à ce moment la fondation Rockefeller et qui allait mettre en place le fameux plan Marshall en France. La rencontre a eu lieu lors de la conférence constitutive de l'UNESCO. Lucien Febvre et Charles Morazé faisaient partie de la délégation française. Lorsque John Marshall explique son programme à Pierre Auger, alors directeur de l'Enseignement supérieur, ce dernier l'adresse à Charles Morazé. Voilà le point de départ de la naissance de la VI[e] section. Selon les souvenirs de Morazé, Marshall, « déçu par les résultats de l'institut économique Rist », cherchait ailleurs. Morazé proposa l'École Pratique des Hautes Études, pour deux raisons : d'abord étant « para-universitaire », elle échappait aux « cloisonnements en facultés », mais aussi, parce que dans le projet initial de sa création, Victor Duruy a prévu une section de sciences économiques, ce qui simplifiait les tâches administratives. Cette section n'a jamais vu le jour, « tant nos économistes de la chaire avaient de longtemps préféré l'exposé doctrinaire aux analyses concrètes » : l'idée du séminaire et de l'enseignement de la recherche, raison d'être de l'École des Hautes Études, leur déplaisait. La section, restée vide au moment de la séparation de l'Église et de l'État, a été occupée par les sciences religieuses : « Pourquoi ne pas réparer cette lacune et cette usurpation occasionnelle en ajoutant une VI[e] section conforme aux premières intentions du fondateur [173]? ».

Lucien Febvre n'était pas encore associé au projet, auquel il participe plus tard. À ce moment-là Charles Morazé négociait seul, d'un côté avec la fondation Rockefeller, de l'autre

[173] Charles Morazé, *Un historien engagé, Mémoires,* Librairie Arthème Fayard, 2007, p. 171-172.

avec le Ministère de l'Éducation nationale, pour mettre en marche la VI[e] section. Sa bonne connaissance de l'histoire de « l'École » et de l'administration universitaire en France l'aidait dans ce projet. Avec Pierre Auger, ils étaient convaincus que le projet devait se faire le plus discrètement possible pour ne pas susciter de réactions. En réalité, la II[e] section de l'École des Hautes Études n'existait plus, depuis fort longtemps. Il suffisait de la rayer du programme de l'année suivante et d'y ajouter à sa place la VI[e] section, déjà prévue, de sciences économiques et sociales. L'argent venant de la fondation Rockefeller, il n'y avait aucune raison que le ministère s'opposât au projet. Cependant, l'aide du mécénat américain ne suffisait pas. Pour résoudre le problème financier, il aurait fallu privilégier majoritairement, les professeurs cumulants. Brigitte Mazon décrit ainsi la solution trouvée : aux quatrième et cinquième sections de l'École des Hautes Études, dans des disciplines comme la philologie ou les sciences religieuses, existaient des directeurs d'études qui pouvaient « parfaitement constituer le noyau d'une équipe d'enseignement de sciences sociales et humaines[174] ».

Il y avait encore une autre difficulté à résoudre : la différence entre les conceptions américaine et française des sciences humaines et sociales. Le désaccord apparaît déjà lors du conseil constitutif de l'UNESCO. Selon Brigitte Mazon, les Américains proposent deux départements séparés : l'un pour les sciences humaines, regroupant la philosophie, les beaux-arts et l'histoire, et l'autre pour les sciences sociales. Or, du côté de la délégation française, Lucien Febvre et Charles Morazé refusent de séparer l'histoire des sciences sociales[175].

De nouveau Charles Morazé dut négocier avec la fondation Rockefeller pour imposer son point de vue. Mais cette fois, il va plus loin : il parvient non seulement à faire coexister l'histoire, les sciences sociales, l'économie et la philosophie au sein d'un même établissement, mais encore à faire de cet établissement le lieu d'aboutissement de l'ambition interdisciplinaire des *Annales.* Pour cette même raison, il désire faire de Lucien Febvre le premier directeur de la section :

> Printemps 1947 […] L'affaire est pratiquement conclue. Du moins le croyé-je puisque notre directeur de l'Enseignement supérieur est certain que le ministre signera une décision anodine et sans implications financières pour l'année. J'ai rédigé le texte sur un coin de son bureau : « La section créée à l'École des Hautes Études sous le titre section des sciences économiques par le décret du 30 janvier 1859 prend le nom de VI[e] section des sciences économiques et sociales ». Sa mission sera d'assurer les enseignements de recherche concernant économie, société, civilisations. J'ai à dessein introduit dans ce

[174] Brigitte Mazon, *Aux Origines de l'école des hautes études en sciences sociales, le rôle du mécénat américain (1920-1960), CERF, 1988* p. 86.
[175] Voir, *Ibid.,* p. 88

> projet de décret les trois mots sous-titrant désormais les *Annales* : ainsi se trouvera constitué d'avance le noyau à partir duquel se développera le nouvel organisme[176].

Le décret du 3 novembre 1947 créa officiellement la sixième section de l'École des Hautes Études. Il est intéressant de citer entièrement l'article 5 de l'arrêté ministériel de 1947 auquel Morazé fait allusion dans ses mémoires, car il transforme le plan originel d'une section des sciences économiques en celui d'une institution englobant toutes les sciences humaines et avant tout, l'histoire : « Les programmes sont soumis avant l'ouverture de chaque année scolaire à l'approbation du Ministre de l'Éducation Nationale par le Président de la section. Ces programmes devront déterminer les méthodes propres à l'étude des différentes économies, des sociétés et des civilisations. Par la critique historique et le droit comparé, par des tests et des enquêtes, la statistique et la cartographie, ils délimiteront et généraliseront les moyens les plus aptes à promouvoir toutes les sciences de l'homme ».

La section créée, Morazé intervient une dernière fois afin de convaincre Lucien Febvre d'en assurer la direction. Sa première tentative échoue ; Lucien Febvre se montre hésitant. Selon Pierre Daix, biographe de Fernand Braudel, c'est le retour de ce dernier du Brésil qui aide Charles Morazé à convaincre Lucien Febvre. Febvre voyait bien « quel levier cette création placerait entre ses mains pour avancer vers l'histoire au grand large dont il rêvait[177] » ; mais pour mettre en place et à exécution ce plan, il avait besoin de Braudel comme « cheville ouvrière ». Grand administrateur autant que brillant chercheur, Braudel, qui se sentait de surcroît injustement évincé de la Sorbonne après le succès de sa *Méditerranée*, était alors la personne sur qui Lucien Febvre pouvait s'appuyer pour entamer un projet aussi ambitieux.

Selon Brigitte Mazon, en revanche, ce fut en évoquant le danger de la présidence de Gurvitch que Charles Morazé réussit à convaincre Lucien Febvre de candidater. Sa candidature fut effectivement une simple formalité ; sa seule présence suffit pour avoir la quasi-unanimité du noyau constitutif. Charles Morazé relate cette réunion informelle où tout se décide :

> Le décret sort finalement au début de novembre 1947. Je retourne à la charge auprès de Lucien Febvre. Revenu du Brésil, Fernand Braudel m'appuie. Je gagne le président de mes rêves […]. Aussitôt, plume en main, Lucien Febvre esquisse un programme pour l'année scolaire qui commence. Chez lui, devant lui, outre moi-même, trois directeurs détachés des IV^{e} et V^{e} sections (Ernest Labrousse, Fernand Braudel, Gabriel Le Bras). […] Qui tiendra la plume de secrétaire ? On se tourne vers moi qui fais non de la tête. Braudel accepte : les destins sont noués[178].

[176] Charles Morazé *op.cit.* p.173-174.
[177] Pierre Daix, *Braudel*, Flammarion, 1995, p. 255.
[178] Charles Morazé, *op.cit.* p. 176

Quoi qu'il en soit, dès qu'il accepte la présidence, Lucien Febvre s'y implique avec enthousiasme, comme il le faisait pour tout projet qui lui tenait à cœur. Pendant les premières années, la direction de la VI[e] section reflète non seulement l'esprit des *Annales* mais également les ambitions que Lucien Febvre avait pour l'*Encyclopédie française*. Par sa forme, *l'Encyclopédie française* révélait déjà l'obsession de Lucien Febvre pour un savoir toujours en mouvement. Il en était le maître d'œuvre depuis 1933 et en concevait minutieusement tous les aspects, même formels. Les paginations suivent un modèle complexe qui, de pair avec la forme peu habituelle de la reliure, permet aux abonnés qui reçoivent sans cesse les mises à jour des chapitres, d'enlever les anciennes pages et de les remplacer par les nouvelles. Quelques décennies avant l'existence d'Internet, Febvre cherchait une encyclopédie qui ne soit pas un « tombeau du savoir ». Même souhait pour l'enseignement à la VI[e] section. Mais il s'agit aussi de moduler les rapports entre les disciplines pour permettre aux différents savoirs de « vivre ensemble ». Enrico Castelli Gattinara explique que cette encyclopédie était devenue « un laboratoire géré de façon autonome, un lieu de rencontres et d'expériences, de problèmes et de solutions temporalisées ; elle offre l'analyse des divers formes et états du savoir, chacun avec sa découpe, son héritage et son outillage à utiliser activement plutôt qu'à suivre passivement ou à synthétiser d'une façon compilatoire[179] ».

Nous voyons, dans les premiers programmes de l'enseignement de la section, une manière de diviser les sciences, qui se trouvait déjà élaborée dans l'Encyclopédie française. Gattinara montre encore la lente élaboration de ce programme et les hésitations qui l'accompagnent au moment où Febvre accepte la direction de l'Encyclopédie française. Le plan de l'Encyclopédie, il l'a rédigé personnellement, et il l'a modifié plusieurs fois, durant les années 1933-34. « L'incertitude majeure » selon Gattinara, « concerne le classement des disciplines ». Dans les premiers plans, Febvre commence avec les sections « groupes humains » et « histoire », mais le plan final de 1934 donne la priorité à « l'outillage mental », c'est-à-dire logique, mathématique, langage, à la « formation mentale » de l'homme[180]. C'est dans un tel esprit que Febvre compte diriger la VI[e] section.

Ces événements n'ont pas qu'une valeur anecdotique. S'il faut tant insister sur l'engagement de Charles Morazé, Lucien Febvre et Fernand Braudel dans cette histoire, c'est surtout parce que leurs présences, leurs façons de voir l'Histoire et les sciences de l'homme, ont joué un rôle décisif, bien au-delà de la VI[e] section, dans le développement des sciences

[179] Enrico Castelli Gattinrara, *Les Inquiétudes de la raison,* Vrin, 1998, p. 191.
[180] Voir *Ibid.*, p. 183

humaines en France. Ce qu'on appelle la « particularité française », le fait que les sciences sociales soient pendant très longtemps, sinon dominées, du moins contraintes de collaborer intensément avec l'Histoire, est le résultat direct de la manière dont a été mise en place la VI^{e} section. Plus tard, lorsque cette dernière devient une école indépendante, le secrétaire du bureau de la section, Roland Barthes, qui a rédigé un programme scientifique pour la nouvelle École des Hautes Études en Sciences Sociales, insiste beaucoup, et à juste titre, sur ce rôle de l'Histoire :

> En cherchant à préciser et, si l'on peut dire, à nuancer son originalité, l'École n'entend pas se distinguer artificiellement des autres institutions d'enseignement et de recherche qui existent en France. Certains des traits qui marquent l'École se retrouvent, à coup sûr, dans telle Université ou tel Établissement ; mais ce qui appartient à l'École, c'est la composition de ces traits, sa « figure ». L'École ne s'oppose pas ; elle pose sa différence, non par esprit de singularité mais parce que cette différence lui vient de l'Histoire elle-même[181].

Plus bas dans le même texte, Barthes définit cette différence :

> Par son origine, l'École dans la plupart de ses disciplines, a pu maintenir un contact étroit avec l'Histoire ; et l'Histoire, mobilisée au siècle dernier comme source de l'identité nationale, est devenue aujourd'hui par le travail même de nos historiens une école d'altérité : elle apprend à voir l'autre dans le même, elle contribue à ébranler ce qu'on pourrait appeler l'égo-centrisme des sciences humaines[182].

Trois éléments caractérisent la VI^{e} section dans les premières années de son existence : ladite place de l'Histoire parmi les sciences sociales, la volonté accentuée de chercher les moyens de mettre en place une vraie interdisciplinarité, et, nécessité ou ouverture d'esprit, la capacité de ses directeurs à se tourner vers des directeurs d'étude quelque peu atypiques.

Néanmoins, si l'Histoire a longtemps régné sur les sciences sociales, les historiens des Annales étaient, comme nous l'avons déjà démontré, profondément influencés par la sociologie, ou plus précisément par l'école durkheimienne. Cette influence se manifeste dans le programme de la première année de l'enseignement à la VI^{e} section : la psychologie est considérée comme une branche de la sociologie, la langue est perçue comme un « fait social », la linguistique appartient également aux sciences sociales. Le vocabulaire employé par Lucien Febvre dans ce premier programme est largement inspiré de l'Encyclopédie française. En le résumant nous pouvons avoir une idée globale de l'esprit de la section. Le programme est divisé en six parties : I. Méthodes, II. Orientations et cadres historiques, III. Les sociétés humaines,

[181] Roland Barthes, « Projet du programme scientifique de l'EHESS », (1975), Les Archives Nationales, Fonds de la présidence Jacques Le Goff, 19920571/1 66 AJ 1158.
[182] *Ibidem.*

IV. Les activités économiques, V. Civilisations et Civilisation, VI. Semaine d'enquête. La variété des cours proposés est impressionnante et la section regroupe des chercheurs dans différents domaines des sciences humaines. Lucien Febvre lui-même enseigne l'Histoire sociale, F. Braudel l'Histoire géographique et E. Labrousse l'Histoire et statistiques économiques. Joseph Vendryès (linguiste) enseigne l'outillage mental : le langage comme fait social. André Leroi-Gourhan enseigne « L'outillage technique : avant la machine », Georges Gurvitch enseigne les « systèmes moraux », et Claude Lévi-Strauss « La vie religieuse des primitifs ». En psychologie, il faut notamment mentionner Ignace Meyerson qui enseigne les « bases psychologiques », dans un cours intitulé « Les bases de la vie sociale » regroupant trois professeurs. Un cours sur le machinisme est aussi partagé entre le sociologue Georges Friedmann qui enseigne « machinisme et psychologie » et l'historien de la science Alexandre Koyré prend en charge la deuxième partie de cet enseignement : « sciences et machines ». Une série de conférences sur « Guerre et société » est assurée par Roger Caillois.

Non seulement la langue, mais aussi la science et la technique, sont considérées comme essentiellement historiques, des « faits sociaux ». Ainsi les intitulés comme « outillage mental » ou « outillage technique » regroupent une grande partie des enseignements, et la linguistique, par exemple, est présentée comme outillage mental lui-même sous-branche de l'outillage des sociétés, qui appartient au groupe « sociétés humaines ». Lucien Febvre revient d'une certaine manière sur ses hésitations. La place accordée à l'outillage mental est effectivement grande, mais elle est subordonnée aux « sociétés humaines », renversant l'ordre de l'Encyclopédie. Bien que cette forme de partage ait disparu à partir de 1951, et qu'on divise alors les enseignements en trois groupes – sciences historiques, sociologie et sciences économiques –, les traces de cette mentalité, celle de Febvre en particulier et des Annales en général, se voient dans le développement de la VI^{e} section. Plus tard, un groupe de plus en plus nombreux de chercheurs dans en sciences sociales, linguistique et psychologie essaieraient de s'opposer à cette vision, mais à l'origine de la VI^{e} section, le « fait social » – dont la variété explique la nécessité de l'unité des sciences de l'homme –, est considéré comme « fait historique » et garantit ainsi la centralité de l'Histoire dans cet espace fédératif que l'École des Hautes Études voulait créer pour les recherches en sciences humaines et sociales.

Le progrès de la section était rapide, tant sur le plan de la notoriété scientifique que sur celui du développement matériel. En dix ans**,** selon la lettre de Louis Velay à Clemens Heller exposant la situation de la VI^{e} Section (1957), **«** le nombre de ses directeurs d'études est passé de 3 à 61, son budget annuel de 3 millions à près de 160 millions de francs et le nombre de ses

chercheurs et collaborateurs techniques de 10 à 100 ». Mais bien avant, c'est la réussite au niveau de la mise en pratique d'un vrai programme interdisciplinaire, qui justifie la fierté de Lucien Febvre pour son école. Il écrit dans une lettre adressée à la fondation Rockefeller que la Section « a réalisé de par la composition même de son corps enseignant, une collaboration dont beaucoup rêvaient depuis longtemps sans avoir pu la réaliser, entre des hommes formés à des écoles aussi différentes que celle de nos Facultés des Lettres, celle de nos Facultés de Droit, celle enfin de corps et d'organismes orientés nettement vers la pratique et l'action. D'où la figure originale de la nouvelle institution et ses succès rapides[183] ».

La nécessité de la collaboration des différentes disciplines des sciences humaines, ainsi que la place importante de l'Histoire, reviennent souvent sous la plume de Febvre et Braudel durant cette période. C'était pour cette même raison que Braudel critiquait les départements d'*area studies* qu'il visite aux États-Unis, et souhaitait que le groupe des aires culturelles, qu'il voulait créer dans la VI[e] section fût différent :

> Admirablement soutenus par une armée de sociologues et de spécialistes de *Political sciences,* disposant de tous les moyens matériels et humains nécessaires pour mener d'excellentes enquêtes, nos collègues américains sont déçus par les résultats pratiques et scientifiques de cet effort qui, de l'extérieur, nous paraît si magnifique. (…) En fait ce qui leur a manqué et leur manquera longtemps, c'est d'assurer à leurs expériences, toutes centrées sur l'étude de l'instantané, le concours de géographes, d'historiens et de philosophes valables […].

Fernand Braudel constate alors la négligence de trois points de vue essentiels :

> La philosophie apportant les conditions indispensables d'une construction logique ; l'*histoire* (…) y introduisant la notion des mouvements profonds et de longue durée qui sont un des éléments de toute explication sociale ; la *géographie* enfin, substituant une notion vivante à celle de l'enveloppe écologique, qui n'est qu'un schématisme assez puéril. Or ces compléments, chez nous, sont à portée de main[184].

Très tôt, Lucien Febvre et Fernand Braudel commencent à caresser l'idée de l'indépendance. En 1956, peu avant la mort de Lucien Febvre, ils proposent deux projets de loi au ministère de l'Éducation nationale : le premier concerne la suppression de la sixième section et la création d'une École Nationale des Hautes Études Économiques et Sociales. Dans l'introduction de ce projet, nous lisons : « lorsqu'en 1947, les Sciences Économiques et Sociales obtiennent enfin rang de discipline universitaire, c'est dans le cadre administratif d'une nouvelle Section de

[183] Cité par Brigitte Mazon, *op.cit.* p. 104.
[184] Rapport communiqué par Fernand Braudel à Henri Longchambon, (alors président du Conseil supérieur de la recherche scientifique) après le voyage de ce premier aux Etats-Unis en 1955, pour visiter les départements *d'area studies* des universités américaines. Cité par Brigitte Mazon, *Ibid.,* p. 124.

l'École Pratique des Hautes Études, la sixième, que ce projet, formé depuis plusieurs années par M. Lucien Febvre prit enfin corps. Ce "moule", bien que relativement assez étroit, a cependant permis à la Section de s'affirmer et même d'atteindre un développement tel que la presse étrangère en fait état[185] ».

Après une brève description de cette nouvelle école, dont ils précisent avoir déjà le projet détaillé entre les mains, Febvre et Braudel proposent, le cas échéant, un autre projet de loi concernant l'octroi de la personnalité civile et l'autonomie financière pour chacune des sections de l'École Pratique des Hautes Études. Ces deux projets étaient voués à l'échec. Pour résoudre les problèmes financiers que le manque de l'autonomie et de personnalité civile lui posait, la VI[e] section devait, pendant longtemps, compter sur l'association March Bloch ; fondée également par Charles Morazé, à qui le grand historien avait fait part de son désir de création d'une association des amis des *Annales,* avant d'être fusillé dans la Résistance.

Après la mort de Lucien Febvre, en 1956, son héritier désigné, Fernand Braudel lui succède à la présidence de la VI[e] section. Déjà essentiellement impliqué dans les décisions de la direction à l'époque de son prédécesseur, Braudel poursuit deux grands projets administratifs : celui des aires culturelles et celui de la création d'une faculté des sciences économiques et sociales.

Dans les rapports et les lettres administratives rédigées à cette fin, Braudel expose clairement ses idées et ses ambitions ; il constate avec justesse les défauts et les manques du système universitaire, et propose sa solution. Dans le rapport préliminaire de 1956, par exemple, Braudel déplore le fait que l'Université d'aujourd'hui est « mal liée à la vie réelle du pays ». Il constate que la « vie intellectuelle » est toujours contrainte de s'adapter aux changements « (sociaux, culturels et économiques) ». Pourtant, derrière ces changements, « une série de décors subsistent et font illusion ». Parce qu'elle n'est pas connectée à la réalité, l'université est particulièrement victime de ces illusions. Or, selon Braudel, « la recherche n'a pas à s'adapter, c'est-à-dire à suivre, à se modeler sur ce qui existe ». Tout au contraire, elle doit aller en avant, « être imagination, flamme neuve, audace ». « Malheureusement la recherche française, dans les sciences humaines, n'a pas ces qualités et ces hardiesses, elle n'offre pas ce foisonnement nécessaire d'idées et de projets. Elle a contre elle une situation héritée, difficile à surmonter[186] ». Les multiples efforts, pendant longtemps condamnés à l'échec, menés par les directeurs de la

[185] « Note relative à la réorganisation de la VI[e] section », 25 mai 1956, Archives de l'EHESS, documents de fonds Louis Velay, 101 EHE 1.
[186] Fernand Braudel, rapport préliminaire 1956, cité par Brigitte Mazon, *op.cit*. p. 143

VI[e] section pour assurer l'indépendance de cette section, comme une École ou un département, visaient précisément à surmonter ces obstacles. Devant l'impossibilité de gagner l'indépendance, les directeurs de la section tentent d'accroître les centres recherches qu'elle englobe. Le projet des aires culturelles, par exemple, auquel Braudel tient beaucoup, prend en réalité le relais d'un nouveau centre de recherche que Lucien Febvre a voulu mettre en place : le Centre d'études des grandes régions du monde : Islam, Russie, extrême Orient.

Depuis 1956, en rédigeant des rapports sur les sciences humaines, en insistant sur le retard de la France à cet égard, Braudel développait le projet de la fondation d'une faculté des sciences économiques et sociales. Mais ce projet se heurte à la résistance de la Sorbonne. Giuliana Gemelli, l'autre biographe de Braudel, explique le conflit à partir du projet de Longchambon (président du Conseil supérieur de la Recherche scientifique et du progrès technique, aux compétences purement consultatives). Inspiré par le rapport préliminaire de Braudel, Longchambon publie en 1958 dans les *Annales* le résumé de son projet de « réorganisation institutionnelle des sciences sociales ». En réaction, et pour bloquer la création de la faculté des sciences économiques et sociales, la faculté de droit se transforme en faculté de droit et sciences économiques, et la faculté des lettres en lettres et sciences sociales. Ainsi, s'octroyant la possibilité de délivrer des diplômes dans des nouvelles disciplines, les anciennes facultés mettent définitivement fin au projet de Braudel[187].

Braudel réussit à fonder la *Maison des sciences de l'homme* qui jouera un rôle essentiel en ce qui concerne les échanges internationaux. Petit à petit, Braudel crée son empire. Tant loué que critiqué, cet empire a dominé pendant longtemps les recherches dans les sciences humaines en France. Les activités « sémiologiques » de Barthes s'inscrivent volontairement dans cet empire et en partagent les convictions fondamentales. Il se rapproche même parfois radicalement de la pensée de Braudel, et cela à des moments inattendus.

3.2. La Querelle de « l'École »

L'histoire est bien connue : Lévi-Strauss republia en 1958, en guise d'introduction à son livre *Anthropologie structurale,* l'article qu'il avait déjà publié en 1949 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale,* à savoir « Histoire et ethnologie ». Fernand Braudel lui répondit,

[187] Voir, Giuliana Gemelli, *Fernand Braudel*, éd. Odile Jacob (pour la traduction française), Paris, 1995, p. 328.

en publiant, la même année dans les *Annales* « Histoire et sciences sociales : la longue durée ». Deux ans plus tard Lévi-Strauss prononça sa leçon inaugurale au Collège de France, dans laquelle il revint sur la question de l'histoire et avança l'idée des sociétés « chaudes et froides ». *Les Annales* publièrent sa leçon, mais en partie. Deux ans après, en publiant *La Pensée sauvage,* Lévi-Strauss proposa une critique plus poussée de la conception sartrienne et plus généralement dialectique de l'histoire. Les rédacteurs des *Annales* prirent leur temps pour réagir ; ils consacrèrent, encore après deux ans, un dossier à l'œuvre de Lévi-Strauss mais en particulier à la *Pensée sauvage.* Le dossier fut dirigé par Roland Barthes et aucun historien n'y participa.

Mais la même histoire devient plus large, beaucoup plus large, dès que l'on s'y arrête un instant : il faut d'ailleurs prendre garde ; elle peut s'agrandir à l'échelle de toute la pensée française des années 60-80, sinon tout simplement à l'échelle du XX^{e} siècle. Les questions abordées dans cette polémique sont au cœur des débats fondamentaux du XX^{e} siècle autour des sciences humaines. La position de Barthes au milieu est d'autant plus complexe que les trois axes de cette polémique, Lévi-Strauss, Sartre et Braudel, sont des charpentes de sa pensée, et bien qu'en apparence il essaie de rester neutre, nous verrons que ses prises de positions sont loin de l'être. Il faut encore attendre deux ans pour que Derrida mette les pieds dans le plat, et adresse une critique d'une perspicacité exemplaire à Lévi-Strauss et démontre ce faisant, et peut-être sans le vouloir, le point de divergence de la pensée de Lévi-Strauss avec une bonne partie de ceux qui ont été considérés comme ses élèves ou ses successeurs, notamment Barthes. Mais déjà, les critiques adressées à Lévi-Strauss par Braudel sont décisives à cet égard, et bien qu'elles précèdent la leçon inaugurale et *La pensée Sauvage,* elles peuvent les concerner également, étant donné que Lévi-Strauss insiste sur sa position dans ces deux textes.

Globalement les critiques de Braudel portent sur trois dimensions fondamentales du structuralisme de Lévi-Strauss, sans pour autant nier l'importance décisive de l'idée de l'analyse structurale. D'abord, bien évidemment, il s'agit de la scientificité telle qu'elle est envisagée par Lévi-Strauss dès *Les Structures élémentaires de la parenté.* Cette scientificité (se rapprochant des mathématiques ou des sciences de la nature) rêvée par tant de savants des sciences humaines durant le XX^{e} siècle, s'affiche explicitement comme un souhait dans la fameuse formule de la leçon inaugurale de Lévi-Strauss : « Qu'une telle conception ait pu naître dans la paléontologie, incite l'anthropologie sociale à se nourrir d'un rêve secret : elle appartient aux sciences humaines, son nom le proclame assez ; mais si elle se résigne à faire son purgatoire

auprès des sciences sociales, c'est qu'elle ne désespère pas de se réveiller parmi les sciences naturelles à l'heure du jugement dernier[188] ».

Qu'un tel rêve puisse déplaire à Braudel n'a rien d'étonnant. Bien avant lui, comme nous l'avons vu, Bloch plaidait pour des sciences humaines qui s'assument comme telles et n'en ont pas honte. Et Braudel avait déjà, en 1958, exprimé ses réserves à l'égard de l'usage des mathématiques sociales chez Lévi-Strauss : « Aidé du mathématicien André Weill, Lévi-Strauss a réussi à traduire en termes mathématiques l'observation de l'anthropologue. Le modèle dégagé doit prouver la validité, la stabilité du système, signaler les solutions que ce dernier implique [189] », commence-t-il en résumant la position de Lévi-Strauss. Braudel continue son résumé des analyses de Lévi-Strauss des *mythèmes* et des *gustèmes*, l'unité *atomique* où le sociologue espère trouver « les structures les plus générales, comme le linguiste à l'étage infraphonémique et le physicien à l'étage inframoléculaire[190] ». Le modèle structural de Lévi-Strauss définit et aperçoit d'abord ces unités élémentaires, pour pouvoir ensuite étudier les rapports possibles entre elles : « Ces rapports simples et mystérieux, le dernier mot de la recherche sociologue serait-il de les saisir sous tous les langages, pour les traduire en alphabet Morse, je veux dire l'universel langage mathématique ? C'est l'ambition des nouvelles mathématiques sociales. Mais puis-je dire, sans sourire, que c'est là une autre histoire ?[191] ».

En effet les trois critiques de Braudel sont inséparables : si la manière de Lévi-Strauss d'aborder les structures sociales lui paraît insuffisante, c'est qu'il n'admet pas la conception que, selon Lévi-Strauss, les sciences humaines peuvent avoir de l'homme. Bien évidemment, comme tout penseur sérieux qui a connu la Seconde Guerre mondiale, Lévi-Strauss se refuse à l'idée de donner une définition close de l'homme, étant conscient des dangers d'une telle définition. Néanmoins les universaux que Lévi-Strauss pose à l'horizon de la recherche anthropologique, bien que réduits à quelques structures élémentaires et aperçus au niveau du social, présupposent tout de même une nature universelle de l'homme que, à des étapes avancées dont Lévi-Strauss se sent encore très loin, l'anthropologie pourra décrire. Et ce n'est qu'à ce moment qu'elle pourra « se réveiller parmi les sciences de la nature ».

---

[188] Claude Lévi-Strauss, « Leçon inaugurale au Collège de France » repris in *Anthropologie structurale deux,* Plon, 1973, p. 29.
[189] Fernand Braudel, « Histoire et les sciences sociales : la longue durée », repris in *Écrits sur l'histoire,* Flammarion, 1969, p. 70.
[190] Claude Lévi-Strauss *Anthropologie structurale,* p. 43-44, cité par Fernand Braudel *Ibidem.*
[191] *Ibid.,* p. 71.

Pour Braudel une telle conception de l'homme est inadmissible : si « les hommes font l'histoire mais ils ignorent qu'ils la font », selon la célèbre formule de Marx citée par Lévi-Strauss, il ne faut pas oublier que c'est aussi l'histoire qui fait les hommes[192]. C'est le problème de la durée, et voici la troisième critique que Braudel adresse à Lévi-Strauss. En suivant le modèle saussurien, Lévi-Strauss a dû trancher à un moment donné en faveur d'une analyse synchronique et au détriment de l'analyse diachronique, mais non pas exactement pour les mêmes raisons que Saussure. Tout en rappelant l'aspect complémentaire des recherches historiques et anthropologiques, Lévi-Strauss accentue le problème du manque de documentation historique concernant les peuples étudiés par l'ethnographe et opte pour une solution comparatiste qui consiste à comprendre la société de la même manière que la linguistique comprend le signe : dans sa différence avec les autres.

Braudel en revanche présente sa « longue durée », comme un moyen de dépasser la dichotomie de synchronie/diachronie. Il ne s'agit plus, comme le faisait la recherche diachronique en linguistique, de suivre le développement linéaire d'un phénomène dans le temps mais de garder à l'esprit l'idée que n'importe quel phénomène social, aussi répandu qu'il soit dans le monde, doit être inscrit dans sa temporalité propre. Celle-ci peut correspondre à la « très longue durée » mais n'est jamais hors du temps, et il n'est pas possible de s'y référer pour affirmer l'idée d'une quelconque nature humaine : « Réintroduisons en effet la durée. J'ai dit que les modèles étaient de durée variable : ils valent le temps que vaut la réalité qu'ils enregistrent. Et ce temps, pour l'observateur du social, est primordial, car plus significatifs encore que les structures profondes de la vie sont leurs point de rupture, leur brusque ou lente détérioration sous l'effet de pressions contradictoires[193] ».

Les buts et les moyens de la recherche changent donc en fonction de cette différence de perspective. Lévi-Strauss ne contredira pas l'idée braudélienne de la longue durée, bien au contraire, il ira même jusqu'à s'appuyer sur elle dans sa leçon inaugurale au Collège de France : « l'histoire des historiens n'a pas besoin qu'on la défende, mais ce n'est pas non plus l'attaquer que de dire (comme l'admet M. Braudel) qu'à côté d'un temps court, il existe un temps long ; que certains faits relèvent d'un temps statistique et irréversible, d'autres d'un temps mécanique

[192] Voir François Hartog, « Le regard éloigné, Lévi-Strauss et l'Histoire » in *Évidence de l'Histoire,* Gallimard, 2007.
[193] Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, *op.cit*. p. 71.

et réversible ; et que l'idée d'une histoire structurale n'a rien qui puisse choquer les historiens[194] ».

Il avait pourtant commencé cette même leçon en opposant les deux faces historique et structurelle d'un sens « qu'oppose à l'homme sa propre réalité ». C'est qu'en effet, ce n'est pas dans un sens braudélien que Lévi-Strauss entend le mot histoire ; Braudel est son adversaire le plus amical, le seul qui puisse permettre au structuralisme de se réconcilier avec l'histoire. Mais en ce qui concerne la durée, les définitions des deux penseurs ne coïncident pas. Le seul moment dans sa leçon où Lévi-Strauss peut nous donner l'impression qu'il a recourt au concept de la longue durée, c'est lorsque pour distinguer les sociétés chaudes des froides, il évoque un moment de rupture, qui sera pour lui, la révolution néolithique :

> En un mot, ces sociétés qu'on pourrait appeler « froides », parce que leur milieu interne est proche du zéro de température historique, se distinguent, par leur effectif restreint et leur mode mécanique de fonctionnement, des sociétés « chaudes », apparues en divers points du monde à la suite de la révolution néolithique, et où des différenciations entre castes et entre classes sont sollicitées sans trêve, pour en extraire du devenir et de l'énergie[195].

Mais cette apparence de longue durée n'en est pas véritablement une : le temps de Lévi-Strauss reste un temps unique, car la durée est comprise au niveau de la société et non pas au niveau des phénomènes. Donc à partir de la révolution néolithique, certaines sociétés se sont conçues dans le temps, d'autres hors du temps. Certaines avancent vers l'avenir, d'autres essaient de regagner l'équilibre originel après chaque bouleversement. Pour simplifier on pourra dire que dans le cas des sociétés froides, le mythe de l'origine s'oppose au mythe du progrès dans les sociétés chaudes.

Pour Braudel en revanche, ce n'est pas la société qui est d'emblée dans une longue durée, mais chaque phénomène social, même individuel, qui peut être le lieu où coïncident plusieurs temporalités. Braudel précise la différence entre les conceptions sociologique et historique de la structure. Pour le sociologue, la structure est une « organisation, une cohérence, des rapports assez fixes entre réalités et masses sociales ». L'historien, en revanche, bien qu'il accepte que la structure soit « assemblage » ou « architecture » la pense surtout comme « une réalité que le temps use mal et véhicule longuement ». « Certaines structures, à vivre longtemps,

[194] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op.cit.* p. 26.
[195] *Ibid.,* p. 40

deviennent des éléments stables d'une infinité de générations : elles encombrent l'histoire, en gênent, donc en commandent, l'écoulement. D'autres sont plus promptes à s'effriter[196] ».

Donc pour chaque structure sa propre temporalité. Il ne suffit pas de postuler une fois pour toute une très longue durée, et continuer ensuite à comprendre le social presque hors du temps. Pour la même raison l'usage de Lévi-Strauss des « mathématiques qualitatives » ne peut pas convaincre Braudel : « Ai-je tort de penser que les modèles des mathématiques qualitatives, tels qu'on nous les a présentés jusqu'ici, se prêteraient mal à de tels voyages, avant tout parce qu'ils circulent sur une seule des innombrables routes du temps, celle de la longue, *très longue durée,* à l'abri des accidents, des conjonctures, des ruptures ?[197] ».

Lévi-Strauss a beau répéter que l'histoire et l'anthropologie sont, selon lui, complémentaires, Braudel voit dans sa démarche un refus de l'histoire. Quoi qu'il en soit, l'idée des sociétés chaudes et froides n'est pas avancée en vue d'une polémique avec les historiens ; Lévi-Strauss s'adresse principalement à Sartre. Dans son esprit, cette proposition pourra nuancer voire corriger l'idée des « sociétés sans histoire » qui pose problème à la fois scientifiquement et politiquement. Scientifiquement parce que nous ne pouvons pas soutenir qu'il y ait à proprement parler des sociétés *sans histoire,* et politiquement parce que ce faisant nous les classons dans une position inférieure à celle de la société occidentale, consciente de son histoire.

Déjà dans « Histoire et ethnologie », abordant la question des « éléments inconscients de la vie sociale », Lévi-Strauss attaque le sujet sartrien en s'appuyant sur Marx. Il ne s'agit pas du sujet qui, par sa prise de conscience devient une force de négation, mais des modèles qui fonctionnent dans la société indépendamment de la conscience du sujet. Cependant pour que l'attaque devienne explicite il a fallu attendre que Sartre franchisse le pas. Ce qu'il fait en publiant *Critique de la raison dialectique.* Lévi-Strauss réagit impitoyablement : « Descartes qui voulait fonder une physique, coupait l'Homme de la Société. Sartre, qui prétend fonder une anthropologie, coupe sa société des autres sociétés. Retranché dans l'individualisme et l'empirisme, un Cogito – qui veut être naïf et brut – se perd dans les impasses de la psychologie sociale[198] ».

[196] Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire, op.cit*. p. 50.
[197] *Ibid.,* p. 73.
[198] Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage,* Plon, 1962, p. 298.

La critique de Lévi-Strauss cibles les fondements de la pensée de Sartre ; leur différend porte sur un point essentiel : contrairement à l'existentialisme, le but des sciences humaines « n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre [199] ». En réalité, non seulement la « conscience » humaine n'a aucune place dans le programme des sciences humaines, au moins depuis Freud et Durkheim, mais lui accorder un rôle trop important peut même sembler abusif :

> Il nous semble que, de la leçon combinée de Marx et de Freud, Sartre n'a retenu qu'une moitié. Ils nous ont appris que l'homme n'a de sens qu'à la condition de se placer au point de vue du sens ; jusque-là, nous sommes d'accord avec Sartre. Mais il faut ajouter que *ce sens n'est jamais le bon* : les superstructures sont des actes manqués qui ont socialement « réussi ». Il est donc vain de s'enquérir du sens le plus vrai auprès de la conscience historique[200].

L'autre problème de Lévi-Strauss – peut-être le plus essentiel pour lui –, celui auquel il s'était déjà confronté en forgeant l'expression de « sociétés froides », concerne « le critère de la conscience historique pour distinguer les "primitifs" des "civilisés" [201] ». Sa remarque est extrêmement perspicace : le critère de Sartre lui-même est anhistorique. Sartre pose l'historicité hors de l'histoire, comme un schéma abstrait. En conséquence : « dans le système de Sartre, l'histoire joue très précisément le rôle d'un mythe[202] ».

Ce n'est pas l'idée de la totalisation chez Sartre qui gêne Lévi-Strauss, mais sa place dans le système sartrien. En s'appuyant sur la linguistique, Lévi-Strauss cherche une forme de totalisation « extérieure à la conscience et à la volonté ». Néanmoins, dans ce débat avec Sartre, les prises de positions de Lévi-Strauss peuvent aussi provoquer les historiens, particulièrement Braudel. Lévi-Strauss propose une hiérarchie des textes historiques, plaçant en bas de l'échelle « l'histoire biographique ou anecdotique », celle qui relève de l'individuel. Cette histoire « ne contient pas en elle-même sa propre intelligibilité[203] ». Pour être comprise, elle doit être menée dans le cadre d'une histoire « plus forte ». Apparaît alors le dilemme de la recherche historique : le biographique et l'individuel contiennent le niveau maximum d'information mais ils ne sont pas compréhensibles en soi : plus le texte est généralisant plus il contribue à la compréhension mais moins il contient d'information, donc : « selon le niveau où l'historien se place, il perd en information ce qu'il gagne en compréhension ou inversement…[204] ».

---

[199] *Ibid.,* p. 294.
[200] *Ibid.,* p. 302.
[201] *Ibid.,* p. 303.
[202] *Ibidem*.
[203] *Ibid.,* p. 311.
[204] *Ibid.,* p. 312.

Pour sortir de ce dilemme, deux solutions sont possibles selon Lévi-Strauss : sortir de l'histoire, soit « par en bas », c'est-à-dire par le biais de la psychologie, soit « par en haut », c'est-à-dire en mettant l'histoire dans le cadre plus large d'une « évolution générale des êtres organisés qui ne s'explique elle-même qu'en termes de biologie, de géologie et finalement de cosmologie[205] ».

Après avoir menacé l'histoire de cet abandon possible, Lévi-Strauss devient plus flexible et propose la deuxième solution, qui n'implique pas nécessairement la destruction de l'histoire : « Il suffit de reconnaître que l'histoire est une méthode à laquelle ne correspond pas un objet distinct et en conséquence de récuser l'équivalence entre la notion d'histoire et celle d'humanité[206] ». Ce qui équivaut au refus de laisser l'historicité devenir « l'ultime refuge d'un humanisme transcendantal ».

Braudel serait encore d'accord avec lui sur ce propos, mais à moitié seulement : « Lucien Febvre disait "l'histoire, c'est l'homme". Je dis quant à moi : "l'histoire, c'est l'homme et le reste". Tout est histoire, la terre, le climat, les mouvements géographiques… L'histoire est science de l'homme à condition d'avoir toutes les sciences de l'homme à côté d'elle. L'histoire est un outil de connaissance de l'homme, mais pas à elle seule, soyons sérieux ![207] ». Ce qui veut dire que l'objet de l'histoire est indéfini, qu'il n'y a pas d'équivalence entre l'histoire et l'humanité, et qu'à elle seule l'histoire ne suffit pas. Certes, mais aussi que tout est objet de l'histoire et que toutes les sciences humaines sont prises par la temporalité historique. L'un des enjeux essentiels du débat est évidemment la place de l'histoire, mais il ne s'agit pas, comme certains ont pu l'imaginer[208] d'une simple volonté d'impérialisme pour sa propre discipline de la part des acteurs de ce jeu, mais d'une vraie querelle épistémologique et, si l'on peut dire, idéologique. En effet Lévi-Strauss n'accorde pas à l'histoire une place privilégiée parmi les sciences humaines, et bien évidemment, la conséquence de ce choix influence toute sa recherche :

> Parmi les philosophes contemporains, Sartre n'est certainement pas le seul à valoriser l'histoire aux dépens des autres sciences humaines, et à s'en faire une conception presque mystique. L'ethnologue respecte l'histoire, mais il ne lui accorde pas une valeur

[205] *Ibidem.*
[206] *Ibidem*.
[207] Interview avec Fernand Braudel, in *Braudel patron de la nouvelle histoire,* Magazine littéraire, novembre 1984, p. 22.
[208] Voir par exemple François Dosse, *Histoire du structuralisme,* La Découverte, 1991-1992.

> privilégiée. Il la conçoit comme une recherche complémentaire de la sienne : l'une déploie l'éventail des sociétés humaines dans le temps, l'autre dans l'espace[209].

Braudel ne répond pas immédiatement, il se contente en 1966, et dans la nouvelle conclusion de sa *Méditerranée*, d'affirmer que le structuralisme d'un historien n'est pas le même que celui des sciences sociales. En 1971 les *Annales* consacrent un autre dossier au structuralisme, le numéro spécial sera intitulé « Histoire et société ». Depuis deux ans, Braudel a laissé la direction de la revue à un comité dans lequel il travaille aux côtés de Jacques Le Goff, Emanuel Le Roy Ladurie et Marc Ferro. Dans ce numéro, une fois de plus, Braudel préfère le silence. La présentation est rédigée par André Burguière, qui est à l'époque le secrétaire de la revue, et commence par cette phrase devenue célèbre : « la guerre entre l'histoire et le structuralisme n'aura pas lieu ». Il ne se prive pas pour autant de critiquer profondément Lévi-Strauss. De son côté, Lévi-Strauss, qui inaugure le numéro avec un article sur « Le Temps du mythe », réitère et même renforce ses attaques : « …quand on s'élève à un niveau suffisamment général pour contempler le système du dehors et non plus du dedans, la pertinence des considérations historiques s'annule[210] ».

Pour Lévi-Strauss, l'étude des mythes nous mène vers le temps « mieux que retrouvé, supprimé ». En effet, malgré tous les efforts de Braudel et ses de disciples, Lévi-Strauss continue à considérer l'Histoire comme diachronie. Ironie de l'Histoire, cette même année 1971 et au Collège de France, Michel Foucault est en train de démontrer que, du point de vue de la longue durée, l'étude du mythe peut très bien s'inscrire dans l'histoire. Il ne s'agit évidemment pas de chercher l'origine du mythe ou de mettre ses différentes variantes dans un rapport diachronique, mais de prouver qu'un mythe comme celui d'Œdipe peut témoigner d'un moment de rupture dans l'histoire, où le rapport de l'homme occidental à la question de « vérité » change profondément - et même si, à l'intérieur de cette « structure » (le mot n'est bien sûr pas de Foucault), nous avons connu différentes formes de rapport à la vérité qui ont leurs propres temporalités, il n'est pas moins vrai qu'elles partent toutes d'une vision de la vérité qui apparaît avec le mythe d'Œdipe : est vrai le fait qui est confirmé par des preuves tangibles. Si le mythe, comparé uniquement avec ses propres variations, ne nous montre rien d'historique, il suffit de le mettre en lien avec d'autres discours par le biais de la signification, pour que cette historicité paraisse clairement.

---

[209] Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage, op.cit.* p. 305.
[210] Claude Lévi-Strauss, « Le temps du mythe », in *Annales ESC*, numéro spécial, mai-août 1971, p. 536.

Quoi qu'il en soit, Braudel s'abstient quelques années encore de répondre à Lévi-Strauss, et lorsqu'il livre enfin sa réponse, celle-ci ne tente pas d'ouvrir un dialogue avec l'anthropologue mais en montre amèrement la fin ; du moins pour Braudel. En 1977, lors du colloque organisé pour célébrer l'ouverture du Fernand Braudel Center à Binghamton, aux États-Unis, Braudel, qui avait assisté silencieusement à la discussion de deux générations des *Annales,* prend la parole « en guise de conclusion » et en profite pour régler deux comptes d'un coup : avec ses successeurs, qui sont, comme on peut l'attendre, depuis quelques années en train de « tuer le père », et avec Lévi-Strauss :

> On m'a accusé souvent d'impérialisme. Or, je ne suis pas impérialiste. Un impérialiste occupe certaines zones du monde et les colonise. Pas de colonisation, pas d'impérialisme. Or, les sciences de l'homme, en France comme ailleurs, ne se sont pas laissé subjuguer par l'histoire. Elles continuent à l'ignorer. On a beau crier, on a beau le leur reprocher, elles restent aveugles et sourdes à la leçon de l'histoire. Je pourrais prendre bien des exemples. Ainsi, je me suis lié d'amitié depuis très longtemps avec Claude Lévi-Strauss. Je l'admire et je l'estime beaucoup. Mais Claude Lévi-Strauss, dès le moment où je l'ai connu – je l'ai connu quand il avait vingt-cinq ans, voilà une quarantaine d'années –, Lévi-Strauss était fermé entièrement à l'histoire. Il ne sait pas ce qu'elle est et ne veut pas le savoir. Il a découvert une sorte de jeu d'esprit en distinguant les sociétés froides, qui n'ont pas d'histoire, et les sociétés chaudes qui en possèdent une, comme si l'histoire avait besoin de chaleur pour se développer. Or, de toute évidence, c'est inexact. Qu'on ne nous dise pas que les sociétés froides ont comme histoire "le mythe", et que les sociétés chaudes, n'ayant plus de mythes, ont trouvé un substitut dans l'histoire, ce sont là des jeux de philosophes et Claude Lévi-Strauss l'est beaucoup trop à mon goût ! En fait, il n'y a pas de société, primitive ou non, qui ne connaisse une évolution et une histoire[211].

Braudel a tort et raison à la fois : il a tort parce que la société froide de Lévi-Strauss renvoie à la conception qu'a une société de sa propre histoire et n'exclut nullement le fait évident que toutes les sociétés sont *dans l'histoire.* Mais il a raison, parce qu'en considérant les « universaux » de cette société comme des catégories innées de la nature humaine, Lévi-Strauss les met en réalité hors de l'histoire. Braudel le lui avait rappelé d'ailleurs, dès 1958 : « Chaque fois, remarquons-le, il [Lévi-Strauss] met en cause un phénomène d'une extrême lenteur, comme intemporel[212] ».

Reste pourtant une objection valable de la part de l'ethnologue, et que Lévi-Strauss ne cesse de répéter : les sociétés qu'il étudie ne possèdent pratiquement pas de documents concernant leur passé. Comment l'historien veut-il alors les étudier dans l'histoire ? La réponse de Braudel est la mise en question du choix de l'anthropologue, dans sa manière de limiter son

[211] Fernand Braudel, « En guise de conclusion », repris in *L'Histoire au quotidien,* Fallois 2001, p. 240.
[212] Fernand Braudel, « Histoire et les sciences sociales : la longue durée », art.cit. p. 73.

objet et aussi dans sa façon d'en tirer des conclusions. Pour Braudel l'entreprise de Lévi-Strauss devient contradictoire lorsque, s'attachant à des objets extrêmement petits, les mettant dans la très longue durée, il pense pouvoir universaliser ses résultats et comprendre « l'homme » à travers cette recherche. Le choix des sociétés dites « primitives » ne peut se justifier que si l'on les considère plus proches de la « nature », donc de « l'origine ». Apparaît alors un dilemme que Braudel ne pourrait formuler, il n'est pas philosophe et il le sait. Pour que les enjeux de ce débat de praticiens deviennent clairs, il a fallu l'intervention d'un philosophe qui pose, de l'extérieur, le problème théorique. Cette tâche revient à Jacques Derrida, lors du grand colloque sur le « structuralisme » qui a eu lieu à Johns Hopkins en 1966, sans aborder directement la question de l'histoire ni évoquer la polémique avec Braudel.

Derrida commence en expliquant que le concept de « structure » est aussi vieux que l'histoire de la philosophie. Pour être pensable, la structure a besoin d'un centre, extérieur à la structure même, mais qui en est contradictoirement la condition de possibilité. Derrida évoque l'origine ou la fin comme des centres qui rendent pensables les structures. Il prend chez Lévi-Strauss un exemple, le conflit, fort ancien, de la nature et la culture. Lévi-Strauss présente cette distinction comme nécessaire, tout en insistant sur l'impossibilité de leur accorder la crédibilité de la vérité. En distinguant la méthode de la vérité, il range la question de nature et culture du côté des outils de méthode : « Dans *les Structures* il [Lévi-Strauss] part de cet axiome ou de cette définition : appartient à la nature ce qui est *universel* et spontané, ne dépendant d'aucune culture particulière et d'aucune norme déterminée. Appartient en revanche à la culture ce qui dépend d'un système de *normes* réglant la société et pouvant donc *varier* d'une structure sociale à l'autre[213] ».

D'emblée on se heurte à un *scandale* : la fameuse prohibition de l'inceste, qui ne se laisse pas penser avec cette distinction : elle est universelle, mais du côté de la norme. Alors Derrida oppose deux manières de résoudre ce problème : la manière, pour ainsi dire nietzschéenne, qui consiste à s'interroger sur l'historicité même de cette distinction : « Au moment où se fait sentir la limite de l'opposition nature/culture, on peut vouloir questionner systématiquement et rigoureusement l'histoire de ces concepts [214] ». L'autre choix, qui est selon Derrida celui de Lévi-Strauss, consiste à garder les outils tout en dénonçant « ici et là leurs limites ». Ou bien le sujet assume sa *présence* et se *situe* par rapport aux concepts qu'il utilise,

[213] Jacques Derrida, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » [1966], in *L'Écriture et la différence,* Seuil, 1967, p. 415
[214] *Ibid.,* p. 416.

c'est-à-dire par rapport à son langage, ou il s'efface en craignant la stérilité d'une telle démarche critique : « L'absence de centre est ici l'absence de sujet et l'absence de l'auteur[215] ».

Mais ce refus de « centre », de « sujet » et de « référent » chez Lévi-Strauss finit par reconstituer le centre ailleurs : « on n'en perçoit pas moins chez lui une sorte d'éthique de la présence, de nostalgie de l'origine, de l'innocence archaïque et naturelle, d'une pureté de la présence et de la présence à soi dans la parole ; éthique, nostalgie et même remords qu'il présente souvent comme la motivation du projet ethnologique lorsqu'il se porte vers des sociétés archaïques, c'est-à-dire à ses yeux exemplaires[216] ».

Supposant une origine, les structures de Lévi-Strauss restent pourtant hors du temps :

> Il faut reconnaître que le respect de la structuralité, de l'originalité interne de la structure, oblige à neutraliser le temps et l'histoire. Par exemple, l'apparition d'une nouvelle structure, d'un système original, se fait toujours – et c'est la condition même de sa spécificité structurale – par une rupture avec son passé, son origine et sa cause. On ne peut donc décrire la propriété de l'organisation structurale qu'en ne tenant pas compte, dans le moment même de cette description, de ses conditions passées : en omettant de poser le problème du passage d'une structure à l'autre, en mettant l'histoire entre parenthèse[217].

Ce qui posait implicitement problème à Barthes, ou qui gênait Braudel sans qu'il sache le formuler dans des termes philosophiques, s'explique à travers l'analyse de Derrida. Ses remarques concernant l'opposition du bricoleur et de l'ingénieur chez Lévi-Strauss est incroyablement proche de la position que Barthes pourrait avoir[218]. Lévi-Strauss définit le bricoleur (dont lui-même) comme celui qui se sert des moyens du bord, qui ne sont pas faits spécifiquement pour son travail, contrairement à l'ingénieur qui fabrique son outil. L'image sert à expliquer la nécessité, pour l'ethnologue, de se servir de certains concepts, qui ne sont peut-être pas les mieux adaptés à son travail, comme « la nature » et « la culture ». Or Derrida démontre parfaitement que, dans ce cas, l'ingénieur ne peut pas exister, ou plus précisément, qu'il ne sera qu'un mythe fantasmé par le bricoleur, étant donné que ce premier doit être capable d'inventer lui-même son langage. La remarque de Derrida sous-entend qu'entre les deux choix – s'interroger historiquement sur les concepts utilisés, ou bien s'en servir tout en étant conscient de leurs limites mais sans vouloir tenir compte de leur historicité – le premier choix est plus pertinent. L'exemple que Derrida tire de la pensée sauvage est très parlant : « Ce ne serait pas

[215] *Ibid.,* p. 421.
[216] *Ibid.,* p. 427.
[217] *Ibid.,* p. 426.
[218] À propos du « bricoleur » Barthes insiste /persiste à ne pas percevoir son aspect métaphorique et le comprendre comme une attention prêtée au quotidien dans l'œuvre de Lévi-Strauss !

assez d'avoir résorbé des humanités particulières dans une humanité plus générale ; cette première entreprise en amorce d'autres… qui incombent aux sciences exactes et naturelles : réintégrer la culture dans la nature, finalement, la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques[219] ».

Le matérialisme de Lévi-Strauss finit par confondre la vérité et la méthode, qu'il avait tant essayé de distinguer. Il ne peut pas faire autrement : la mise entre parenthèses de la présence de l'auteur, donc de « l'être dans le temps » de son discours, ne pouvait que mener à cette confusion. Dans les discussions qui suivent la conférence, Derrida pointe une question importante : le centre est indispensable pour la pensée, et il ne faut pas oublier que ce n'est pas un *être* mais une *fonction*.

Sur deux points essentiels Derrida rejoint, peut-être sans le savoir, Braudel. À propos de l'être dans le temps des structures dont Lévi-Strauss ne veut pas voir les changements ni les ruptures, bien évidemment, mais aussi, nous-semble-t-il, dans la manière de penser le centre. Il suffit de regarder la *Méditerranée*. En effet, l'homme que selon Lévi-Strauss les sciences humaines veulent « dissoudre », c'est l'homme transcendantal que Sartre essaie de sauver par la totalisation dialectique. Reste pourtant un « homme » qui est identique à lui-même dans la nature et différent dans la culture. L'anthropologue cherche la différence pour trouver la mêmeté (pour utiliser le terme de Paul Ricœur), en essayant de dissoudre l'homme dans la nature, il crée un sujet transhistorique.

L'homme cherché par les Annales est exactement le contraire. D'abord la nécessité de commencer par une critique de son propre langage s'affiche déjà chez Lucien Febvre. L'importance de situer le sujet (l'historien) par rapport à son texte, sa langue, son milieu, son époque, aussi. Le texte constitue toujours un centre *explicite* et déborde autour de ce centre. Chez Febvre ce centre peut être un individu, Rabelais, Luther etc., chez Duby une date : le 27 juillet 1214 *Le dimanche de Bouvines,* chez Braudel un lieu géographique, si l'on peut qualifier la Méditerranée de cette manière. Le point commun entre toutes ces tentatives, c'est le fait d'assumer le centre textuel comme une fonction, choisie sciemment par l'historien, et de fuir autour de ce centre dans l'espace et le temps. La *Méditerranée* de Braudel ne se limite ni à la Mer Intérieure, et le monde qui l'entoure dans l'espace, ni à l'époque de Philippe II dans le temps. Il déborde de tous côtés. Pourtant l'homme situé ainsi dans ce rapport avec l'espace-temps choisi comme centre du texte peut être détaché de tout rêve d'origine et de tout fantasme

[219] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage,* cité par Jacques Derrida, *op.cit*. p. 417.

téléologique. Ce n'est plus l'Homme éternel qui se reproduit malgré les précautions du savant. L'histoire qui, pensée à la suite de la philosophie hégélienne, devenait – comme Lévi-Strauss l'a bien remarqué – le dernier refuge du sujet transcendantal, repensée par les *Annales,* se montre le seul véritable moyen de s'en échapper.

Quelques mois avant que Jacques Derrida ne formule ses critiques de la pensée de Lévi-Strauss, Michel Foucault avait publié *Les Mots et les choses.* Bien que plus prudent en apparence à l'égard Lévi-Strauss, son entreprise est un bel exemple de la démarche nietzschéenne que Derrida évoque : contrairement à Lévi-Strauss qui veut dissoudre la culture dans la nature, et la vie dans l'ensemble des conditions psycho-chimiques, Foucault essaie de montrer que l'homme naît de cette distinction entre le vivant et le non-vivant, qui se produit dans la science européenne à partir du XVIII^{e} siècle.

Certes en 1964 la position de Barthes est complexe : sa réaction devant Lévi-Strauss présente une ressemblance et une différence fondamentale avec celle de Foucault. Tous deux évitent d'expliciter les différends et préfèrent accentuer la proximité avec le fondateur du structuralisme. Un regard hâtif sur l'ensemble des articles et des interviews de Foucault montre que bien qu'il refuse assez tôt l'appellation de structuraliste et n'utilise plus le mot de « structure », il ne critique jamais ouvertement Lévi-Strauss. Foucault s'appuie sur Lévi-Strauss pour attaquer Sartre, il se sert également de ce premier pour montrer que le « vieux rationalisme de Durkheim » est impensable désormais. Barthes en revanche se force à une certaine myopie, pour ne pas voir la querelle Lévi-Strauss-Sartre. Dans une page du *Système de la mode*[220]Barthes cite *La Critique de la raison dialectique* et *La Pensée sauvage,* l'un après l'autre, et sans faire la moindre allusion au fait que le deuxième est une réponse à la première. En ce qui concerne Durkheim, son attitude est encore plus radicale : Barthes tire Lévi-Strauss vers Durkheim, sans se préoccuper des réserves de Lévi-Strauss à cet égard.

3.2.1. Où sont les structures ?

« La distance d'accommodation au réel », expression employée par Roland Barthes pour expliquer la place du narrateur dans l'écriture romanesque de Robbe-Grillet, peut également mettre en lumière l'enjeu principal de la polémique épistémologique des sciences humaines du

[220] Voir *SM, OCII*, p. 1154.

XX^e siècle. La question sera la suivante : où, ou à quelle distance, le savant doit-il se positionner par rapport au monde ? La difficulté de la situation relève du fait que chaque changement de distance ou de position, ne modifie pas seulement l'objet mais aussi le sujet de la science. Le conflit entre le « psychologisme » et le « sociologisme », la polémique entre « l'histoire événementielle » se tenant au niveau la conscience du sujet historique et « l'histoire des mentalités » ou « la longue durée », prônant au contraire la puissance du mouvement de l'histoire dans lequel le sujet n'est qu'un pion remplaçable, sont de bons exemples de cette difficulté. Si le fait social, comme le pense Durkheim, est extérieur au sujet, s'il est affaire d'« inconscient social », quelle place peut-on accorder à la conscience et à la volonté de l'individu ? Ou même à son inconscient ? Car enfin de compte, si l'on s'approche trop de l'individu, comme le fait la psychanalyse, son inconscient ne reflète que son histoire personnelle, et si l'on s'en éloigne, à la manière de la sociologie, l'inconscient tend à représenter l'institution sociale. Le structuralisme à son tour se heurte au même problème : il est vrai que qu'en ce qui concerne le primat d'une, ou en réalité de plusieurs formes de l'inconscient, les structuralistes partagent la position dominante dans les sciences humaines depuis la fin du XIX^e siècle. Mais les structures ne sont pas objectivement dans le monde, ni dans l'institution sociale ou les représentations collectives de Durkheim, en tout cas pas pour Lévi-Strauss. Elles ne sont pas exactement dans l'inconscient, au sens freudien, non plus (sauf peut-être pour Lacan). Pire encore, dès que l'on s'approche du mouvement structuraliste, on s'aperçoit que les structures ne sont pas au même endroit selon les grands représentants de cette école. Mais où sont les structures ? Nous pouvons légitimement nous le demander.

Dans un magnifique effort pour comprendre et pour donner une certaine cohérence au mouvement structuraliste en 1967, Gilles Deleuze[221] indique la voie qui mène vers une réponse à cette question. La pratique structuraliste, il en est bien conscient, se construisait de manière trop disparate pour qu'il fût possible de la comprendre comme un ensemble. Deleuze fait un choix essentiel : il faut changer la question, ne plus se demander « qu'est-ce que le structuralisme ?» mais « à quoi reconnaît-on le structuralisme ?». En conséquence il ne faut pas essayer de décrire le mouvement, mais trouver les traits communs qui légitiment la qualification malgré les différences. Il s'agit, avant tout, de la dimension symbolique. « Où sont les structures ? », Gilles Deleuze répond : dans le symbolique. Plus encore, l'originalité et la puissance de structuralisme vient de cette découverte qu'aux deux dimensions

[221] Voir Gilles Deleuze, « À Quoi reconnaît-on le structuralisme », in François Châtelet éd., *Histoire de la philosophie,* t. VIII : *le XX^e siècle,* Paris, Hachette, 1972, pp. 299-335, repris in Gilles Deleuze, *L'Île déserte et autres textes,* Davide Lapoujade (éd.), Minuit, 2002.

traditionnellement discutées du réel et de l'imaginaire il faudra ajouter une troisième, qui est un ordre indépendant des deux autres. Autrement-dit, l'éternelle discussion entre le réalisme et l'idéalisme pourra être dépassée en ajoutant au débat cette troisième dimension qui a un certain rapport avec les deux autres sans y être réductible.

Malgré l'extrême intelligence employée à son écriture, le texte de Deleuze montre rapidement ses impasses : au-delà de ce premier trait, sur lequel nous pouvons facilement dire que tous ceux qui ont été considérés, bon gré mal gré, comme des penseurs de ce mouvement, s'accordent, Deleuze se trouve rapidement obligé de s'appuyer sur un exemple et des forcer quelque peu la lecture des autres pour donner d'autres traits caractéristiques du structuralisme. Que les structures soient dans le symbolique, de Lévi-Strauss à Barthes, tous les « structuralistes » l'admettent. Qu'elles soient inconscientes également. Mais déjà la définition de l'inconscient pose problème, et Deleuze lui-même l'évoque. Deux points sont réellement conflictuels : la question de la temporalité, et celle, pour ainsi dire, du lieu de provenance des structures. Si la dimension symbolique nous permet de constater la structuration du monde qui, en soi, n'est pas observable, le pourquoi de cette structuration n'est pas immédiatement déductible du symbolique. Comment se fait-il que les hommes structurent le monde ? Car si l'on range les structures dans le symbolique, il faudra ensuite décider si l'on pense la langue comme un fait social, donc extérieur, ou bien si on la considère comme un résultat de la nature humaine. C'est précisément cette question qui éloigne Barthes de Lévi-Strauss.

Pour Lévi-Strauss les structures sont inconscientes et elles ne sont pas données à l'observation, et elles se produisent dans des séries entre les éléments desquelles il n'y a pas d'application bijective ni aucune forme de relation binaire. L'erreur des anthropologues qui voulaient expliquer le totémisme, relève de cette confusion : il y a une logique relationnelle entre les éléments de la série *a* qui correspond à une logique relationnelle entre les éléments de la série *b*. Au lieu d'examiner les formes de différenciation entre les éléments d'une série, les animaux et les végétaux choisis comme totem, par exemple, les anthropologues ont essayé de les comprendre en les ramenant soit au réel soit à l'imaginaire. La découverte de la logique interne de la dimension symbolique et celle de la reproduction en série d'une logique relationnelle, qui brisent le règne de la supposée bijection entre le signe et le référent, est évidemment un grand pas dans des recherches en sciences humaines et contribuent même à poser autrement la question de la causalité. Cependant, *in fine*, le problème du « lieu de provenance » des structures révèle de nouveau la complexité de la « distance d'accommodation au réel », difficulté qui résiste obstinément.

Durkheim, nous l'avons vu, pensait que l'origine de la catégorisation du monde était à étudier à travers la catégorisation sociale : les hommes ont catégorisé le monde car ils étaient partagés en groupe. Frazer, en revanche, situait son origine dans la ressemblance réelle qui existe entre les choses. À la fin du *Totémisme aujourd'hui,* Lévi-Strauss évoque le problème pour rappeler son désaccord avec Durkheim et Frazer : c'est dans l'intellect qu'il faut chercher l'origine des structures. Contrairement à ce que Durkheim croyait, la catégorisation du monde résulte de la fonction même de l'intellect humain qui se projette sur le monde ; la société n'intervient que pour lui donner des formes diverses. À ce propos, Deleuze préférait la solution de Lacan, et il l'étendait à tout le structuralisme, bien que ni Lévi-Strauss, ni Foucault, ni Barthes, ni Althusser ne l'admissent entièrement : les structures ne viennent ni de l'individuel ni du social mais de « l'intersubjectif ». Pourtant, le sociologue - pas plus que le sémiologue - ne peut accepter l'intersubjectivité sans d'abord la situer dans le social, et l'historien sans la voir dépendre de la mentalité historique.

Nous voyons pourquoi la temporalité des structures pour Deleuze est à l'échelle du subjectif : les structures se réactualisent constamment, mais cette réactualisation n'est pas pensée dans la temporalité historique, sa temporalité se limite au temps du sujet. À cet égard encore, son explication s'applique mieux à Lacan qu'aux autres.

En ce qui concerne la logique relationnelle des éléments des séries, l'explication de Deleuze rend parfaitement compte du travail de Lévi-Strauss. Il semble que le terme « socio-logique » que ce dernier emploie dans la *Pensée sauvage,* désigne la même conception. Le terme revient à plusieurs reprises sous la plume de Barthes. Néanmoins, et bien qu'il l'utilise d'abord pour décrire le travail de Lévi-Strauss, l'écart qui sépare leurs compréhensions respectives de ce terme demeure considérable. Lévi-Strauss rend hommage à Durkheim d'avoir « parfois entrevu », que « c'est dans une "socio-logique" que réside le fondement de la sociologie[222] ». Cette socio-logique consisterait à comprendre que « les systèmes de dénomination et de classement, communément appelés totémiques, tirent leur valeur opératoire de leur caractère formel : ce sont des codes, aptes à véhiculer des messages transposables dans les termes d'autres codes, et à exprimer dans leur système propre les messages reçus par le canal de codes différents[223] ».

[222] *La pensée sauvage*, *op.cit*. p. 96.
[223] *Ibidem*.

Pour le dire dans le vocabulaire de Deleuze, Durkheim avait donc compris que le symbolique ne se réduit ni au réel ni à l'imaginaire, et qu'il garde une relation avec les deux autres ordres par le biais de la coïncidence de la signification. Mais il n'avait pas achevé sa démarche en entreprenant une comparaison des systèmes formels au niveau du « signifiant » (le terme est certes anachronique) sans les ramener à leurs significations. Tous les structuralistes admettent la nécessité de cette entreprise, et c'est par ce biais que Barthes se rapproche de Lévi-Strauss. Pourtant, la discussion avec la pensée de Durkheim va bien plus loin pour Lévi-Strauss comme pour Barthes, mais non pas dans la même direction.

Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, Lévi-Strauss avait soutenu que :

> On ne s'avancerait donc pas trop en suggérant que, dans son expression orale, l'enseignement de Saussure ne devait pas être très éloigné de ces profondes remarques de Durkheim ; publiées en 1900, elles semblent écrites aujourd'hui : « Sans doute, les phénomènes qui concernent la structure ont quelque chose de plus stable que les phénomènes fonctionnels ; mais, entre les deux ordres de faits, il n'y a pas que des différences de degré. La structure même se rencontre dans le devenir… Elle se forme et se décompose sans cesse ; elle est la vie parvenue à un certain degré de consolidation ; et la distinguer de la vie dont elle dérive, ou de la vie qu'elle détermine, équivaut à dissocier des choses inséparables[224] ».

Malgré ces éloges, les réserves de Lévi-Strauss vis-à-vis de la pensée de Durkheim sont décisives, la volonté inflexible de Barthes de les ignorer aussi. Barthes comprend la socio-logique d'une manière entièrement durkheimienne : « De quoi s'agit-il ? De retrouver le système ou les systèmes de classification d'une société : chaque société classe les objets à sa manière, et cette manière constitue l'intelligible même qu'elle se donne : l'analyse sociologique doit être structurale, non parce que les objets sont structurés "en soi", mais parce que les sociétés ne cessent de les structurer[225] ». Barthes cite en note de bas de page la phrase où Lévi-Strauss attribue à Durkheim l'idée de cette socio-logique, et s'autorise ainsi à la comprendre comme la projection du social sur le réel (c'est-à-dire comme ce que Durkheim postule dans son essai sur la classification). C'est donc la société qui structure le monde, et précisément Lévi-Strauss ne peut admettre cette idée. Il suffit de lire le dernier chapitre du *Totémisme aujourd'hui*, l'un des deux livres auxquels Barthes a consacré son article sur Lévi-Strauss. Après avoir cité un long passage de Durkheim, Lévi-Strauss écrit :

> …elles sont du meilleur Durkheim : celui qui admettait que toute vie sociale, même élémentaire, suppose, chez l'homme, une activité intellectuelle dont les propriétés

[224] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op.cit*. p. 27.
[225]« Sociologie et socio-logique. À propos de deux ouvrages récents de Claude Lévi-Strauss », (1962), *OCII.* P. 37.

> formelles ne peuvent, par conséquent, être un reflet de l'organisation concrète de la société. Mais surtout le texte des *Formes élémentaires,* comme ceux que nous aurions pu tirer de la seconde préface aux *Règles* et de l'essai sur les formes primitives de classification, montre les contradictions inhérentes à la perspective inverse, trop souvent adoptée par Durkheim quand il affirme le primat du social sur l'intellect[226].

Lévi-Strauss se rapproche explicitement de Durkheim en postulant que la croyance ne résulte pas du vécu intime et profond du sujet. Mais il prend rapidement ses distances : « Durkheim dérive les phénomènes sociaux de l'affectivité [227] ». Selon Durkheim, le totem relève de l'arbitraire et sa signification est une couche supplémentaire, qui s'est ajoutée plus tard, les tribus ont d'abord choisi l'effigie animale ou végétale et l'ont ensuite symbolisée. Mais pourquoi ? Parce qu'ils sont *instinctivement* enclins à le faire. Or pour Lévi-Strauss l'instinct et l'affectivité ne peuvent rien expliquer, ils sont eux-mêmes des conséquences, de la puissance du corps ou de la faiblesse de l'intellect.

Lévi-Strauss compare Durkheim à Bergson et Rousseau, pour prouver sa propre théorie en démontrant qu'ils sont plus proches de la vérité que Durkheim. Bergson avait remarqué que l'importance d'un totem résidait d'abord dans sa différence d'avec un autre totem, permettant la distinction, plutôt que dans son rapport à l'objet désigné ou à la tribu qui l'utilise. Bergson comprend ce phénomène à partir de sa propre métaphysique et c'est précisément dans la mesure où il pense, sans le savoir, « comme les sauvages », dans la mesure où sa philosophie se rapproche de la pensée totémique, qu'il peut le comprendre sans vraiment le connaître. Cette différenciation, pour Bergson réside dans les données immédiates de l'entendement, c'est le fondement même de la logique humaine qui pousse l'homme à se distinguer d'abord des animaux et ensuite à reproduire cette distinction au sein même de sa vie sociale :

> Or, c'est précisément dans la mesure où Bergson se veut le contraire d'un sociologue, au sens durkheimien du terme, qu'il peut faire, de la catégorie de genre et de la notion d'opposition, des données immédiates de l'entendement, utilisées par l'ordre social pour se constituer. Et c'est quand Durkheim prétend dériver, de l'ordre social, les catégories et les idées abstraites, que, pour rendre compte de cet ordre, il ne trouve plus à sa disposition que des sentiments, des valeurs affectives, ou des idées vagues, comme celles de contagion et de contamination[228].

Le désaccord de Lévi-Strauss avec Durkheim, nous le voyons, est des plus profonds : en considérant les catégories comme les données immédiates de l'entendement, Lévi-Strauss met en question le fondement même de la sociologie durkheimienne à savoir l'extériorité et même,

[226] Claude Lévi-Strauss, *Totémisme aujourd'hui,* PUF, 1962, p. 142.
[227] *Ibid.,* p. 106.
[228] *Ibid.,* p. 143.

peut-on dire, la coercition des faits sociaux. Si les catégories sont des données immédiates de l'entendement, elles ne sont pas imposées à l'intellect par l'ordre social, mais au contraire, l'homme les a trouvées dans son for intérieur et les a projetées sur le monde.

La démarche de Rousseau aide encore mieux Lévi-Strauss à formuler ses critiques de Durkheim. Rousseau pose la question de la nature et de la culture – question fondamentale de l'anthropologie selon Lévi-Strauss –, se rend compte que l'instinct, étant de l'ordre de la nature ne peut rendre compte du passage de la nature vers la culture, et essaie de trouver la solution dans la différenciation. À l'origine du devenir homme de l'homme réside l'intellect. Et l'intellect se définit comme faculté de différenciation. Le progrès démographique de l'homme l'oblige, à un moment donné de son histoire, à migrer vers d'autres lieux ; la capacité de différenciation naît des besoins imposés par cette migration, et l'intellect naît de cette capacité : voilà l'homme sorti de l'état d'animalité.

La convocation de Rousseau et de Bergson, l'un né avant même la découverte du totémisme et accédant à une quantité extrêmement limitée de données ethnologiques, et l'autre « philosophe de cabinet », mais qui comprennent tous les deux mieux que le sociologue de profession la nature du totémisme démontre qu'étant donné l'universalité de la nature humaine, l'homme peut se servir de son esprit comme d'un laboratoire lui permettant de comprendre l'humanité : « Le prétendu totémisme relève de l'entendement, et les exigences auxquelles il répond, la manière dont il cherche à les satisfaire, sont d'abord d'ordre intellectuel. En ce sens, il n'a rien d'archaïque ou de lointain. Son image est projetée, non reçue ; elle ne tient pas sa substance du dehors. Car, si l'illusion recouvre une parcelle de vérité, celle-ci n'est pas hors de nous, mais *en nous*[229] ».

On comprend pourquoi Lévi-Strauss est « trop philosophe » au goût de Fernand Braudel : il ne tient pas compte d'un enseignement essentiel de Durkheim, selon lequel si nature humaine il y a, il faut que son existence soit démontrée d'abord par les observations scientifiques. Elle ne pourra en conséquence qu'être issue d'une longue série de recherches dont nous sommes encore loin. Partir de la nature universelle de l'homme sera donc pour l'ethnologue d'un grand danger : c'est fonder la recherche sur une idée purement hypothétique.

Lévi-Strauss, comme par ailleurs Derrida le montre judicieusement, reste dans une indécision déchirante entre le rationalisme et l'empirisme. L'ethnologie et l'anthropologie ne

[229] *Ibid*., p. 153. C'est nous qui soulignons.

sont-elles pas nées de la méfiance à l'égard des abstractions philosophiques à propos de l'homme ? Ne sont-elles pas la conséquence d'une vision du savoir qui écarte la théorisation abstraite pour privilégier l'observation ? À cet égard, Lévi-Strauss est obligé de rester empiriste. Il insiste lui-même sur la priorité de l'observation sur la théorisation. Devant le théoricien l'observateur a toujours le dernier mot. Mais les structures ne sont pas données à l'observation, elles résultent de la déduction rationnelle. Jusqu'ici la contradiction n'est pas essentielle, elle le devient lorsqu'après des pages de description factuelle de ce phénomène qu'est le totémisme, Lévi-Strauss se trouve obligé d'avoir recours à un roman logique sur l'origine de l'homme, la posant dans un moment imaginaire de rupture entre l'animalité et l'humanité. Ce roman des origines, un regard structuraliste peut le rapprocher du mythe du péché originel, le commencement de la différenciation et donc du devenir homme de l'homme. Ce genre de roman, la philosophie en a produit d'innombrables : des spéculations riches et stimulantes, sans aucun doute, mais incapables de nous fournir des bases suffisamment solides sur lesquelles nous appuyer. Non seulement cette naissance imaginaire de l'homme est purement hypothétique, mais l'origine de la différenciation comme cause efficiente de l'intellect l'est aussi. Ce primat de l'intellect que Lévi-Strauss montre habilement en conclusion de son livre est en réalité le point de départ de son travail et n'en dérive pas. Ainsi l'usage qu'il fait de Rousseau et de Bergson devient par deux fois problématique : d'un côté il l'aide à forger à son tour son propre roman des origines, et de l'autre, prenant leurs conclusions hypothétiques, dans la mesure où elles sont proches de sa pensée, comme des vérités objectivement prouvées, Lévi-Strauss fait de cette véracité la preuve de l'universalité de la nature humaine.

Or, sous la plume de Roland Barthes, ce primat de l'intellect prend un sens radicalement différent : « Si l'intellect est un médiateur souverain, s'il impose nécessairement une forme à la matière et aux actes qui la transforment ou la consomment (mais cette forme varie évidemment avec les sociétés), il n'y a aucune raison d'exclure de l'analyse structurale quelque objet que ce soit, s'il est social (mais en est-il d'autres ?)[230] ».

En premier lieu, Barthes comprend « l'intellect » différemment ; pour lui, parler de la souveraineté de l'intellect n'est absolument pas en contradiction avec le primat du social. Par un renversement délicat il refait de l'intellect un élément du social : « … il est probable que, pour Cl. Lévi-Strauss, toutes les "productions" humaines, objets, rites, arts, institutions, rôles, usages, n'arrivent jamais à consommation sans être soumis par la société elle-même à la

[230]« Sociologie et socio-logique », (1962), *OCII*, p. 33.

médiation de l'intellect [231] ». Nous voyons la double interversion que Barthes fait subir à la pensée de Lévi-Strauss : d'abord les objets sont soumis à la médiation de l'intellect une fois produits, ce qui veut dire qu'ils ne sont pas produits par l'intellect, et de surcroît l'intellect dont Barthes parle est social, il ressemble en fin de compte plus à la conscience collective des durkheimiens qu'à l'intellect intérieur de Lévi-Strauss : « quoi qu'on lui présente, l'analyste doit y retrouver la trace de l'esprit, le travail collectif, qui a été accompli par la pensée pour soumettre le réel à un système logique…[232] ». Barthes ne peut reconnaître l'universalité de la nature humaine, ni politiquement ni épistémologiquement. La question est d'une extrême importance, et un chapitre lui sera consacré dans la deuxième partie de ce travail. Il faudrait préciser que ces universaux, qui ne dépendent d'ailleurs pas nécessairement d'une certaine nature de l'homme, ne constituent pas pour lui l'objet de la science, ils peuvent, dans le meilleurs des cas, justifier certaines démarches : « En somme, pour l'essentiel des superstructures, rien ne peut séparer en droit l'ethnologie de la sociologie et de l'histoire (à condition qu'elle cesse d'être événementielle) : c'est parce que l'intelligible est partout qu'il ne peut y avoir en sciences humaines d'objets réservés ; c'est parce la société, quelle qu'elle soit, s'emploie à structurer immédiatement le réel que l'analyse structurale est nécessaire[233] ».

Barthes y insiste: c'est la société qui structure le réel. Dans l'article qu'il publie en 1962 à propos de Michel Butor, « Littérature et discontinu », il fait côtoyer à nouveau les positions de Durkheim et de Lévi-Strauss et lit le dernier entièrement à la lumière du premier :

> On commence à savoir, un peu depuis Durkheim, beaucoup depuis Cl. Lévi-Strauss, que la taxinomie peut être une part importante de l'étude des sociétés : *dis-moi comment tu classes, je te dirai qui tu es ;* à une certaine échelle, il n'y a de plans ni naturels, ni rationnels, mais seulement des plans « culturels », dans lesquels s'investit, soit une représentation collective du monde, soit une imagination individuelle, que l'on pourrait appeler imagination taxinomique, dont l'étude reste à faire, mais dont un homme comme Fourier fournirait un grand exemple[234].

Barthes ne s'empare donc pas, chez Lévi-Strauss, uniquement de ce qui l'intéresse – une certaine méthode d'analyse formelle –, mais, tout en lui rendant hommage, il déforme du même coup sa pensée en profondeur. Barthes s'inscrit imaginairement dans la lignée du structuralisme de Lévi-Strauss, mais leurs désaccords profonds l'empêchent de s'y placer réellement. Le structuralisme de Barthes, comme nous le savons, n'a pas duré longtemps. Selon Tiphaine

[231] *Ibidem*.
[232] *Ibidem*.
[233] *Ibid.,* p. 34.
[234] « Littérature et discontinu », in *EC, OCII*, p. 434.

Samoyault, on peut même le limiter à un seul essai : « Introduction à l'analyse structurale du récit ». Et même si l'on veut s'en tenir au propos de Barthes lui-même, étant donné qu'il considère *Sur Racine* comme une étape préstructuraliste, et qu'il prend l'année 1966 pour le moment de rupture, cette période ne peut pas dépasser cet intervalle de six ans. Et dans cette période même, ce désaccord sur la question de la nature humaine, fait du structuralisme de Barthes l'antipode de celui de Lévi-Strauss.

3.2.2. Structuraliste mais braudélien

Certes Barthes se réfère à Lévi-Strauss beaucoup plus qu'il ne renvoie à Durkheim ou à Braudel, mais une lecture attentive des articles qu'il a publié à propos de la sémiologie ou du structuralisme depuis 1957 jusqu'à ses prises de positions explicites en 1970, rend palpable la proximité de son « structuralisme » avec la pensée de ces deux savants.

Il faut distinguer trois acceptions du mot structuralisme chez Barthes, qui ont des durées de vie et des implications différentes : on peut parler de « l'idéologie », de « la méthode » et de « l'activité » structuraliste. La troisième, que Barthes définit dans un article de 1963, en la rapprochant de l'art, est une manière de décomposer le réel en fragments, puis de recomposer ces fragments dans un « simulacre » qui donnera à voir le monde autrement qu'il ne se donne immédiatement à l'observation. À cet égard, on pourra soutenir que Barthes poursuivra toujours, et même plus fortement, « l'activité structuraliste ». Tout le travail de la dernière période de sa vie ne peut-il pas être considéré comme une manière de décomposer les objets en fragments et de les recomposer en simulacre ? Or, celui-ci, comme l'explique Éric Marty, est « la mauvaise copie au sens de Platon, dans la mesure où il ne saisit que l'apparence de ce qu'il copie, parce que l'acte de copier est lui-même étranger à ce qu'il copie[235] ». Recomposer le réel en simulacre est alors, chez Barthes, assumer la distance qui sépare « l'acte de copier » de l'objet qu'il copie.

L' « idéologie » structuraliste est celle dénoncée dès la première page du *S/Z,* cette volonté de réduire tous les récits du monde à une structure qui les explique. Cette idéologie, pourtant, même dans les années où Barthes se revendique fermement du structuralisme, s'aperçoit difficilement chez lui. Même dans « L'introduction à l'analyse structurale des

[235] Éric Marty, « le "je" du sujet amoureux », in *Roland Barthes le mériter d'écrire,* Seuil, 2006, p. 252

récits » où il essaie précisément de penser méthodiquement les structures générales des récits, il ne peut s'empêcher d'indiquer à chaque pas les ruptures et les transformations historiques.

Les objets dont Barthes entreprend l'étude durant cette période – vêtement, mode, nourriture, rhétorique, discours de l'histoire, produits de la « culture de masse » – sont soit posés directement dans un cadre historique inspiré des différentes durées braudéliennes, soit observés dans une durée plus ou moins courte, qui est pourtant toujours pensée comme la suite d'une rupture historique. Barthes s'exprime à cet égard à plusieurs reprises. Dans un entretien sur le structuralisme de 1966 par exemple, il évoque l'ouvrage de Kroeber qui analyse le vêtement féminin en Occident depuis trois siècles. En faisant abstraction des détails, Kroeber met en évidence que les traits fondamentaux du vêtement féminin, « longueur et ampleur de la jupe, ampleur et profondeur du décolleté, hauteur de la taille », varient régulièrement tous les cinquante ans, en suivant un rythme précis. La mode féminine semble alors suivre sa propre logique ; aucun des bouleversements idéologiques, politiques ou religieux que l'Occident a connus pendant les trois derniers siècles n'ont eu d'impact considérable sur le vêtement féminin. De l'autre côté, Barthes évoque son propre travail, sur la mode masculine[236] qui semble être fixée, depuis le milieu du XIX^{e} siècle et directement en rapport avec l'idéologie de la bourgeoisie dominante. Une conclusion que l'on pourrait tirer de ces informations, mais qu'aucun des deux auteurs ne semble apercevoir, c'est que l'avènement de la bourgeoisie en soi n'a rien modifié du statut de la femme dans la société.

Barthes évoque en revanche un autre phénomène, qui lui paraît important : l'apparition d'une mode pour les « jeunes ». Voilà une nouvelle rupture dans la mode occidentale, puisque jusque-là, la mode ne faisait pas de distinction entre le vêtement des jeunes, et même des enfants, et ceux des adultes. Pour expliquer les résultats des analyses de Kroeber, Barthes s'appuie sur la logique historique des *Annales,* et notamment la longue durée braudélienne :

> Le vêtement – je ne parle pas de la mode – connaît trois durées, trois rythmes, trois histoires. Une des découvertes de la science historique contemporaine a été de constater que le temps historique ne peut être conçu comme linéaire et unique, parce que l'histoire est faite de plusieurs temps de durée différente qui se superposent. Il y a des événements absolument ponctuels ; il y a les *situations* qui durent plus longtemps, qu'on appelle conjonctures, il y a enfin les *structures* qui durent un temps plus long encore[237].

Barthes emploie très exactement le vocabulaire de Braudel : « conjoncture » pour les durées moyennes et « structures » pour les longues durées. Dans le premier appendice du *Système de*

[236] Voir « Le dandysme et la mode », (1962), *OCII*, pp. 27-32.
[237] « La mode et les sciences humaines », (1966), *OCII*, p. 889-890.

la mode, « Histoire et diachronie de la mode », Barthes précise cette référence. Il affirme que l'histoire ne peut intervenir dans la mode que dans la longue durée, les variations régulières de la mode relèvent de la diachronie, que Barthes définit comme « un procès à la fois temporel et anhistorique ». L'histoire en revanche, change le rythme de la mode, et Barthes ajoute en bas de page : « Le rythme est soumis à l'histoire, mais cette histoire est une histoire longue ; comme objet culturel, le vêtement appartient à la *longue durée* analysée par F. Braudel[238] ».

Dans « La Mode et les sciences humaines » Barthes continue son analyse en donnant des exemples de structures vestimentaires dans différentes aires culturelles, l'Orient, le Japon, le Mexique, montrant les structures dans leurs longues durées, et en expliquant qu'en fin de compte les variations annuelles de la mode importent peu, car « d'un point de vue historique, ces variations se résorbent dans des grands rythmes réguliers[239] ». Le rythme régulier des changements de la mode féminine peut donc aussi s'interrompre, et c'est précisément le « trouble du grand rythme » qui sera intéressant à étudier en rapport avec les bouleversements de « la civilisation actuelle[240] ». La mondialisation, par exemple, peut faire en sorte que la jupe reste courte.

Une telle manière d'être structuraliste, Braudel l'approuverait entièrement. Les « structures » de Barthes ne sont pas aussi étrangères à la pensée de l'historien que celles de Lévi-Strauss. Tout au contraire, elles reposent sur la temporalité variable des différentes durées. Barthes est parfaitement conscient de cette proximité, et même s'en revendique explicitement en 1970 lorsque dans une interview le journaliste lui demande d'expliquer comment une civilisation peut sortir de l'histoire :

> Mais non, nous ne sommes pas hors de l'histoire. Il faut préciser. Ce qui est en mouvement depuis cinq ans –et c'était *absolument* nécessaire, c'était vraiment une œuvre de salubrité parce qu'on étouffait, moi en tout cas je suis d'une génération qui étouffait là-dedans –, ce qui est en mouvement, c'est une tentative pour théoriser un pluralisme historique ; on avait jusque-là une histoire purement linéaire, purement déterministe, une histoire moniste en quelque sorte et le structuralisme a aidé à cette prise de conscience du pluralisme historique. On n'essaye pas de sortir de l'histoire, on essaye de la compliquer, au contraire. Il y a, comme les savants disent, une complexisation, et c'est plutôt bon. C'est dans ce sens que Sollers a pu parler d' « histoire monumentale » : un fonds historique qui n'a pas la même longueur d'onde, si l'on peut dire, que d'autres histoires qui lui sont intérieures. Je dirai que ce qui paraît assez révolutionnaire théoriquement, en

[238] *SM*, *OCII*, p. 1196.
[239] « La mode et les sciences humaines », (1966), *OCII.* P. 890
[240] Barthes voyait cette idée déjà chez Michelet, en 1951, il écrit : « Michelet a toujours décrit les terminaisons comme des moments historiques privilégiés » (« Michelet, l'Histoire et la Mort », *OCI*, p. 109). Braudel suggère également à Lévi-Strauss, qui se place exclusivement dans la très longue durée, que ce sont les moments de rupture entre les longues périodes qui sont les plus intéressantes à étudier.

> tout cas qui est souvent contesté, qui rencontre des résistances, pourtant sur le plan de la science historique cela a déjà été postulé par des historiens comme Febvre ou comme Braudel : la coexistence de structures dont la « longueur d'onde » est différente[241].

Le structuralisme pour Barthes n'est pas une sortie de l'histoire, il n'est pas non plus, comme le pense Lévi-Strauss dans un rapport de complémentarité avec la discipline historique. Barthes inscrit le structuralisme pleinement dans l'histoire, à condition qu'elle soit comprise à la manière de Braudel. La structure aide à comprendre la continuité, et à concevoir des phénomènes qui restent intacts dans la profondeur, malgré les bouleversements des apparences. L'erreur de l'historiographie marxiste, Lucien Febvre l'avait déjà démontré, consistait à penser qu'il fallait toujours ramener les changements des superstructures aux mutations des infrastructures et expliquer les premiers par les deuxièmes. Il faut suivre les changements au niveau conjoncturel en situant les conjonctures dans les structures et penser la structure en termes de rupture.

L'analyse par Barthes de la mode masculine, dans « Le dandysme et la mode » nous donne un bon exemple de cette démarche. L'idéologie bourgeoise impose l'uniformité et la sobriété du vêtement masculin, sans bouleverser réellement la différence des classes. Les résultats se produisent en plusieurs étapes : l'homme « distingué » cherche à compenser l'uniformité de l'ensemble par le raffinement des détails. Il produit ainsi des signes qu'il envoie uniquement à ses « semblables ». Le dandy accentue à l'extrême en tirant le vers l'individualité, il ne « donne à lire son vêtement qu'à lui-même ». L'industrialisation du vêtement et l'apparition de la Mode, « tue » le dandysme, mais n'efface pas, bien évidemment, la distinction.

Le travail sémiologique de Barthes à cette période est donc marqué par deux tendances parallèles : des essais où l'accent est mis sur les moments de rupture historique, parfois dans le passé, mais aussi et très souvent dans le présent, et des articles concentrés, pour ainsi dire, sur le synchronique, et où à première vue l'histoire est absente. Barthes éclaire ce deuxième cas, dans les *Éléments de sémiologie,* comme un « choix opératoire » et donc « arbitraire ». Pourquoi ce choix ? Précisément parce que l'on ne peut « préjuger du rythme de changement des systèmes ». Au lieu d'être un éloignement de l'histoire, ces choix en constituent, d'un point de vue sémiologique, le premier pas de la recherche, puisque « le but peut-être essentiel de la recherche sémiologique (c'est-à-dire ce qui sera trouvé en dernier lieu) est précisément de

[241]« Sur la théorie », Entretien, (1970), *OCIII*, p. 695.

découvrir le temps propre des systèmes, l'histoire des formes [242] ». Nous pouvons comprendre l'agacement de Barthes, lorsqu'on lui demande si sa démarche ne mène pas vers un formalisme où « l'histoire de nouveau viendra à disparaître » ? Sa réponse à ce propos dans un entretien sur le *Système de la mode,* est très éclairante : « C'est un entêtement singulier de décréter inlassablement que le formalisme est congénitalement antipathique à l'histoire. Pour moi, j'ai toujours cherché à énoncer la *responsabilité historique des formes*[243] ».

Dans son article de 1963, « L'activité structuraliste », Barthes avait répondu aux objections que le marxisme adressait au structuralisme. Après avoir expliqué que la « principale résistance » au structuralisme est « d'origine marxiste » et qu'elle se joue « autour de la notion d'histoire[244] », Barthes essaie de clarifier la situation : non le structuralisme « ne retire pas au monde l'histoire », il y ajoute seulement une autre dimension. Le structuralisme selon Barthes lie à l'histoire « non seulement des contenus […] mais aussi des formes, non seulement le matériel, mais aussi l'intelligible, non seulement l'idéologique, mais aussi l'esthétique[245] ».

L'éloignement avec Lévi-Strauss devient de plus en plus clair : Barthes ne pense pas la dimension synchronique comme un complément de la diachronie, mais comme un mode opératoire d'une certaine démarche historique qui reconstitue d'abord les systèmes synchroniquement, pour pouvoir comprendre la temporalité propre de chaque système. Autrement-dit au lieu de suivre le temps historique des structures, leurs mutations et modifications, leurs ruptures et disparitions, Barthes propose une historiographie qui part du présent vers le passé, comprenant d'abord les systèmes dans lesquels nous nous trouvons aujourd'hui. L'avantage de cette démarche est clair : en remontant du présent vers le passé, le moment de rupture pourra se montrer plus nettement pour chaque structure.

Les articles de Barthes à cette période présentent souvent deux caractéristiques : le tâtonnement d'une science qui cherche son objet et sa méthode, la forme projet/programme pour cette même science ou les sciences voisines. Les formules comme « ce travail est encore à faire », « la sémiologie doit s'en occuper », « cela sera sans doute une démarche importante » abondent dans ses écrits. Parallèlement à ses propres recherches, Barthes ne cesse jamais d'imaginer d'autres pistes possibles ou nécessaires pour le développement de la sémiologie.

[242] *ES*, *OCII*, p. 701.
[243] « Sur le *Système de la Mode* et "L'analyse structurale des récits" », entretien (1967), *OCII*, p. 1296. C'est nous qui soulignons.
[244] « L'Activité structuralist », (1963), in *EC, OCII*, p. 466.
[245] *Ibid.,* p. 472

Cette manière d'écrire l'histoire des systèmes peut être considérée comme un de ces grands projets que Barthes n'a jamais véritablement mené à bien, mais qu'il a fortement fantasmés.

Au même moment, dans le domaine de la sémiologie « pratiquée », une idée nouvelle de travail se met en place, qui accompagne Barthes dans son enseignement à la VI^e^ section et dans une partie des publications de cette période : il s'agit de comprendre sémiologiquement la rupture que l'avènement de la bourgeoisie produit dans certains systèmes, pourtant très différents les uns des autres. C'est au niveau de la signification et donc de l'idéologie que les changements radicaux dans des domaines très éloignés, comme la littérature et le vêtement, peuvent se rapprocher. Donc, pour les comprendre sémiologiquement il faut d'abord les situer historiquement afin que le sens apparaisse à travers la rupture. Ces ruptures ont lieu souvent au niveau conjoncturel et laissent parallèlement apparaître ce qui reste intact au niveau structural.

De multiples mouvements, temporellement différents agissent donc ensemble dans ces systèmes que nous avons appelé « structure ». Multiples sont également les structures au niveau social, chacune ayant de nouveau sa propre temporalité. Les moments que Barthes aime à nommer « ruptures dans notre civilisation », sont alors des moments où une structure connaît un bouleversement radical, sans que ce bouleversement change nécessairement la situation d'autres structures (nous en avons vu un exemple avec la mode féminine). Alors comment décider des phénomènes que l'on peut assigner à une rupture structurale ? Épistémologiquement, la question est d'une extrême importance. Nous l'avons vu, la logique structurale n'accepte pas le rapport nécessairement causal entre les bouleversements de l'infrastructure et ceux de la superstructure. Aucune structure ne peut donc prétendre à la prééminence dans la chaîne causale. En réalité, le structuralisme, celui de Barthes du moins, n'admet pas qu'une origine extérieure au système puisse en changer les éléments. Barthes donne l'exemple des cheveux longs dans la mode masculine : dire que cette mode vient des Beatles ne l'explique point, car c'est à la fois vrai et faux. « Si les cheveux sont devenus longs, c'est parce qu'ils étaient courts auparavant[246] ».

Faut-il alors soutenir qu'il n'y a aucun rapport démontrable entre des systèmes qui occupent en même temps l'espace social ? Une telle position n'est pas seulement inexacte, elle prive aussi le structuralisme de tout intérêt. Pourquoi étudier les structures s'il n'y a aucun rapport entre elles ? Ce rapport existe et peut être démontré, seulement il doit être observé tout autrement. Si les structures se situent au niveau du symbolique, c'est dans la signification qu'il

[246]« La Mode et les sciences humaines », *OCII*, p. 891.

faut chercher leurs proximités *au moment de la rupture.* Il ne s'agit donc ni d'observer simultanément les changements d'objets qui sont proches au niveau réel, (la mode féminine et masculine par exemple), ni ceux qui dérivent d'une seule et même origine, mais de trouver des systèmes dont l'apparition, la disparition ou la mutation ont la même signification à un moment de « rupture dans la civilisation ».

Ce structuralisme est donc purement historique ; de surcroît il pourrait apporter une grande aide au savoir historique : la question de la signification, telle qu'elle est posée par le structuralisme, est étrangère au travail de Braudel et de ses disciples. En ce qui concerne la signification historico-sociale, les compte rendus des enseignements de Barthes à la VI[e] section sont des documents particulièrement précieux : étant obligé de résumer l'objectif de son enseignement en quelques lignes, Barthes nous laisse voir clairement sa manière d'envisager la sémiologie.

Les deux premières années (1962-1963 et 1963-1964) sont présentées comme une introduction à la sémiologie. Barthes a tenu à exposer d'abord « la méthode d'analyse des représentations collectives » qu'il voulait ensuite utiliser. Deux axes fondamentaux sont désignés pour le séminaire : d'un côté situer la sémiologie dans « le contexte actuel des sciences humaines », c'est-à-dire évoquer le rapport qu'elle est « appelée à entretenir avec la psychologie, la sociologie, l'histoire, l'économie, l'anthropologie et la logique[247] », et de l'autre, définir les concepts clefs de cette science naissante. Pendant la deuxième année, un travail collectif que Barthes décrit dans le compte rendu montre clairement la méthode imaginée pour la sémiologie : il porte sur la nourriture, et les auditeurs qui y participent sont censés réunir des informations « d'ordre psychologique, ethnologique, sociologique ou historique, sur l'alimentation[248] » avant d'entamer une recherche sur la signification de la nourriture contemporaine. La distinction entre la sociologie et l'ethnologie est d'autant plus importante que l'enquête ne concerne que le domaine français. L'ensemble des articles que Barthes a publiés à propos de la mode témoigne d'une démarche identique où les études historique, sociologique ou psychologique viennent compléter l'analyse sémiologique.

L'enseignement des deux années suivantes, *Recherches sur la rhétorique,* témoigne bien de la place de la longue durée dans la sémiologie de Barthes. D'abord la rhétorique est définie comme un système qui a régné pendant plus de 2500 ans sur d'autres systèmes, « traversant

[247]« Inventaire des systèmes contemporains de signification : systèmes d'objets (vêtement, nourriture, logement) », compte rendu du séminaire à l'EPHE, (1963), *OCII*, p. 253.
[248]*Ibid*., p. 614.

sans s'affaiblir des régimes, des civilisations, des religions moins durables que lui[249] ». Une rupture se produit au milieu du XIX[e] siècle où la rhétorique disparaît. Ici intervient le travail structural : Barthes distingue la rhétorique-objet (celle qui s'applique dans le texte) de la méta-rhétorique (le discours rhétoricien sur la rhétorique) pour montrer que seule la deuxième disparaît dans cette rupture, et poser ainsi la question essentielle de son séminaire : « pourquoi la méta-rhétorique a-t-elle disparu au XIX[e] siècle alors que la rhétorique-objet continue – et pour cause – à informer les discours et les œuvres ? Par quoi cette méta-rhétorique est-elle aujourd'hui remplacée ?[250] ».

En fin de compte, la méthode structurale intervient pour élucider une question historique. Barthes partage de nouveau son enseignement en deux parties. La première porte un regard sur la rhétorique dans une perspective « diachronique ». Barthes distingue sept « synchronies successives ». Dans la deuxième partie, se positionnant dans la longue durée, Barthes essaie de décrire le « système unique de la rhétorique ».

Si Barthes considère l'année 1966 comme un point de rupture dans sa pensée, en ce qui concerne ce grand projet sémiologique, la continuité n'en est pas moins apparente : la *Recherche sur le discours de l'Histoire,* est la suite logique de celle sur la rhétorique. Il a d'abord fallu accentuer une différence constitutive entre la méthode linguistique et la sémiologie : pour la linguistique la phrase constitue l'unité ultime de l'analyse, alors que la sémiologie doit prendre en charge précisément l'étude de « l'ensemble des énoncés supérieurs à la phrase, ou discours ». C'est l'ancienne rhétorique qui s'occupait jadis de cette tâche, mais il semble qu'aucune discipline n'ait pris le relai après sa disparition. Ce que Barthes appelle « linguistique du discours », cette analyse sémiologique qui prend pour unité des éléments qui dépassent la phrase et peuvent atteindre le discours même, entreprend donc une recherche sur le discours de l'histoire.

Deux questions peuvent se poser : selon quelle logique la sémiologie s'autorise-t-elle à analyser le discours des autres sciences ? Que peut apprendre l'histoire, plus qu'une autre discipline, à la sémiologie ? Pourquoi choisir l'analyse du discours de l'histoire ?

Barthes répond à la première question dans les *Éléments de sémiologie.* Il postule que selon le principe empirique de Hjelmslev, on peut considérer les sciences humaines comme des langages « cohérents, exhaustifs et simples ». Chaque nouvelle science sera ainsi un méta-

[249] *Ibid*., p. 747.
[250] *Ibid*., pp. 747-748.

langage qui porte sur le méta-langage qui la précède « tout en visant le réel-objet qui est au fond de ces "descriptions"[251] ». La sémiologie, en tant que branche des sciences du langage, peut naturellement trouver sa place dans l'analyse de ces méta-langages qui la précède. Or l'histoire présente, à cet égard, une particularité : elle dispose du langage le moins « particulier » parmi les sciences humaines. Contrairement à la linguistique ou la psychanalyse qui ont constitué un vocabulaire exhaustif, le discours de l'histoire contient peu d'éléments qui le distinguent d'une écriture non-scientifique telle que le roman par exemple.

Mais l'intérêt de l'historiographie pour la sémiologie ne réside pas seulement dans le l'absence de spécificité de son langage. Si nous nous rappelons du projet d'enseignement de Barthes à la VI[e] section, ainsi que des cours de sa première année, nous voyons que les représentations collectives sont des objets de prédilection de la sémiologie qu'il envisage. Or, l'histoire a une place centrale dans les représentations collectives. C'est sur elle que se fonde l'identité nationale des individus, leurs rapports à leur pays et ses valeurs, c'est elle qui définit une bonne partie de notre compréhension de la temporalité. S'inspirant de l'histoire des mentalités, Barthes prend l'histoire comme un élément constitutif de la mentalité de chaque époque.

L'article publié à la suite de ce séminaire (« Le discours de l'histoire » [1967]) repose sur de nombreux sous-entendus. Dans cet article, qui a été et continue à être une grande source de malentendus, l'analyse de Barthes s'éloigne considérablement du lieu où on pouvait l'attendre. Premier déplacement : il discute du discours de savoir d'un point de vue non pas épistémologique mais sémiologique. Barthes ne s'interroge point sur les conditions de vérités du texte historique, mais fait une analyse *immanente* de ce discours pour comprendre sa manière de désigner la réalité. Le second déplacement est encore plus important : Barthes n'analyse pas le discours du point de vue du savant, capable de vérifier ou de réfuter l'argument de ses collègues, mais il le voit reflété par la culture de masse, là où la question de la croyance, comme l'avait montré Durkheim, est indépendante de la démonstration scientifique, même la croyance en la science.

La démarche historique montre trois étapes, qui ne se partagent pas l'espace de l'article à parts égales, mais qui ont en réalité la même importance. Barthes trace une image négative de l'écriture « positiviste » de l'histoire en la comparant avec l'écriture historique qui la précède depuis Hérodote. Nous voyons comment l'Histoire a créé son écriture « objective » avec le

[251] *ES, OCII*, p. 697.

positivisme. C'est en mettant à jour les autres idéologies qui ont dominé l'historiographie que l'on peut constater que le « naturel » de l'écriture objective est aussi une construction. Chez Hérodote par exemple, « la disponibilité du monde des hommes sous la loi des dieux[252] » se manifeste textuellement par l'imperfection de la structure narrative ; ce qui sera remplacé plus tard par une cohérence attribuée à Dieu ou à la Nature. Les leçons tirées de l'histoire chez Machiavel ou Bossuet, qui font du texte historique une composition consciente de celui qui l'écrit et qui ne prétend pas seulement « représenter la réalité qui fut » mais l'organiser dans le but de donner à ses contemporains des exemples pour apprendre de ce passé, s'effacent elles aussi en faveur d'une histoire qui prétend représenter le passé tel quel. Enfin, la subjectivité même de l'historien, qui se manifeste dans le romantisme de Michelet va disparaître pour laisser sa place à ce sujet innomé de l'écriture scientifique que Lacan appelle « la vérité ».

Une autre rupture dans l'historiographie se produit avec l'école des Annales, que Barthes évoque rapidement à la fin de son article : « la science historique actuelle », en cherchant les « structures » plutôt que la chronologie, produit une véritable révolution idéologique dans le discours de l'histoire.

Le signifié ultime du discours de l'histoire est le « réel », mais tout le problème réside dans la manière dont l'écriture historique signifie celui-ci. L'écriture objective, comme toute écriture « à prétention réaliste » confond le signifié et le référent, fait comme s'il n'était qu'une seule et même chose, s'appuie sur l'autorité de « c'est arrivé » et devient un discours « performatif truqué » dans lequel le constatif est en réalité « le signifiant de l'acte de parole comme acte d'autorité ». Dans ce sens Barthes peut parler de « l'effet de réel » dans l'histoire de la même manière que dans le roman. Bien évidement il ne s'agit pas de l'histoire en général, mais seulement de l'histoire « positiviste » ou « événementielle ». Mais pourquoi attaquer cette histoire à un moment où elle semble avoir déjà perdu du terrain devant l'historiographie avant-garde ? Parce qu'elle continuait, et continue encore d'ailleurs, à régner sur l'imaginaire public. C'est au niveau de la signification que le roman réaliste, la photographie (notamment des journaux), l'article de presse, et la disparition de la méta-rhétorique se rejoignent. Ils partent de la même idéologie, qui consiste à imaginer que le réel peut parler directement et sans intermédiaire, et en arrivant à s'appuyer sur cette prétendue réalité, transforme la culture en nature et présente les valeurs de la bourgeoisie comme naturelles et donc universelles.

[252] *SM, OCII*, p. 1259.

Nous voyons comment ce projet sémiologique se pense comme une « ethnologie de la modernité » ou une « anthropologie historique » : la première tâche de ladite ethnologie pour Barthes c'est précisément de renverser cette opération et de rendre à la culture ce que l'idéologie dominante attribue à la nature. Nous retrouvons dans ce débat l'idée de la socio-logique ; un mot y renvoie souvent dans les textes de Barthes à cette époque : « l'intelligible ». En insistant sur l'intelligible, Barthes soumet la compréhension du réel au social. Étant donné que chaque société catégorise le monde à sa manière et que cette catégorisation est la base même du savoir, la compréhension du réel, ce qui devient l'intelligible pour chaque société, dépend d'abord de l'ordre social. Il s'agit, bien évidemment, de la même idée que celle que Foucault théorise dans *Les mots et les choses* sous le nom d'*épistémé*. Barthes a parfaitement raison de penser, et il le pense bien avant *les Mots et les choses*, que Foucault appartient « pleinement à ce courant de l'ethnologie de la modernité[253] », car il pose à l'histoire de l'Occident la question de la catégorisation et de l'intelligible, que l'anthropologie posait aux autres peuples.

Ce croisement permanent avec le social et l'idéologique montre rapidement l'impasse de la méthode structuraliste. L'analyse *immanente* que Barthes essaie de faire des différents discours, malgré ses nombreux avantages, a le défaut de ne jamais pouvoir rester immanente. En effet la linguistique a pu résoudre ce problème en partant de la phonologie, qui peut étudier son objet comme un système indépendant, sans se heurter à aucune contradiction. En isolant le sens dans une branche bien déterminée, la sémantique, la linguistique a pu se libérer plus ou moins facilement du rapport nécessaire qui lie ses éléments à d'autres systèmes. La sémantique de son côté, en cernant la connotation dans un cadre restreint protège son objet de tout croisement avec le social. Or, la sémiologie de Barthes ne peut aller dans cette direction. D'abord les unités linguistiques plus grandes que la phrase, dont la sémiologie fait un de ses objets principaux, ne peuvent se constituer en unité que par le sens. Si l'unité se définit en fonction de la signification, étant donné la logique de la connotation dont Barthes ne peut faire abstraction d'un côté et le croisement des structures au niveau de l'ultime signification du discours avec l'idéologie de l'autre, la dimension symbolique tend toujours vers l'imaginaire et l'analyse immanente du discours devient impossible.

L'aporie méthodologique relève encore une fois de la fameuse question de la nature humaine : l'analyse véritablement immanente d'un discours selon la méthode structurale ne peut conduire que vers l'établissement de lois générales qui gouvernent universellement les

[253]« De part et d'autre », (1961), repris in *EC, OCII*, p. 423.

produits humains et qui donc, en dernière analyse ressortissent à la nature humaine. Il est donc logique que Lévi-Strauss poursuive sa recherche dans cette direction. Pour Barthes, cependant, qui veut poser la structure dans le temps, l'immanence, qu'il essaie sincèrement de trouver dans son analyse du discours de l'histoire, du système de la mode, ou des récits, constitue toujours une étiquette qui ne convient au texte que l'espace de quelques lignes. Cette impasse, à proprement parler, résulte directement du changement que Barthes avait produit tacitement dans la pensée de Lévi-Strauss concernant la question de l'intellect. En réalité, la méthode immanente et comparatiste du structuralisme ne peut être utile que si nous acceptons que la catégorisation du monde relève des données immédiates de l'intellect. Dans ce cas, cette méthode a l'avantage de faire abstraction des détails, de trouver ainsi de grandes structures qui se reproduisent universellement, et de dessiner ainsi la structure « originelle » qui dérive directement de l'intellect pur. Or, si au contraire nous considérons comme Barthes que l'intellect lui-même n'est qu'un reflet du social, alors seules les différences entre les structures peuvent nous intéresser et la méthode d'analyse immanente paraît exactement le contraire de ce qui convient à notre recherche.

Par ailleurs Barthes ne nie jamais l'importance des représentations collectives pour la sémiologie. Si le projet sémiologique consiste à traiter les représentations collectives comme des signes, en retour le signe est toujours tiré vers l'imaginaire social. L'abandon du titre de structuraliste, auquel Barthes dit depuis 1970 préférer celui de sémiologue, indique sa prise de conscience de l'impossibilité de cette méthode, pour la voie dans laquelle il voulait mener sa recherche. Cet éloignement du structuralisme rapproche Barthes encore davantage des méthodes et des objets de l'histoire des mentalités.

Les prises de positions de Barthes à propos de l'analyse structurale, à plusieurs occasions pendant l'année 1968, sont très éclairantes. Dans l'entretien avec Pierre Daix, « Structuralisme et sémiologie », où Barthes dit vouloir profiter de Mai 68 pour « faire du passé », il esquisse rapidement le chemin traversé par la sémiologie. Barthes distingue, *grosso modo* quatre étapes dans son cheminement : une sémiologie avant la lettre, *Le Degré zéro de l'écriture* par exemple, une influence saussurienne, puis l'influence de Lévi-Strauss qui mène vers un éloignement de l'histoire, non pour la « contester » mais la « congédier provisoirement », parce qu'elle était devenue, pour les intellectuels un surmoi vide. (Il est clair que c'est le sens sartrien de l'histoire qui est visé). Mais ce qui constitue une quatrième étape pour la sémiologie, lorsqu'elle entreprend de ne plus se revendiquer des avancées d'autres sciences, était marquée par une

tendance à se rapprocher « d'une pensée, d'une théorie de l'histoire[254] ». Cette proximité avec l'histoire permet à la sémiologie, de reprendre un sens politique qu'elle avait quelque peu mis entre parenthèse lors des tentatives purement structuralistes. La sémiologie retrouve « une certaine pulsion éthique, un pouvoir de parti pris, dans la mesure où elle propose des moyens de plus en plus concrets d'analyser les aliénations du sens[255] ».

Barthes attribue souvent ces changements à des causes extérieures, les événements politiques, les influences (Kristeva, Sollers, Derrida, le Saussure des anagrammes), bien qu'il dise ne pas croire aux influences. Effectivement si les « influences » interviennent à ce moment, c'est la nécessité de la logique interne de la sémiologie, apercevant les impasses auxquelles elle se heurte, qui les encourage et les justifie. La première séance du séminaire sur *Sarrasine* de Balzac l'explique.

En premier lieu par le changement même de l'intitulé et du sujet annoncé du séminaire : « Recherches sémiologiques : analyse d'ouvrages récents, compte rendu et discussion de travaux en cours ». Les ouvrages récents ont été remplacés par un seul ouvrage, et datant du XIX^{e} siècle : la méthode comparatiste des structuralistes est d'emblée congédiée et pour cause. Barthes accuse la recherche structuraliste de ne s'intéresser qu'aux macrostructures, à « un texte déjà amené à son état de contenu (littérature orale, mythologique)[256] ». Mais la sémiologie a l'ambition de traiter de toutes les unités de sens, donc aussi les unités « minimales ». La méthode structuraliste ne lui convient plus, et Barthes proteste : « mais le trait, la pointe du trait ? En un mot : l'unité minimale ? le tissu des unités minimales ? le : *tout est-il signifiant ?* et *jusqu'où* ?[257] ».

Le structuralisme est indifférent à l'omnisignification: « l'idée de structure, même au sens moderne, structuraliste, renvoie à des relations d'éléments formant lignes, axes, réseaux ou arbres, sur un fond, un interstitiel, ou un " foisonnement " (Lévi-Strauss) insignifiant[258] ». Le vrai problème relève de la question de l'immanence de l'analyse. Comme nous le voyons par exemple dans le *Système de la Mode*, lorsqu'il est considéré de manière immanente, le discours de la mode ne conserve qu'un minimum de signification. Barthes distingue d'abord deux signifiés : la mode et le monde : tout le discours de la mode écrite signifie la mode, et renvoie

[254] « Structuralisme et sémiologie » (1968), *OCIII*, p. 78.
[255] *Ibidem.*
[256] *Sarrasine de Balzac*, p. 61.
[257] *Ibidem*.
[258] *Ibidem*.

également au monde ; mais déjà au niveau du monde, ce n'est plus à l'intérieur du discours de la mode que les énoncés signifient, c'est en rapport avec l'idéologie, les représentations collectives, l'histoire. L'analyse immanente reste donc incroyablement pauvre, elle ne peut que ramener tout le discours à une seule signification, et cette signification, n'a aucun intérêt si on ne la situe pas dans un cadre historico-social. Qu'ajoutons-nous au savoir humain en soutenant que tout le discours de la mode signifie la mode ? Tout l'intérêt de cette analyse ne réside-t-il pas dans sa volonté de comprendre historiquement la production de ce discours et d'examiner socialement son fonctionnement ?

Barthes est bien conscient de ce problème, d'où son malaise. D'une part, ce livre (*le Système de la mode*) a été accompagné d'un appendice et de plusieurs articles publiés à la même période, esquissant l'histoire de la mode. D'autre part, les fuites sont nombreuses dans le livre lui-même, Barthes pouvant difficilement se limiter à cette analyse immanente, d'autant plus que ce n'est pas, à proprement parler, le but de sa recherche. Il considère « la description du vêtement de Mode » comme un « fait social », qui constitue un élément « incontestable de la culture de masse ». Cette recherche pourra avoir deux ambitions: comme une partie d'une science avenir, la sociologie du vêtement, elle prépare le terrain, construit l'inventaire dont cette science aura besoin. Mais l'intention de la sémiologie elle-même est tout à fait différente, étant donné que son objet n'est pas le même. La sémiologie ne se tourne jamais vers le vêtement réel et les problèmes de sa fonction ou sa consommation, elle part de l'imaginaire et arrive à l'imaginaire, d'où sont affinité avec la socio-logique postulée par Durkheim : elle analyse la projection de l'imaginaire social sur le monde. Ce n'est ainsi que dans le cadre de deux (ou plusieurs) sciences parallèles rêvées et fantasmées par Barthes que cet effort devient compréhensible : une histoire de la mode, une sociologie de la mode, et, en ce qui concerne la sémiologie, une deuxième étape dans laquelle on analyse, à partir des données récoltées par l'analyse immanente, la dimension connotative qui relève de l'idéologique : « face aux méta-langages, les connotations imprègnent les langages largement sociaux, dans lesquels un premier message ou message littéral sert de support à un second, d'ordre en général affectif ou idéologique[259] ». Le livre de Barthes ne s'occupe que de la première étape, il explique que les « phénomènes de connotations », malgré leur grande importance, sont encore méconnus. D'ailleurs, lorsqu'en prenant l'exemple du code routier, Barthes théorise l'analyse immanente fondée uniquement sur la différence et la relation des trois couleurs du feu, il se sent obligé d'ajouter en note de bas de page que cette situation est utopique : « en tant qu'individu

[259] *SM*, *OCII*, p. 929.

culturalisé, même sans langage, je ne puis avoir du "rouge" qu'une idée mythique[260] ». Cette situation utopique, c'est la fameuse abstraction scientifique, inévitable pour fonder une science ; or, c'est précisément cette abstraction qui gêne Barthes.

Même en pratiquant l'analyse immanente, Barthes ne cherche pas de lois universelles : un chapitre du *Système de la Mode*, « Réserve de Mode et réserve d'histoire » l'explique : les associations possibles, interdites et même exclues de vêtements, sont des faits de civilisation et en conséquence soumises à l'histoire. L'interdit renvoie au *démodé,* il constitue donc ce que Barthes appelle la « réserve de la mode ». Mais il y a aussi l'impossible ou l'exclu, qui relève, non pas de la mode, mais des tabous sociaux, il crée la réserve d'histoire : « la structure du vêtement […] a une consistance diachronique ; elle oppose l'actualité (la Mode) à une diachronie relativement courte (la réserve de Mode) et laisse hors du système la longue durée[261] ».

En ce qui concerne la signification, dans le texte même du *Système de la Mode,* Barthes distingue les règles internes du système et les lieux d'intervention de l'histoire. La possibilité ou l'impossibilité de la liaison entre un genre et ses variants, par exemple, dépend du monde, « c'est-à-dire en définitive de l'histoire[262] ». Ce paradigme, que Barthes appelle « syntagmatique » est le lieu où l'histoire intervient dans la signification. En s'appuyant sur une idée de Benveniste qui, en corrigeant Saussure, explique que le signe n'est pas arbitraire mais immotivé, Barthes démontre que « le monde », « le réel », « l'histoire » ne peuvent intervenir directement sur le signe mais sur les liaisons entre les signes. Le sens du signe ne se modifie que lorsque son « entour » est changé, autrement dit, l'histoire investie le système signifiant en changeant « les relations syntagmatiques » entre les signes.

Par le biais de cette distinction entre l'ordre systémique et l'ordre syntagmatique, Barthes peut expliquer l'un des contrastes apparents du système de la mode : tout en réclamant inlassablement la nouveauté et le changement, la mode ne heurte jamais les valeurs établies ou le conservatisme social, elle passe simplement d'un paradigme à l'autre, cette opération s'effectue sur un plan systémique. La mode évite toute nouvelle association, car « modifier le

[260] *Ibid.*, p. 932.
[261] *Ibid.*, p. 1077
[262] *Ibid.*, p. 1078

rendement syntagmatique », « c'est fatalement en appeler à des instances culturelles et historiques[263] ».

À travers ces exemples, nous pouvons voir le rêve scientifique de Barthes : il pense que son époque vit « un glissement épistémologique », il ne s'agit plus « d'une problématique des déterminismes » mais d'une « problématique des sens ». Les sciences sociales, ou ce que Barthes appelle les sociologies « des motivations, des symboles ou des communications », sont « appelées » selon lui, à collaborer avec la sémiologie. Il ne revendique pas une place pilote pour sa science, mais il fantasme une grande collaboration, dans laquelle différentes sciences sociales participent à l'enquête des sens, utilisant les instruments empruntés à la linguistique, et prenant l'histoire pour cadre ou point d'aboutissement de leurs recherches : « Ainsi, en accédant au signifié rhétorique, l'analyste touche au terme de sa tâche ; mais ce terme est le moment même où il rejoint le monde historique, et, dans ce monde, la place objective qu'il y occupe lui-même[264] ».

Ce rêve s'est nourri, très clairement, dans le cadre des préoccupations de la VI^e^ section, c'est peut-être l'importance même de cette idée qui persuade Barthes d'y jouer un rôle « d'administrateur », à la surprise de Jacques Le Goff. Quoi qu'il en soit, c'est vers ce rêve que se dirigent ses activités au moment où il accepte le rôle du secrétaire du bureau.

3.3. Vers l'École des Hautes études en sciences sociales

En 1972, après plusieurs tentatives pour renouveler son mandat à la présidence de la VI^e^ section, Fernand Braudel se trouve obligé de s'incliner devant les règlements administratifs : il part à la retraite, en gardant néanmoins la présidence de la Fondation de la Maison des sciences de l'homme. Son successeur, Jacques Le Goff, avait alors tout son soutien, ainsi que celui de la majorité absolue de ses collègues : il fut élu avec 86 voix sur 90 votants. Pour remplacer Morazé et Roncayolo au secrétariat de la section, le nouveau président soumit à l'approbation de l'assemblé ses deux candidats : MM Barbut et Barthes. Les deux nouveaux secrétaires furent

[263] *Ibid.*, p. 1082. Dans notre société contemporaine où le néo-libéralisme appelle sans cesse à la nouveauté, au changement et au progrès, et que la gauche se sent en difficulté pour se positionner par rapport à ce « progressisme » de la droite, la distinction barthésienne pourra être un instrument précieux pour analyser la condition politique de la société.
[264] *Ibid.,* p. 1132.

aussi facilement élus : 80 voix sur 85 votants. « C'était une idée audacieuse », confie Jacques Le Goff à Marc Heurgon, à propos de la présence de Barthes au bureau : « car cet intellectuel en rogne qui avait séduit Braudel restait à la fois en marge et au-dessus de nous ». Pour Le Goff semble-t-il, au moins au départ, la présence de Barthes eut plutôt une importance symbolique : « bien que tous les membres du bureau dussent participer également à l'élaboration de la politique scientifique de l'école, je souhaitais la présence d'une tête pensante plus spécialement chargée de préparer cette politique et de *rendre évident que le bureau était un centre de production d'idées*[265] ».

Il choisit Roland Barthes pour ce rôle, par admiration, mais sans vraiment y croire : « j'étais persuadé que quelqu'un qui avait une telle réputation, qui écrivait beaucoup, qu'on donnait comme probable futur professeur au Collège de France, qui était très souvent invité à l'étranger, allait me dire non. Ce n'est pas ce qui s'est passé[266] ». Mais Barthes refusait d'être un simple étendard pour l'école, il souhaitait participer réellement à sa direction. Il refusa donc la proposition de Le Goff d'être déchargé des tâches administratives, et s'investit pendant trois ans dans les responsabilités bureaucratiques du secrétariat du bureau de la VI[e] section :

> Le bureau se réunissait tous les vendredis matin, et nous avions à traiter beaucoup de problèmes de caractère administratif. Barthes participait à la discussion puis un moment arrivait où, de lui-même, il branchait la conversation sur des problèmes intellectuels. Son intelligence fonctionnait avec une très grande simplicité et une grande clarté […] Nous étions tous suspendus à ses lèvres, encore qu'il ne cherchait jamais à nous épater et qu'il engageait en même temps un vrai dialogue avec nous[267].

En 1982 Jacques Le Goff apporte son témoignage sur la présence de Barthes au bureau de la section, dans un numéro de *Communications,* consacré à Roland Barthes. Le Goff voit en Roland Barthes un parfait produit de l'École, l'image de ce qu'elle désirerait être. Même l'aspect provocateur de certains écrits de Barthes lui paraît estimable, car il montrait que « notre École était toujours dérangeante des habitudes et des ronrons béats[268] ». Le Goff voit très clairement l'idée épistémologique de Barthes, et la position qu'il cherche pour la sémiologie dans le rêve, toujours non réalisé, de l'interdisciplinarité. La sémiologie serait « l'infrastructure des sciences humaines » – Le Goff renvoie à Julia Kristeva – et le sémiologue, selon ce qu'il déduit de sa lecture des *Mythologies,* renforce son observation du quotidien en ayant aussi un

[265] Jacques Le Goff, *Une Vie pour l'histoire,* entretiens avec Marc Heurgon, La découverte, 2010 [1996], p. 165. C'est nous qui soulignons.
[266] *Ibidem*.
[267] *Ibid.*, p. 166.
[268] Jacques Le Goff, « Barthes administrateur », in *Communications,* 1982, Volume 36, Numéro 1, pp. 43-48.

regard d'historien, de sociologue et d'anthropologue. Jacques Le Goff remarque également, dans trois articles de Barthes parus dans *Communications* – « Introduction à l'analyse structurale des récits », « L'Ancienne rhétorique, aide-mémoire » et « Le Discours de l'histoire » – « une méthode d'analyse applicable à tout un ensemble de documents pour les diverses sciences sociales[269] ». Donc, d'un côté Le Goff reconnaît l'historien en Roland Barthes, et de l'autre il affirme avoir reçu le message que la sémiologie barthésienne avait voulu envoyer à l'histoire et aux sciences sociales : l'interdisciplinarité ne peut exister que par un partage du travail, et dans ce partage, l'un des rôles de la sémiologie sera d'aider les sciences voisines dans leur rapport aux textes. L'idée est simple, voire évidente, pourtant elle n'a jamais pu être réellement mise en pratique.

Les archives de l'EHESS gardent certaines traces de la présence de Barthes au bureau : notamment des comptes rendus de réunions écrits par lui, et plus essentiels encore, un texte sur *L'Orientation scientifique de l'EHESS,* rédigé probablement en 1974, ainsi qu'un programme scientifique pour l'EHESS, rédigé le lendemain de la création de la nouvelle école des hautes études en sciences sociales en 1975. Ces documents nous aident à comprendre quel usage voulait faire Le Goff de la présence d'une « tête pensante » à la direction de l'école.

Les comptes rendus ont un double intérêt puisqu'ils sont les traces historiques de la manière de Barthes de participer à la direction de l'école, et dévoilent son écriture administrative, qui se veut aussi proche que possible de son écriture littéraire[270].

Peu de temps après l'élection de Jacques Le Goff à la présidence de la VI^{e} section, une rencontre inhabituelle, dont le projet remontait à l'époque de Braudel, eut lieu entre directeurs, sous-directeurs d'études, maîtres assistants et chefs de travaux de la section. Une assemblée d'une cinquantaine de personnes se réunit les 19 et le 20 mai 1973 à Royaumont, dans un rassemblement qui « ne se voulait ni administratif ni scientifique mais seulement intellectuel et humain ». L'idée de cette réunion ne fut pas suivie, comme le désiraient Barthes et Le Goff, par les participants. Jacques Le Goff témoigne de sa déception et celle de Barthes. Néanmoins, le compte rendu dont nous disposons aujourd'hui, rédigé par Roland Barthes, est une belle trace à la fois de l'esprit de l'École à cette époque, et de l'écriture « administrative » de Barthes.

[269] *Ibidem*.
[270] À ce propos Jacques Le Goff écrit : « Il a déclaré être heureux quand il était possible de *dramatiser* la science, il nous donnait le bonheur de dramatiser la paperasse ». (*Ibidem.*)

Les discussions s'ouvrent sur la question de la recherche et de ce qu'est un chercheur. Les participants essaient de définir, chacun à leur manière, le mot recherche : « chercher c'est ordonner une matière, en l'occurrence historique (Vilar) ; chercher, c'est s'étonner (Fourastié), chercher, c'est essayer de faire surgir un niveau inédit d'intelligibilité (Barthes) ; c'est en quelque sorte la recherche elle-même qui est objet de recherche (Touraine) […][271] ».

Nous voyons dans cette conversation le croisement mais aussi la divergence de la pensée de Barthes avec celle de ses collègues. Sur la question de la « motivation » par exemple, qui est la deuxième question du jour, les thèmes proposés par les autres sont étonnamment proches des idées de Barthes : « Il y a une motivation personnelle au départ de toute activité de chercheur (Chombart de Lauwe), et cette motivation peut être l'éloignement d'un ennui (Gardin) ou la découverte d'un plaisir (montrer aux autres ce que l'on a compris, Fourastié)[272] ».

Sur la question de l'écriture pourtant, les oppositions sont plus radicales : Barthes définit le chercheur et l'oppose au professeur « par la mise en œuvre permanente de son propre langage ». Les critiques qui sont adressées au bureau de la section, montrent un certain « agacement » face à l'importance que Barthes attache au langage, notamment de la part de la nouvelle génération des historiens des *Annales,* comme André Burguière, ou Denis Richet : « Certains des participants ont reçu comme un abus, source d'agacement, les références faites par quelques orateurs aux problèmes de "langage", de "discours" et d' "écriture" (Barbut, Richet) ; les sciences humaines, remarque-t-on, et singulièrement l'Histoire, se définissent par une tension entre les expressions et les réalités infra-expressionnelles ; il ne faut pas occulter les secondes au profit des premières (Burguière, Richet)[273] ».

Les conversations se déroulent ensuite, abordant la question du statut de l'école (la VI^{e} section). L'un des thèmes présentés, emblématique de ce que la VI^{e} section aspirait à être, est celui de l'écoute. À ce propos, les participants qui s'expriment sont tous plus ou moins d'accord. Il s'agit de la relation de l'École à l'extérieur. Selon les intervenants l'École doit « se donner d'écouter "l'autre" », « assumer sa marginalité » et faire parler « le monde du silence » et les exclus.

[271] « Rencontre de Royaumont, compte-rendu de Roland Barthes» (mai 1973), Les Archives Nationales, Fonds de la présidence Jacques Le Goff, 19920571/1 66 AJ 1158.
[272] *Ibidem.*
[273] *Ibidem.* Il est intéressant de noter que c'est la même génération des historiens qui essaient de liquider l'héritage de Lucien Febvre et qui s'agace de la pensée de Barthes.

Naturellement la question de l'interdisciplinarité se pose ensuite : les interventions de Barthes sont nombreuses. D'abord il essaie de définir l'interdisciplinarité : en définissant la discipline « en termes de force » comme « un langage clos, dont on essaye de garder la propriété », il conclut que « l'interdisciplinarité sera donc une subversion de propriété ».

La question de l'interdisciplinarité débouche sur l'enseignement à l'École :

> Il s'agit de montrer aux jeunes chercheurs, si l'on peut dire, « comment la recherche se cherche » ; il est donc nécessaire d'intégrer le plus rapidement possible les participants à une recherche effective (Gardin), de les engager très tôt dans une « production » de recherche (Barthes) et de susciter en eux une « capacité de réalisation de la recherche » (Castelles). Pour certains (Castelles, Barthes), l'enseignement de recherche doit développer chez l'étudiant la capacité de mettre en cause la pratique intellectuelle institutionnalisée et plus précisément d'éliminer l'opposition de la science et de l'idéologie. […][274]

Deux aspects frappent dans la rédaction de ce compte rendu : les phrases sont souvent attribuées à deux ou plusieurs personnes, rarement à une seule. Parfois un seul mot ou une expression semble nécessiter une précision de l'énonciateur au milieu d'une phrase qui est attribuée à d'autres. Au milieu d'une phrase à propos de l'écoute, par exemple, l'expression « passage à des structures décentrées » est attribuée à Rosenstiel et Barthes. Toutes les idées en revanche, sont prises par le langage de Barthes lui-même, de sorte que l'on reconnaît des mots spécifiques de Barthes au milieu des propos de ses collègues, comme cette phrase qui est censée être prononcée par Alain Touraine : « … il faut assumer une sorte de "papillonnage", de "dérive", que seule l'École peut oser et rendre féconde (Touraine) ».

Au-delà de cette « dramatisation de la paperasse », Roland Barthes semble être très attaché, en tant que membre du bureau, à trois responsabilités : penser le statut de « l'École » et insister sur la nécessité d'en maintenir l'identité – en ce moment où la VI^{e} section est en train de devenir l'EHESS –, s'occuper des aspects concrets de la vie des étudiants (l'une des propositions sur lesquelles il revient dans plusieurs lettres, par exemple, et met finalement en place, c'est la création d'un inventaire des débouchés qui s'offrent aux étudiants de l'école), et enfin, penser la question de l'interdisciplinarité au sein de « l'École » et surtout dénoncer l'usage courant qui en fait « un vœux pieux ».

Les efforts pour gagner l'indépendance de la VI^{e} section continuent pendant cette période, leur aboutissement semble proche. Barthes y est très attaché, comme en témoigne

[274] *Ibidem.*

Jacques Le Goff. En 1974, l'affaire est pratiquement conclue : la nouvelle École des Hautes Études en Sciences Sociales commencera l'année suivante ses activités. Barthes écrit un texte sur l'orientation scientifique de l'EHESS sur cinq ans. Écrit par le secrétaire du bureau de la VI[e] section et non pas l'intellectuel mondialement connu, ce texte doit représenter la synthèse des idées de la direction de l'École. Les préoccupations particulièrement barthésiennes pourtant s'y font sentir :

> Notre conclusion ne sera pas rhétorique, mais si l'on permet ce mot, *dialectique* : nous pensons en effet que le Programme Scientifique, établi d'une façon ferme et réfléchie, doit comprendre statutairement une partie *hors-programme :* les mutations des sciences sociales sont tantôt lentes, tantôt rapides, d'une façon à peu près imprévisible : c'est la part de cette imprévisibilité que nous voulons préserver, obéissant ainsi, nous le pensons, à la vocation même de l'École, dont la tâche est certes d'approfondissement, de certains acquêts de la recherche, mais aussi d*'alerte.*[275]

En mai 1975, quelques jours après sa démission officielle de son poste de secrétaire du bureau, Barthes intervint une dernière fois en tant que membre de la direction de l'EHESS : il rédigea le plan scientifique de l'école pour les cinq prochaines années. Ce texte peut être lu comme le « testament » de Roland Barthes pour l'EHESS qu'il allait quitter. Il témoigne en tout cas des obsessions de Barthes, son idée de l'enseignement et de la recherche : « À l'égard de la science – ou plutôt des sciences – l'École n'a pas une fonction de gestion. Avant tout, elle alerte, critique et écoute[276] ».

Barthes commence par une description de l'histoire de l'École pratique des hautes études et de la VI[e] section, et insiste sur l'aspect paradoxal de la fonction de « l'École » qui doit remplir les devoirs nationaux qui lui sont confiés, tout en essayant toujours d'aller « ailleurs » : « elle sert, mais aussi se déplace ». Selon Barthes, « l'École » doit parvenir « à préparer, à surveiller et à exploiter l'apparition d'objets scientifiques nouveaux ». L'idée résonne parfaitement avec sa propre activité « scientifique », mais aussi avec l'idée du premier directeur de la VI[e] section, qui pensait que l'historien constitue son « objet » et que cet objet change dans le temps. Barthes insiste :

> Le rôle de l'École est donc un rôle d'alerte. Cette alerte est double. D'une part, il appartient à l'École de capter le nouveau quand il passe et s'employer à lui donner rapidement une pertinence scientifique ; il lui faut donc toujours garder la possibilité (et donc les moyens) de faire de la recherche « à chaud » et de donner pleinement à certaines formes de l'actualité le rang d'objets de recherche : ce que l'École veut, c'est pouvoir

[275] Roland Barthes, « Projet d'orientation scientifique sur cinq ans, programme proposé à l'agrément du Secrétariat aux Universités » (juillet 1974), Les Archives Nationales, Fonds de la présidence Jacques Le Goff.
[276] Roland Barthes, « Projet de programme scientifique », (mai 1975), Les Archives Nationales, Fonds.cit.

> pratiquer, en somme, une politique de la « dépense » scientifique. D'autre part, et plus profondément, l'École doit discerner, dans le fourmillement de traits que lui fournissent les sciences humaines déjà organisées, tout ce qui peut, plus ou moins brusquement, constituer l'objet inattendu d'un nouveau savoir, d'une nouvelle méthode, d'un nouveau langage[277].

Barthes insiste beaucoup sur le rôle de l'Histoire. D'un côté la particularité de « l'École » réside dans le rapport que, dans son cadre, les sciences humaines ont dû entretenir avec l'Histoire. Mais l'Histoire intervient aussi en ce qui concerne la démarche scientifique, elle définit le problème que la science devra étudier, car les programmes de recherche de « l'École » sont : « un ensemble de travaux scientifiques sur les problèmes surgis le plus souvent au coup par coup de l'Histoire et non selon le plan d'une transcendance scientifique ».

À l'assemblée des enseignants, le 27 avril 1975, Jacques Le Goff annonce que Roland Barthes « qui s'y est constamment dévoué et dont le rôle d'impulsion scientifique fut déterminant souhaite quitter le bureau ». Il avait obtenu, suite à une difficile campagne menée avec habileté par Foucault, la chaire de sémiologie littéraire au Collège de France. Ce qui ne l'empêche pas d'avouer, dès son premier cours au Collège, qu'il commence à regretter la VI^{e} section.

***

Lieu de refuge, de rencontre, d'échange, la VI^{e} section fut aussi un champ de batailles, internes et externes. La liste des personnalités qui la fréquentaient rappelle de grandes polémiques, parfois amicales, parfois sanglantes. Caillois et Lévi-Strauss, Braudel et Bourdieu, Gurvitch et presque tout le monde. À l'extérieur, la VI^{e} section est censée s'opposer à la Sorbonne, en être le contremodèle. Le mouvement structuraliste est totalement attaché à ce lieu. Il suffit de regarder le programme du Colloque de 1966 à Johns Hopkins, présentant le structuralisme français aux Américains, pour voir que la majorité des intervenants viennent de la VI^{e} section.

Un « esprit » de la VI^{e} existe aussi, et dépasse largement le lieu. Un esprit que l'on retrouve, à titre d'exemple, chez Michel Foucault[278] ou Michel de Certeau. La concurrence des sciences humaines, entre elles et avec la philosophie, se pense et se repense. Pendant longtemps, la tâche de l'École est sérieusement « *d'alerter* ». On essaie d'y penser la culture de masse, la

[277] *Ibidem.*

[278] Foucault par ailleurs voulait se présenter à la VI^{e} section, mais Braudel lui conseilla de candidater directement au Collège de France en lui promettant de le soutenir. Voir Didier Eribon, *Michel Foucault,* Flammarion, 1984.

société de consommation, les signes, le quotidien, bref, tous les nouveaux objets qui se proposent à la recherche dans cette société en mouvement qu'est la France d'après-guerre, jusqu'à la fin des années 1970.

Barthes est un élément de ce système : influencé par la VI^{e} section, il l'influence à son tour. C'est pourquoi ce lieu nous accompagne tout au long de ce travail. Plus encore, l'esprit de la VI^{e} section est une possibilité plus qu'une nécessité. Nombreux sont les chercheurs qui y travaillent tout en gardant leurs distances vis-à-vis de ces « invasions » de la discipline historique et qui se méfient de toute pensée « historiciste ». L'adhésion de Barthes à la théorie historiographique des Annales est donc un choix, plus qu'une obligation. Ce rapport à l'histoire se tisse dans toute sa pensée et se laisse voir dans un ensemble de partis pris politiques, méthodologiques et éthiques. C'est à ce titre que nous interrogeons la pensée de Barthes dans la deuxième partie.

Deuxième partie : « Tout est histoire »

Introduction

Les inquiétudes des savoirs du début du XX^{e} siècle reviennent, dans les années 1950, sous un nouveau jour. On réinterroge le partage disciplinaire ; mais cette fois, ce ne sont pas les érudits attachés à l'ancien régime qui le mettent en cause : ce sont les intellectuels de gauche. De ce questionnement découle un ensemble d'interrogations portant sur la question de la vision de l'homme comme unité, de l'objectivité des sciences humaines, de l'essentialisme et du « dehors » de l'Histoire.

Les études littéraires et la philosophie ne sont pas à l'abri des tumultes que connaissent les sciences de l'homme. La critique sartrienne de « la science bourgeoise » ramène au devant de la scène la difficulté posée par la politique à l'épistémologie. La pensée marxiste et notamment Althusser renforceront ce lien en démontrant la prédominance de l'idéologie dans la sphère du savoir. La sémiologie barthésienne émerge dans cet espace. Elle essaie de cerner dans son domaine propre, celui du signe, tous les problèmes sociologiques, historiques et politiques de son temps.

Le questionnement commence par l'histoire : il faut trancher en faveur d'un certain historicisme et prendre position contre l'essentialisme. D'emblée le positionnement de Barthes est politique. Puisque la « science bourgeoise » nie l'histoire, une science critique ne peut que partir de celle-ci. Il ne suffit pas d'affirmer que « tout est histoire » ; la vraie difficulté sera de le penser et de le mettre en œuvre, dans les mécanismes les plus fins, dans les nuances les plus imperceptibles du travail de recherche. Il faut déceler le discours idéologique qui se trouve au fondement des sciences humaines. Comprendre historiquement la naissance de disciplines telles que l'histoire littéraire et ce que cette naissance implique. Barthes commence par Lanson, car ce dernier a donné son nom à l'histoire littéraire – à une certaine histoire littéraire, bourgeoise et triomphante –, à la critique universitaire, à toute une idéologie qui, novatrice et progressiste cinquante ans plus tôt, devenait alors vide et poussiéreuse. Le tort de Lanson a été précisément de ne pas voir que toutes les questions sont liées.

L'entrelacement des problèmes politiques et épistémologiques reste la préoccupation principale de l'ensemble de l'œuvre de Barthes. Nous le verrons dans les chapitres suivants : on perçoit une inquiétude politique derrière chaque déplacement « scientifique », et chaque nouveau discours scientifique met en question les certitudes du discours politique dans son intégralité – à commencer par la parole de l'intellectuel.

Chapitre 1. Le savoir littéraire et la science de la littérature

Il faut distinguer Lanson du lansonisme, de « l'homme et l'œuvre », de la critique de la vieille Sorbonne. Lanson, en quelque sorte, est le contraire même de ses successeurs. Ses choix méthodologiques sont les mêmes que ceux de l'ensemble des sciences humaines de l'époque et ils se font en accord et en dialogue avec elles. La discipline littéraire dont il devient le nom en revanche se referme aussitôt sur elle-même.

La fin du XIX^e^ et le début du XX^e^ siècle sont une période de grande bataille dans le champ du savoir, de l'institution et de la politique. En ce qui concerne la littérature, la question n'est pas simplement, comme Marielle Macé et Vincent Debaene l'appellent, en empruntant l'expression de Ramon Fernandez, celle d'une « une querelle de propriété[279] ». Il ne s'agit pas de l'usurpation d'un champ, réservé jusqu'à présent à la « littérature » par des sciences humaines nouvelles telles que l'histoire, la psychologie ou la sociologie. La littérature ne sort pas vaincue de cette bataille, comme le pense Antoine Compagnon[280], pour la simple raison qu'elle n'existait pas comme telle auparavant. La mutation que nous constatons dans l'enseignement de la littérature, pour le dire d'un mot bachelardien, est une « rupture épistémologique ».

Certes l'histoire essaie de s'affirmer en tant que discipline scientifique, mais pour ce faire, il ne lui suffit pas de se détacher de la littérature ; il lui faut aussi faire des historiens romantiques, d'un Michelet par exemple, des littérateurs, il faut les ranger aux côtés de Dumas. Les nouvelles disciplines, s'appuyant sur une méthode scientifique garantissant leur rigueur et leur cohérence, rejettent dans un espace ambigu que l'on appelle « littérature » tout discours qui n'est pas conforme à cette méthode. Devant la crise, provoquée par les déclarations d'indépendance des nouvelles « sciences », plusieurs questions se posent, s'imposent même, urgemment à la littérature : il faut distinguer la littérature comme productrice de savoir de la littérature comme objet de connaissance, il faut se demander si les critères de vérité, les vrais critères dignes de ce nom, ceux qui viennent de la Science, sont applicables à la littérature pour la connaître, il faut décider de la méthode grâce à laquelle on peut étudier ce nouvel objet, il faut aussi penser la langue de la discipline littéraire qui naîtra de tous ces bouleversements.

[279] Marielle Macé, *Le Temps de l'essai*, Belin, 2006, et Vincent Debaene, *L'adieu au voyage,* Gallimard, 2010.
[280] Antoine Compagnon, *Troisième république des lettres,* Seuil, 1983.

Lanson se charge de ce travail, avec la même ferveur et la même vigueur que les savants des disciplines voisines.

Son article de 1895, « La Science et la littérature », pose précisément la question du savoir de la littérature. Sa position n'est nullement contradictoire avec l'article méthodologique de 1910 sur l'histoire littéraire, ou son intervention en 1904 devant les sociologues durkheimiens : il ne s'agit simplement pas du même objet. Il affirme clairement : la vérité appartient au domaine de la science[281], et la littérature en souhaitant s'y mêler n'en offre qu'une imitation ridicule. Si les expériences de Claude Bernard sont scientifiques, c'est parce que quelqu'un d'autre pourra les réitérer, et approuver ou réfuter leur validité. Tandis que les « expériences » de M. Zola ne sortent pas de sa tête, elles ne contredisent jamais ce que pensait Zola avant telle « expérience », car elles ne sont que ses propres rêveries. De surcroît, les rapports de causalité dans un roman ne sont jamais nécessaires. Beaucoup d'autres choses pourraient arriver à tel personnage, sans que personne, pas même l'auteur, ne sache si cette modification de la destinée ou de l'âme du personnage était nécessaire ou non. D'ailleurs, cette prétention à la vérité en littérature n'a pas toujours existé. Selon Lanson, les poètes, de l'Antiquité à Ronsard compris, ne se posaient nullement cette question. Pour les anciens, en revanche, un mot précieux permettait de distinguer la « vérité » littéraire de la vérité scientifique : le vraisemblable, ce qui, au dire d'Aristote, n'est pas la vérité mais ce que le public croit vrai.

Lanson ne refuse cependant pas à la littérature toute possibilité d'accéder à une certaine connaissance, à un savoir. Seulement ce savoir n'est pas la vérité scientifique. Plus tard, lorsqu'il vient exposer aux sociologues, à l'invitation de Durkheim, ses idées du rapport entre l'histoire littéraire et la sociologie, Lanson revient sur cette distinction : « Maintenant que le type de la science n'est plus exclusivement le type *a priori* des mathématiques et de la métaphysique, on doit bien dire encore : *il n'y a de science que du général*, mais il faut ajouter : *il n'y a de connaissance que du particulier*[282] ». Cependant une science de la littérature est possible, mais cette fois la littérature en est l'objet. L'intérêt de cette science relève du fait que

[281] « Séparons bien ces deux idées : et prenons garde que si un roman peut être vrai à la façon d'un tableau de Léonard ou de Rembrandt, il ne saurait l'être à la façon d'une démonstration de Laplace ou d'une expérience de M. Pasteur. Et sous l'équivoque du mot, c'est bien ce qu'on entend communément de nos jours : pour le public comme pour les auteurs, une confusion funeste entre la science et la littérature s'est établie. Aucune œuvre littéraire pourtant ne nous donne une connaissance claire et certaine de la clarté et de la certitude que recherche la science ». (Gustave Lanson, « La Science et la littérature », (1895) repris in, *Essais de méthode, de critique et d'histoire littéraire,* Rassemblés et présentés par Henri Peyre, Hachette, 1965, p. 107)

[282] Gustave Lanson, « L'Histoire littéraire et la sociologie », (1904), repris in *Essais de méthode, de critique et d'histoire littéraire, op.cit.* p. 64.

la littérature est « une partie de l'histoire de la civilisation », elle est un « aspect de la vie nationale » : « elle a enregistré, dans son long et riche développement, tout le mouvement d'idées et de sentiments qui se prolongeait dans les faits politiques et sociaux ou se déposait dans les institutions, mais, de plus, toute cette vie intérieure secrète de souffrances et de rêves qui n'a pas pu se réaliser dans le monde de l'action[283] ». La science littéraire est alors de droit une science historique, et de première importance, contrairement à ce que pensait Seignobos. Lanson n'hésite pas à affirmer que l'historien de la littérature est encore plus historien que les historiens eux-mêmes.

La méthode de la science littéraire est donc la même que celle de la science historique dans sa tendance positiviste, et suit les mêmes ambitions. Comme toute science positive, elle tire sa valeur de son objectivité et de son universalité. Lanson y insiste, la tendance politique du savant n'a aucune implication dans son travail, sa nationalité non plus. Que l'on soit monarchiste ou républicain, si l'on adhère aux principes de la science, on procédera de la même manière et produira les mêmes résultats : « car, s'il n'y a pas une science allemande ni une science française, mais la science, la même et commune pour toutes les nations, encore moins y a-t-il une science de parti, une science monarchiste ou républicaine, catholique ou socialiste[284] ». Mais il est un problème que Lanson n'aborde pas: comme Vincent Debaene le montre, les vrais adversaires de Lanson, les lettrés qui refusent ces principes scientifiques sont par ailleurs majoritairement monarchistes. Il est vrai que quiconque pourrait théoriquement adhérer aux principes de la science et travailler de la même manière ; mais les lettrés de la vieille école n'y adhèrent pas. Ce sont deux visions du monde, du temps et de l'homme qui s'opposent dans cette bataille, et la pensée religieuse n'y est pas pour rien : d'un côté ces lettrés passéistes (sans que ce mot ait aucune connotation péjorative), pour qui le savoir sur l'homme est *déjà* dans les grandes œuvres du passé, et qu'il s'agit de transmettre correctement, de commenter avec rigueur ; de l'autre côté, les nouveaux savants progressistes pour lesquels le savoir est un but à atteindre dans l'avenir. La question de la méthode est ainsi nécessairement liée à la vision religieuse et politique. Cependant le scientisme de Lanson ne peut effectivement pas s'intéresser à cette division socio-politique : la science ne négocie pas avec les opinions, elle détient la clef de la vérité, la seule.

[283] Gustave Lanson, « La Méthode de l'histoire littéraire », *Revue du mois* 1910, repris in *Essais de méthode, de critique et d'histoire littéraire, op.cit.* p. 33.
[284] *Ibid*., p. 56.

Pourtant ces adversaires réactionnaires soulèvent parfois de véritables questions que le savant ne peut ignorer : comment prétendre atteindre la vérité humaine si l'on dissèque ainsi, par la spécialisation, le champ même de la vérité ? Et ensuite, comment prétendre exprimer cette vérité correctement si l'on n'est pas sensible aux nuances de la langue ?

À la seconde question, les critiques scientistes répondent rapidement : ce n'est pas qu'ils sont insensibles aux nuances de la langue, mais ils évitent les effets de style dans leur écriture pour ne pas céder aux dangers de l'imagination. La première question en revanche, les inquiète : depuis le début du XX^{e} siècle, chacune des tentatives pour penser l'unité des sciences humaines ou leur synthèse, en témoignent. L'interdisciplinarité est cette utopie que la science a fantasmée lorsqu'elle s'est vue obligée d'abandonner l'idée de la vérité comme d'une grande unité accessible en tant que telle. Ces deux questions préoccupent Barthes dès 1946 ; il ressent un malaise profond : fervent partisan de l'idéal scientifique, il ne peut cependant accepter ni la langue objective de la science ni le partage toujours « apparemment objectif » des disciplines. Sa lecture de Lanson témoigne de ce malaise.

1.1. Barthes, Lanson et la Rhétorique

Ce n'est pas en dehors du cadre scientifique que Barthes critique Lanson ; tout au contraire, il le fait au nom et à l'intérieur même de ses principes, exactement comme Simiand qui critiquait Seignobos et Langlois au nom de la science positiviste. « Lanson tenait beaucoup à l'esprit scientifique de sa méthode, écrit-il dans " L'Avenir de la rhétorique", c'en est pourtant l'élément le plus discutable[285] ».

Le nom de Lanson apparaît peu dans les écrits publiés du vivant de Barthes ; le principal texte où il critique la pensée de Lanson est longtemps resté inédit. Un dialogue en filigrane avec ce pionnier de l'histoire littéraire se poursuit en revanche dans l'œuvre barthésienne. Vincent Debaene le démontre à propos de l'article de 1967 « De la science à la littérature ». Charles Coustille[286] insiste sur le rapport à la rhétorique, Mathieu Messager[287] sur la présence de Lanson

[285] « L'avenir de la rhétorique », in *Album, inédits, correspondances et varia,* éd. Éric Marty, Seuil, 2015, p. 137.
[286] Charles Coustille, *Antithèses. Thèses d'écrivains français aux XX^{e} et XXI^{e} siècles,* thèse de doctorat, sous la direction de Philippe Roger, EHESS, soutenue en 2015.
[287] Mathieu Messager, *Les Hétérologies du savoir (Roland Barthes, Pascal Quignard),* thèse de doctorat, sous la direction de Bruno Blanckeman, Université Sorbonne-Nouvelle Paris 3, soutenue en 2016.

derrière la figure de Picard dans *Critique et vérité*. Dialoguer avec Lanson ne signifie pas nécessairement le contredire, mais souligner ses erreurs selon la même base épistémologique. Trois problèmes paraissent essentiels à Barthes : la définition de l'objet de la science littéraire, la distinction entre la science de la littérature et l'histoire littéraire et, bien sûr, le rapport à l'histoire.

Barthes reproche principalement à Lanson de « poser le texte comme intérieur à l'Histoire et exiger qu'il soit compris historiquement[288] ». Il s'agit d'une grande contradiction qui existe dans la tradition philosophique et littéraire, et que Barthes ne cesse de dénoncer : « On ne peut à la fois vouloir tout soumettre à l'Histoire, et prétendre, soi, la dominer[289] ». Pour Barthes, Lanson appartient à la même tradition que Taine et Seignobos (il ne les distingue pas) ; il lui adresse donc exactement les mêmes critiques que Lucien Febvre formulait à l'encontre de l'histoire « positiviste » (ou comme on l'appelle aujourd'hui « méthodique ») : « Lanson et ceux qui ont puisé dans sa manière n'ont pas du tout été gênés de faire servir les résultats d'une méthode historique à l'élaboration d'une psychologie arbitraire ; ils ont cru qu'ils n'avaient pas à trancher sur l'homme, qu'il leur suffisait d'en prendre la vue de leur temps, considérée comme éternelle[290] ». Mais Lucien Febvre lui-même, aurait-il tenu ces propos sur Lanson ? L'aurait-il rangé du côté de Seignobos ? Pas vraiment. Aussi étonnant que cela puisse paraître, à cet égard Lucien Febvre est plus réservé que Barthes. Il est même plus nuancé. Lanson est pour lui cet aîné qui a les mêmes ambitions pour l'histoire littéraire que Febvre pour l'histoire, et qui se rapproche des mêmes milieux (*Revue de synthèse*, les durkheimiens) pour y puiser sa méthode. Febvre utilise Lanson pour attaquer son élève, Daniel Mornet, qui avait publié en 1940 une *Histoire de la littérature classique, 1600-1700 ; ses caractères véritables et ses aspects inconnus.* Mais ce livre n'a, selon Febvre, rien d'un livre d'histoire, bien que son auteur soit « élève de Gustave Lanson, qui tenta si vigoureusement de rapprocher l'histoire littéraire et l'histoire – de la rajeunir et de la renouveler en l'amenant à s'intéresser à cent problèmes proprement historiques[291] ». Febvre est précisément celui qui distingue Lanson de « ceux qui ont puisé dans sa méthode », car le premier avait su poser des problèmes, « et parfois excellemment. Nous qui ne lui avons jamais rien dû, qui ne l'avons jamais eu pour maître, n'hésitons pas à redire tout ce qu'avait d'intelligence dans l'esprit un homme qui,

[288] « L'avenir de la rhétorique », in *Album, op.cit*. p. 137.
[289] *Ibid*., p. 138.
[290] *Ibidem*.
[291] Lucien Febvre, « De Lanson à Daniel Mornet, un renoncement ? » repris in *Vivre l'Histoire, op.cit*. p. 228

malheureusement, ne portait point aux questions d'hommes l'attention qui convient[292] ». Le petit bémol se laisse entendre, délicatement en bas de page d'abord. L'effort de Lanson était « voué à l'insuccès ». C'est moins faute de compétence, que parce que l'historiographie de l'époque n'était pas en mesure de lui apporter le soutien nécessaire, surtout concernant l'histoire sociale, « la plus délicate peut-être à écrire de toutes les histoires ». C'est l'état des sciences auxquelles il pouvait avoir accès qui fait de son programme une chimère ; car « Lanson conviait des hommes qui n'avaient pas commencé par s'inquiéter de savoir comment on démontait le mécanisme des sociétés[293] ». Lanson ne tirait sa connaissance du milieu « que de seconde ou de troisième main, dans des manuels simplistes ». Les arguments de Febvre et de Barthes se ressemblent, toutefois Febvre disculpe Lanson, ce que ne fait pas Barthes.

À lire la « méthode » de Lanson, ou sa présentation devant les sociologues, on voit pourquoi Febvre lui rend hommage. Lanson considère la littérature comme un être historique et social. Les études littéraires sont, comme nous l'avons vu, une branche de l'histoire de la civilisation. En amenant la question du public au cœur des problématiques de l'histoire littéraire, Lanson postule une histoire sociale de la littérature dans laquelle ce n'est pas seulement l'œuvre, figée dans une période, qui doit être étudiée par le savant, mais encore le sens que la lecture de chaque époque en donne : « Au fond des jugements de Boileau sur Homère ou Ronsard, que trouve-t-on, sinon la représentation de Ronsard ou d'Homère dans une conscience collective, dans la conscience d'un groupe français du XVII^{e} siècle ? Le dogmatique, en effet, n'échappe au reproche d'universaliser ses impressions individuelles qu'à la condition d'avoir socialisé sa pensée[294] ». L'idée est effectivement séduisante, surtout pour un Lucien Febvre. Elle peut l'être aussi pour Roland Barthes, car, pour montrer que toute œuvre d'art est habitée par la conscience de sa réception à venir, Lanson passe par « l'aphorisme de Tolstoï » : « l'art est un langage », qu'il lie à une affirmation sociologique : « l'art suppose un public », pour conclure que l'œuvre « contient déjà le public ». Alors l'art est un langage qui a besoin d'un locuteur et d'un auditeur, mais cet auditeur est un « être collectif » déjà présent dans l'imaginaire du texte. Nous avons donc d'un côté une image de l'auteur que la « conscience collective » de chaque époque projette sur le texte, et de l'autre une image collective du lecteur que l'auteur a postulée en écrivant son texte[295]. Voilà pourquoi l'étude de

[292] *Ibidem*. Note.
[293] *Ibidem*.
[294] Gustave Lanson, « L'Histoire littéraire et la sociologie », *op.cit.* p. 69.
[295] Effectivement la rigidité méthodique de Lanson ne lui permet pas de tirer toutes les conséquences d'une telle idée. Toujours est-il qu'à certains moments, la modernité de sa pensée est vraiment étonnante.

l'histoire littéraire est nécessairement une étude sociologique. Le texte littéraire doit être considéré comme un phénomène socio-historique. Barthes par ailleurs rend hommage à Lanson à ce propos : « il reste qu'après Lanson le texte littéraire n'a plus relevé d'un ordre surnaturel et inconnaissable ; il est devenu le fruit d'une détermination précise, de nature historique ; il se présente comme un objet, sinon concret, du moins observable[296] ». Il faut alors continuer le travail entrepris par Lanson, et pour ce faire, commencer par comprendre les raisons de son « insuccès », ou, tout simplement, mettre à jour cette méthode en l'associant « au mouvement général et lié des autres sciences humaines » ; c'est-à-dire reprendre l'ambition première et primordiale de la critique lansonienne délaissée par ses élèves.

Il faut insérer l'homme dans le temps, le comprendre dans le temps, au nom même de la science objective qui, jusqu'à présent, n'en a fait qu'une abstraction absolue. Mais cette manière d'être objectif, laquelle, comme Lucien Febvre l'avait déjà dénoncé, ne fait qu'imprimer sur le passé les idées que l'époque présente de l'homme, est une reproduction de stéréotypes et non une production du savoir, car elle prend « ses mots d'ordres, c'est-à-dire ses clichés, dans la tradition ». Quelle est la cause de ce malheur ? Barthes n'hésite pas à la désigner : « la séparation apparemment objective des compétences ». Nous voici de nouveau devant l'inquiétude qui est celle des sciences humaines depuis la fin du XIX^{e} siècle. Les disciplines qui n'ont pas pour but de construire une certaine image de l'homme la trouvent dans des clichés et des idées reçues, sans jamais s'en préoccuper, ou même s'en rendre compte. Durkheim avait déjà dénoncé cette pratique chez l'économie et la morale ; Barthes réitère cette attaque à l'encontre de la critique littéraire. Le problème reste véritablement préoccupant : la distinction disciplinaire, par laquelle les sciences humaines étaient obligées de passer, laisse dans chaque discipline des cases vides dont la science en question ne peut s'occuper sans pouvoir pour autant les exclure entièrement de son expression : ces cases vides, selon Barthes, seront remplies par les clichés. Pour une grande partie des sciences « humaines », l'histoire, les études littéraires, l'économie, la linguistique, « l'homme » devient la plus importante de ces cases.

Le second problème concerne la définition de l'objet de la science littéraire. Lanson était parfaitement conscient de la difficulté de cette tâche et a fait entendre qu'il ne s'y était hasardé que par obligation : « Il est délicat de définir l'œuvre *littéraire* ; je dois pourtant l'essayer ». Lanson propose deux définitions qui, « séparément insuffisantes, sont

[296] « L'avenir de la rhétorique », in *Album, op.cit.* p. 137.

complémentaires l'une de l'autre, et embrassent, réunies, toute la matière de nos études[297] ». D'abord un texte littéraire ne s'adresse pas à un public spécialiste, mais plutôt à tout le monde. Cette définition paraît insuffisante, car il y a des poèmes qui, par leur complexité s'adressent effectivement à un public restreint d'érudits. Lanson ajoute donc une seconde définition : « le signe de l'œuvre littéraire, c'est l'intention ou l'effet d'art, c'est la beauté ou la grâce de la forme[298] ». Malgré son langage démodé, cette manière de s'interroger sur le texte, ou l'œuvre d'art, continue à intéresser la génération de Barthes[299]. Barthes lui-même n'avait-il pas proposé de faire une analyse des différentes sciences humaines en fonction du degré de spécialisation de leur langage? Mais il est clair que pour la génération de Barthes cette définition n'est pas suffisante. Car finalement cette science de la littérature ne parle pas véritablement de la littérature et cela parce que Lanson ne parvient pas à cerner un vrai objet pour cette science.

En effet Lanson avait beaucoup hésité sur la question : faut-il accorder le privilège au singulier ou au général ? À son époque cependant la distinction paraît claire : la norme étant une moyenne, une forme commune, on la confond avec « l'écrivain médiocre » et on lui oppose la singularité du génie. C'est la fameuse différence entre Thomas et Pierre Corneille qui a déjà réapparu lors de l'élection de Valéry au Collège de France. Le dilemme de Lanson est alors le suivant : si l'histoire littéraire veut être une science, elle doit être capable d'expliquer le général ; mais ce faisant elle risque de s'attribuer un objet indigne, l'écrivain médiocre, et délaisser ce qui est essentiel : l'explication des chefs-d'œuvre. En revanche si elle veut s'attacher uniquement au singulier, au chef-d'œuvre, elle ne peut prétendre au statut de science. Lanson parvient à une solution fine et rationnelle : tout texte littéraire, même le plus grand chef-œuvre, est un produit de son temps et de son milieu, et en garde des traces essentielles. Nous ne pouvons expliquer Racine sans savoir ce qu'il a en commun avec la littérature de son époque. Ce n'est qu'après une explication précise du général que la connaissance du particulier devient possible. Cette seconde étape ne relève plus de la science : il n'y a de science littéraire qu'historique. La prétention de la « critique » à se définir comme une science paraissait aussi absurde à Lanson que celle de la littérature elle-même. Elles peuvent, en revanche, transmettre la vérité singulière qui est hors de la portée de la science.

[297] Gustave Lanson, « La Méthode de l'histoire littéraire », (1910), *op.cit.* p. 34
[298] *Ibidem.*
[299] En ce qui concerne la seconde définition, on peut se référer à titre d'exemple à Gérard Genette, qui définit la littérature comme un « objet verbal à fonction esthétique » (voir *Figures IV*, Seuil, 1999, p. 25).

Quand Barthes s'attèle au problème, on a déjà contesté cette vision notamment Valéry, avec sa poétique. Barthes hésite longtemps devant ce dilemme : d'abord il essaie de rapprocher la poétique de l'histoire littéraire. En mettant au jour la langue, les automatismes langagiers, les thèmes récurrents dans l'œuvre d'un écrivain, les « réseaux d'obsessions » qui traversent sa vie malgré les bouleversements radicaux et les changements d'opinion, on pourra produire une critique à la fois scientifique et historique. Seulement la méthode de cette recherche n'est pas historique comme l'avait pensé Lanson, mais « rhétorique » : c'est dans la langue et par la langue qu'il faut étudier le rapport à l'histoire : « C'est donc sur le plan du langage que la critique littéraire, si elle se veut entièrement historique, doit se transporter[300] ». C'est ainsi que s'explique le titre quelque peu provocateur d'un article sur Lanson, « L'avenir de la rhétorique », et la méthode proposée par Barthes, qu'il veut « scientifique », est une méthode de critique thématique soumise à l'histoire : « il faut commencer de réduire la pensée écrite à un ordre de processus verbaux, c'est-à-dire à une rhétorique. C'est en effet à une résurrection de la rhétorique que l'on sera tôt ou tard amené, non pas bien entendu comme un art de persuasion, au moyen de recettes et de classifications formelles, mais bien comme science du langage écrit[301] ».

Cette méthode est mise en œuvre dans *Michelet par lui-même*. Mais elle ne résout pas tous les problèmes : sa scientificité est précaire, elle n'accède pas véritablement au général. De surcroît elle ne parvient pas à remplacer réellement l'histoire littéraire, mais seulement à proposer une science de la littérature qui s'en distingue. En se rapprochant du mouvement structuraliste, Barthes radicalise cette vision. La critique littéraire et l'histoire de la littérature sont deux sciences séparées. Il faut revenir une fois de plus sur l'une des questions essentielles posées par Lanson : qu'est-ce qui permet de distinguer le texte littéraire du simple document historique ? Pour Lanson la différence se situe au niveau esthétique : le texte littéraire se caractérise par la beauté de sa forme, qui peut émouvoir le lecteur. Mais faire de l'émotion produite par le texte sa qualité distinctive relève du subjectif. Lanson le reconnaît : cette subjectivité est nécessaire pour décider du fait qu'un texte est littéraire, et il faut en faire abstraction ensuite lorsqu'on commence la recherche scientifique.

Les arguments de Lanson sont fragiles : cette séparation entre la subjectivité et l'objectivité est assez artificielle. Qui plus est, définir la subjectivité du lecteur comme critère décidant de la littérarité du texte (si l'on se permet d'user de cet anachronisme) présuppose une

[300] « L'avenir de la rhétorique », in *Album, op.cit.* p. 140.
[301] *Ibid*., p. 140-141

subjectivité « universelle ». Sinon comment fonder sa science sur un choix de textes qui est d'emblée arbitraire ? Or, en affirmant la possibilité d'une science de la littérature qui n'est pas l'histoire littéraire, Barthes peut dépasser ce problème. Pour l'histoire littéraire, comme il l'explique dans *Sur Racine,* il n'y a aucune distinction entre le document littéraire et d'autres documents. C'est pour cette même raison que l'histoire de la littérature ne peut être rien d'autre que l'Histoire tout court. La tâche la plus urgente est de distinguer nettement ces deux disciplines. Barthes le précise dans son avant-propos de *Sur Racine* : le troisième chapitre « comporte un interlocuteur implicite : l'historien de la littérature, de formation universitaire, à qui il est ici demandé, soit d'entreprendre une véritable histoire de l'institution littéraire (s'il se veut historien), soit d'assumer ouvertement la psychologie à laquelle il se réfère (s'il se veut critique)[302] ».

Si ces deux tâches peuvent être complémentaires, elles ne sont pas pour autant compatibles. D'un côté le sens du texte varie sans cesse dans l'histoire, de l'autre le texte même reste « transhistorique ». Lanson avait bien vu le problème mais n'avait su le résoudre : si la lecture que fait Boileau de Ronsard nous en apprend moins sur Ronsard lui-même que sur la manière dont un auteur de l'époque classique comprend la Renaissance, comme l'avait dit Lanson, rien ne garantit que la lecture que nous faisons aujourd'hui de Racine ne fasse pas de même. Bien sûr Lanson pensait que la scientificité de sa méthode le protégerait de ce danger ; Barthes n'y croit pas. Au contraire, il essaie, au début de *Sur Racine*, de clairement séparer trois temporalités dans les études littéraires, en fonction de l'approche que l'on a du texte. En tant qu'objet de l'histoire littéraire, la littérature est un phénomène entièrement historique. Elle est considérée comme une institution sociale dont la fonction, la consommation et même la définition changent dans le temps. Toujours est-il qu'une certaine fonction esthétique du langage, objet de la science de la littérature, existe de manière atemporelle et « résiste à l'Histoire ». Au sein de la démarche critique elle-même, il faut distinguer l'atemporel du présent. Dans sa lecture réelle et concrète par des lecteurs réels, le texte qui parvient jusqu'à nous se prête à une compréhension qui n'est pas anhistorique, elle est celle du temps présent ; de ce présent qui change à chaque époque. Pourquoi écrire sur Racine aujourd'hui ? Parce que l'œuvre de Racine, dans sa « disponibilité » transhistorique est ouverte à tous les « langages de notre époque ». On peut donc projeter explicitement les modèles critiques de notre temps sur l'œuvre du passé, pour l'amener vers notre présent à nous ; donner au texte un sens, non définitif, mais contemporain. L'historien de la littérature fait exactement le contraire : il ramène

[302] *SR, OCII*, p. 54.

le texte à l'époque d'où il vient, le met dans le contexte qui l'a produit, établit les mentalités sous-jacentes ; bref il purifie le texte des anachronismes involontaires. Pour Barthes à cette période, il est impossible de mélanger les deux tâches[303].

C'est précisément cette séparation qui est la cause des confusions de Raymond Picard : il cherche l'histoire là où elle est intentionnellement absente. Tiphaine Samoyault résume les critiques de Picard : « il accuse Barthes de soumettre le texte à des catégories psychanalytiques anachroniques, aboutissant à des caractérisations symboliques oublieuses du sens littéral et de la pertinence historique des pièces[304] ». Mais le nouveau paradigme que cherche Barthes est encore flou et prête à confusion. Il proteste, comme on le sait, fermement et même violemment, se défendant d'avoir commis une faute aussi grossière : il montre à Picard qu'il n'a tout simplement pas compris l'idée de la méthode utilisée dans *Sur Racine* : « reprocheriez-vous à un Chinois […] de faire des fautes de français, *lorsqu'il parle chinois* ? ».

Si Picard et ceux qui l'ont suivi sont incapables de comprendre ce « chinois » que parle Barthes, c'est parce que la sclérose de la critique universitaire ne empêchait d'imaginer qu'il puisse y avoir un sens « contemporain de nous » du texte de Racine. Les deux partis s'accusent d'anachronisme : pour Picard comprendre le vocabulaire du XVII^{e} siècle dans une signification plus récente est anachronique, et ce l'est, certes ; mais cet anachronisme est assumé au nom de la pluralité historique du sens, sans laquelle Racine serait illisible pour nous. En revanche selon Barthes, l'anachronisme de Picard (identique à celui que Febvre dénonce : prendre la psychologie de notre époque pour éternelle) est plus dangereux car il ne s'assume pas en tant que tel. À cette époque, Barthes croit toujours – contrairement à ce qu'il prétendra plus tard – en la possibilité d'une science de la littérature. Cette science ne sera pas celle des contenus « (sur lesquels seule la science historique la plus stricte peut avoir prise), mais une science des conditions du contenu, c'est-à-dire des formes[305] ». La distinction entre l'histoire littéraire et la critique littéraire devient encore plus nette : non seulement une différence de méthode et de temporalité les sépare, mais elles ont aussi deux objets différents. Ainsi, le projet esquissé dans le texte inédit sur Lanson s'accomplit dans *Sur Racine*, il y rencontre également une impasse dont Barthes mettra du temps à se sortir. Une impasse à la fois scientifique et politique.

[303] Nous verrons plus tard les obstacles de cette méthode et la manière de les dépasser proposée par Barthes.
[304] Tiphaine Samoyault, *op.cit.* p. 402.
[305] *C V*, *OCII*, p. 788.

Si sur le plan scientifique Barthes, du moins en 1946, croit à l'idéal de Lanson, sur le plan politique il s'en distingue d'emblée. Comme en témoignent également les essais du *Degré Zéro de l'écriture*, le rapport entre l'idéologie de la bourgeoisie dominante et la langue est à cette époque, et restera toujours, l'une des préoccupations principales de Barthes. Le titre de l'article est assez significatif ; intituler « L'avenir de la rhétorique » un texte écrit sur Lanson c'est défier ce « vieux professeur d'éloquence » comme l'appelle Antoine Compagnon, qui a largement participé à la liquidation de la rhétorique dans l'enseignement de l'époque. Lanson veut un enseignement plus scientifique. Au lieu de l'apprentissage inutile de la rhétorique, il considère qu'il faut entraîner les jeunes esprits à la capacité de comprendre et apprécier les grandes œuvres de l'histoire littéraire. L'air du temps lui est favorable: « C'est la mort de la rhétorique dont le nom, vidé de sens, ne sera cependant rayé officiellement qu'en 1902, où il désignait encore la classe la plus noble du lycée. À la place de la rhétorique, pour nourrir les dissertations, l'histoire littéraire s'est inscrite au programme des études classiques[306] ». C'est précisément en cette année 1902 que Lanson publie son article « Contre la rhétorique et les mauvaises humanités » dans lequel il propose le nouveau programme de l'enseignement de la littérature : « le commentaire littéraire se fera largement, sans rhétorique exclamative, sans prétention de forcer le sentiment des jeunes auditeurs[307] ».

Ce changement reste pour Barthes le lieu privilégié de l'imposition idéologique de la bourgeoisie. Dans le compte rendu du cours qu'il consacre à l'ancienne rhétorique à l'École des Hautes Études en 1964-1965, Barthes écrit : « nous avons voulu préparer l'élucidation de l'énigme suivante : pourquoi la méta-rhétorique a-t-elle disparu au XIX^{e} siècle (alors que la rhétorique-objet continue – et pour cause – à informer les discours et les œuvres) ? Par quoi cette méta-rhétorique est-elle aujourd'hui remplacée ?[308] ». En distinguant la méta-rhétorique, « le discours des rhétoriciens », de la rhétorique-objet, « la rhétorique en acte dans les œuvres », Barthes touche au point central de son projet politico-scientifique : la démonstration historique des processus qui sont en œuvre depuis l'avènement de la bourgeoisie pour « naturaliser » les produits culturels.

Vincent Debaene voit judicieusement le dialogue engagé avec Lanson dans l'article de 1967 « De la science à la littérature », mais, contrairement à ce qu'il pense, ce dialogue ne se limite pas au problème posé dans « La littérature et la science ». La question du savoir de la

[306] Antoine Compagnon, *La troisième république des lettres, op.cit.* p. 40.
[307] Gustave Lanson, « Contre la rhétorique et les mauvaises humanités » (1902), in Lanson *op.cit.* p. 59.
[308] « Recherche sur la rhétorique », (1965), *OCII*, p. 747-748.

littérature apparaît, mais très brièvement dans l'article de Barthes, et ce texte audacieux aborde tous les problèmes épistémologiques des sciences humaines : du partage disciplinaire à l'écriture scientifique.

Nous sommes en 1967, et si Barthes croit toujours qu'une « science de la littérature » est possible, il est beaucoup plus méfiant quant à une position suprême de la science dans le champ discursif. *Les mots et les choses* de Foucault était venu à point nommé pour aider Barthes à justifier ses réserves à l'égard du partage disciplinaire des sciences humaines : « vous pouvez être docteur en esthétique, en psychologie, en sociologie, vous ne pouvez l'être en héraldique, en sémantique ou en victimologie. Ainsi l'institution détermine directement la nature du savoir humain, en imposant ses modes de division et de classement[309] ». Durkheim et Foucault forment en même temps le sous-texte de l'affirmation de Barthes : le classement est oppressif, le classement est une projection du social, il n'est pas innocent, ni naturel. Derrière l'arbitraire du classement une idéologie est en œuvre. Cependant, le classement est inévitable et le grand avantage du structuralisme est de prêter attention à ce problème : « son objet essentiel, c'est la taxinomie, ou modèle distributif qui est mis en place, fatalement, par toute œuvre humaine, institution ou livre, car *il n'est pas de culture sans classement*[310] ». Ce classement disciplinaire nous oblige à produire telle vérité plutôt que telle autre, comme la langue nous oblige à penser d'une certaine manière.

En tant que forme par excellence de classement dans toute société, la langue revendique sa place au cœur du débat scientifique, tandis que le positivisme l'a reléguée « au rang d'instrument ou de beau style ». La vraie différence entre elles, c'est que la science prétend à un langage « supérieur » et la littérature à un langage « total ». Et le structuralisme ne sera qu'une science parmi d'autres, s'il n'est pas capable de favoriser le glissement de l'écriture scientifique vers un langage total. Barthes situe le structuralisme dans la lignée d'un ancêtre « dont le rôle historique est en général sous-estimé ou discrédité pour des raisons idéologiques : la Rhétorique, effort imposant de toute une culture pour analyser et classer les formes de la parole, rendre intelligible le monde du langage[311] ».

En effet, une autre des cases vides essentielles que la distinction disciplinaire des sciences humaines laisse impensée est celle de la langue scientifique, dont même la linguistique ou les études littéraires ne s'occupent guère. Dans son effort « synthétique », Barthes essaie de

[309] « De la science à la littérature », (1967), *OCII*, p. 1263.
[310] *Ibid.*, p. 1265. C'est nous qui soulignons.
[311] *Ibid.*, p. 1266.

mobiliser autant que possible l'ensemble des sciences humaines, de les faire croiser, afin que chacune révèle les cases vides de ses voisines. Il procède d'abord par une distinction nette entre l'objectivité du savant et l'objectivité du discours : l'objectivité et la rigueur sont « des qualités essentiellement préparatoires ». Il faut s'y tenir pendant la recherche. Mais vouloir les « transférer au discours » suppose « un procédé purement métonymique, qui confond *la précaution* et son effet discursif[312] ». Ici les sciences du langage peuvent nous aider en démontrant que « toute énonciation suppose son propre sujet », et que la suppression de ce sujet n'est qu'un artifice grammatical. La construction de ce langage objectif coïncide historiquement avec l'élimination de la rhétorique des programmes de l'enseignement, et le triomphe de ce que Barthes appelle « le positivisme bourgeois » et le partage disciplinaire des sciences humaines. Donc la question épistémologique, en ce qui concerne les sciences humaines, n'est nullement distinguable de la question politique.

Dès 1946 Sartre est présent aux côtés de Lanson dans la réflexion barthésienne sur les sciences humaines. La proximité de Barthes avec la pensée sartrienne à cet égard est aussi claire que sa distance. À la fin de son article sur Lanson, Barthes se demande pourquoi il faut faire l'effort de « ressusciter la rhétorique ». Il en va de même pour la critique littéraire, dont nous avons vu la proximité avec la rhétorique : pourquoi « prolonger sa vie » ? Et la réponse de Barthes est nettement teintée de sartrisme : « mais tout simplement pour comprendre. Or comprendre, c'est créer une liberté ». Mais ce sartrisme dévie aussitôt de la pensée sartrienne ; Barthes est convaincu que « le moindre écrit engage », mais pour tenir cet engagement il préfère la voie des sciences humaines, ou plus précisément leur synthèse, à celle de la philosophie. « Les disciplines les plus subjectives, nées autour de l'art et des exercices culturels d'une société restreinte, telles que l'esthétique, la psychologie ou la critique littéraire, finiront par s'insérer dans la synthèse progressive des sciences ; et il est nécessaire que cela se fasse[313] ». Tout le projet sartrien est alors à réviser, mais pas à abandonner. Il faut trouver d'autres moyens, pour aborder les mêmes questions.

[312] *Ibid.*, p. 1267.
[313] « L'avenir de la rhétorique », in *Album, op.cit.* p. 146.

Chapitre 2. Sartrien sans l'être

Depuis le *Degré zéro de l'écriture* jusqu'à *S/Z*, Barthes cherche la science de la littérature. Durant cette période même, ses déplacements sont multiples. Ce sont cependant les mêmes questions qui reviennent constamment et justifient les choix méthodologiques, montrent les impasses et imposent la nécessité d'expérimenter d'autres moyens. Cette science de la littérature a des ambitions claires : il faut pouvoir étudier la littérature comme objet précis et distinct, mais la comprendre simultanément historiquement et socialement. Autrement-dit, l'objet de la science de la littérature ne peut être le même que celui de l'histoire, de la sociologie ou de la psychologie ; mais, le rapport de cet objet proprement défini, avec la société et l'histoire doit être démontrable. Dès la préface du *Degré Zéro de l'écriture*, Barthes insiste sur cette manière d'écrire l'histoire. La littérature est posée comme une « institution », une « clôture », par la société moderne, et l'on prête toujours à l'institution un caractère de « pérennité », c'est-à-dire qu'on la situe hors de l'histoire : « Or c'est là où l'Histoire est refusée qu'elle agit le plus clairement ; il est donc possible de tracer une histoire du langage littéraire qui n'est ni l'histoire de la langue, ni celle des styles, mais seulement l'histoire des Signes de la Littérature, et l'on peut escompter que cette histoire formelle manifeste à sa façon, qui n'est pas la moins claire, sa liaison avec l'Histoire profonde[314] ». C'est un changement radical dans le rapport à l'histoire et à la littérature. Les études littéraires ne sont plus censées partir de l'histoire (politique) pour atteindre leur objet, mais au contraire, partir de leur objet propre et le situer historiquement. Cet objet selon Barthes ne peut être que la langue littéraire, le seul appartenant uniquement et de droit à la science littéraire. Plus précisément, il s'agit de ce qu'il appelle les « Signes » de la « Littérature » : les traits qui dans un texte signalent qu'il est *littéraire.*

Or, dès le moment où, sous l'influence de Saussure, Barthes peut distinguer le signe du signifiant et percevoir un même fonctionnement « linguistique » dans tous les faits sociaux, la sémiologie fondée sur ce constat ne se distingue plus de la science de la littérature. Cette définition de l'objet et ce changement du rapport à l'histoire expliquent à la fois les distances de Barthes vis-à-vis de Lanson et Sartre, mais aussi l'étrange complémentarité de ceux-ci dans la pensée de Barthes : de Lanson c'est l'idée même de la science qui est gardée, pendant un certain temps du moins ; et de Sartre, la nécessité d'agir politiquement dans le monde par le biais de la littérature. Déjà à cet égard, l'histoire trouve un rôle supplémentaire dans le travail

[314] *DZE*, *OCI*, p. 171.

de Barthes : en démontrant le processus de construction de l'idéologie dominante, elle est censée indiquer les choix stratégiques possibles. Ce rôle accordé à l'histoire modifie fondamentalement la conception de l'acte intellectuel.

2. 1. Tuer le père aimé

Si Foucault proclame en ricanant que la *Critique de la raison dialectique* est « l'effort magnifique d'un homme du XIX^e^ siècle pour penser le XX^e^ », la réaction de Barthes à *Qu'est-ce que la littérature ?* de Sartre est bien plus violente, mais aussi plus noble : Barthes *fait* de Sartre un penseur du XIX^e^ siècle et pense ensuite avec lui, comme nous pensons avec Hegel. Barthes commence par rendre caduque le modèle de la critique sartrienne dans son ensemble ; puis il en dégage les questions qui peuvent encore nous intéresser et, enfin, il pense celles-ci tout autrement. Bien plus tard, en 1975, lorsque dans une interview avec le *Magazine littéraire* Barthes suggère qu'il faudra « revenir un jour à ces premiers écrits de Sartre qu'on a complètement abandonnés », il ajoute aussitôt qu'il faudra « revoir la question sartrienne[315]». C'est la question de Sartre qui l'intéresse ; il veut y répondre à sa manière[316].

La « science de la littérature » que cherche Barthes à cette époque est certes non-positiviste, mais elle est tout aussi hostile à l'idéalisme, celui qui crée d'abord ses catégories, les met ensemble dans un système cohérent qu'il applique ensuite à son objet. À la manière d'Henri Berr, qu'il ne connaît sans doute pas mais dont il a pu hériter indirectement par le biais des Annales, Barthes veut remplacer le système par la synthèse. Dans son article sur Lanson, nous le voyons clairement, il entend le mot « synthèse » dans le sens où Berre emploie l'expression « synthèse historique » ; mais, contrairement à Berr, Barthes se limite aux sciences humaines. Au moment du *Degré zéro de l'écriture,* ces sciences sont limitées : il s'agit principalement de la linguistique, de l'histoire et de la sociologie. Dans la synthèse barthésienne, ces sciences ne connaissent aucun conflit ; leur place respective étant définie désignée dans le cadre de l'étude de cet objet particulier qu'est « la littérature ».

La synthèse scientifique demeure à cette époque un point de départ. Pendant longtemps en effet elle gardera la même position. Ce n'est que le courant structuraliste qui lui donnera

[315] « Vingt mots-clés pour Roland Barthes », (1975), *OCIV*, pp. 851- 875.
[316] Tiphaine Samoyault qualifie la relation de Barthes à Sartre de « filiale ». C'est précisément l'amour filial qui se manifeste par tant de violence discrète.

provisoirement une place centrale. Du *Degré zéro de l'écriture* à *Sur Racine,* la science n'a jamais le dernier mot sur la littérature : elle vient interroger tantôt les certitudes rationnelles, tantôt les idées reçues. Ainsi, dès le premier livre qu'il publie Barthes entre de plain-pied dans les querelles brûlantes qui opposaient dès le début du siècle les sciences humaines à la philosophie et aux « humanités ». La division du travail scientifique aide à ébranler les certitudes rationnelles. Mais elle est en soi dangereuse, et la faute doit être aussitôt réparée par un effort synthétique : l'historiographie corrige la philosophie de l'histoire, la linguistique met en doute les conclusions logiques sur la langue, et la sociologie pose des questions embarrassantes aux concepts comme celui d'« homme » ou de « liberté ». Cependant, dans cette science de la littérature, la philosophie n'est pas privée de tous ses droits, tout au contraire, elle rappelle aux sciences humaines ce qu'elles ont tendance à oublier dans leur élan positiviste. C'est la philosophie qui définit la problématique, qui pose les questions essentielles. Dans le *Degré zéro de l'écriture* et jusqu'aux *Mythologies*, Barthes a parfois tendance à décrire son travail comme appartenant à un « nouvel humanisme » ; ce qui montre qu'il hésite encore à reconnaître la « scientificité » de son étude. S'affirmer comme humaniste est aussi une manière de ne pas rompre tout à fait et d'un coup avec Sartre. Barthes – suivant à cet égard les idées de Sartre – semble se méfier de « l'esprit analytique » qui règne sur la « science bourgeoise ». Il n'est cependant pas entièrement persuadé de la justesse et de l'efficacité de la méthode phénoménologique sartrienne. La situation paraît embarrassante : aucune méthode ne convient parfaitement.

En effet, ce n'est pas avec *Qu'est-ce que la littérature ?,* mais d'ores et déjà avec le premier numéro des *Temps modernes,* et ce qu'il appelle « le manifeste de Sartre », que Barthes pressent et travaille la portée du problème sartrien. Mais il n'est jamais entièrement convaincu, il garde des réserves. Le 20 décembre 1945, Barthes écrit à Georges Canetti : « Michelet se porte très mal depuis deux jours sous l'effet de trois hasards conjugués : la lecture du manifeste de Sartre dans le premier numéro des *Temps présents* [*sic*, corrigé en bas de page], la relecture de mes petites choses d'*Existences* et la lecture (hier toute la journée) du dernier roman de Sartre. Ne vous inquiétez pas, je ne tourne pas au sartrisme quoique le talent de cet homme soit immense et vraiment pénétrant[317] ». Le même jour il écrit à Robert David : « Je traverse quelques jours très durs, le manifeste de Sartre, qui ne m'a rien appris mais a donné de bons mots à la chose, […] tout cela me jette dans de violentes pensées sur ma vie et mon caractère, pensées pas

[317] *Album*. *Op.cit*. p. 71.

encourageantes, tu t'en doutes[318] ». Dans l'*Album*, où une partie de la correspondance de Barthes a été publiée, accompagnée de certains textes inédits, Éric Marty ajoute, dans une note de bas de page, un fragment d'une autre lettre à Robert David, datée du 17 décembre de la même année – dont nous ne disposons malheureusement pas de l'intégralité – où Barthes exprime plus précisément sa lecture du « manifeste de Sartre » : « Essaie de trouver le numéro 1 de la revue *Les Temps modernes,* tu y liras un très beau manifeste de J.-P. Sartre ; tu y verras comment l'esprit analytique, l'esprit bourgeois, l'esprit de 89 […], et comment le monde moderne semble réclamer une conception plus "totalitaire" de l'homme. Il est bien évident que 89, dont la mort sonne dans tout le continent, aura son dernier bastion dans l'esprit juridique, dans les structures juridiques, enfants chéris de la Révolution et grands prêtres de la mentalité analytique et bourgeoise[319] ».

Le diagnostic de Sartre de la situation sociale de la littérature après la guerre dote de ses mots d'ordre le combat en train de se préparer. Sartre évoque « la crise de la rhétorique » puis « la crise du langage ». Il explique que les écrivains collaborateurs avaient même oublié que ce qu'ils écrivaient engageait. Sartre fait même un effort pour comprendre la signification de la forme : il se rend compte que tout écrit signifie, même une écriture purement décorative : « si, à de certaines époques, il [l'écrivain] emploie son art à forger des bibelots d'inanité sonore, cela même est un signe : c'est qu'il y a une crise des lettres et, sans doute, de la Société, ou bien c'est que les classes dirigeantes l'ont aiguillé sans qu'il s'en doute vers une activité de luxe, de crainte qu'il ne s'en aille grossir les troupes révolutionnaires[320] ». Mais ce n'est toujours pas la forme qui signifie, c'est le vide du contenu. Ce qui importe cependant, c'est que cette signification soit devenue sociale, historique et politique. Sartre prend quand même la précaution d'ajouter tout de suite qu'il n'envisage pas d'instaurer un « relativisme littéraire » et qu'il a « peu de goût pour l'historique pur ». Et puisqu'à cette époque toute attaque contre toute forme d'histoire qui ne plaît pas doit se faire aux dépens du pauvre Seignobos, c'est à lui que Sartre attribue « l'historique pur ». Pourtant, ce refus du relativisme historique signifie, chez Sartre, l'existence des catégories transhistoriques. Autrement-dit Sartre se trouve pris au même piège que Lanson : « vouloir tout soumettre à l'Histoire et prétendre, soi, la dominer ». Il n'existe qu'une seule définition de la « bonne littérature » et les époques où elle n'est pas respectée sont des époques de « crise ».

[318] *Ibid*., p. 81.
[319] *Ibidem*, n.
[320] Jean-Paul Sartre, « Présentation des temps modernes », repris in *Situations II*, Gallimard, 1948, p. 12.

La question de la « nature humaine » ou, comme Barthes l'appelle dans sa lettre, de la « conception totalitaire de l'homme » que se fait la société bourgeoise, est analysée par Sartre d'une manière incroyablement proche de celle de Durkheim[321]. Sartre établit le lien entre l'esprit analytique qui divise la réalité en éléments, et un regard similaire porté sur l'homme comme étant un élément du social. La « nature humaine » est née de ce parallèle : « il y eut une nature immuable de l'oxygène, de l'hydrogène, de l'azote, des impressions élémentaires qui composent notre esprit, il y eut une nature immuable de l'homme. L'homme était l'homme comme le cercle était le cercle[322] ». La différence fondamentale avec Durkheim est que Sartre pose l'idée de la nature humaine, basée sur le scientisme analytique du XVIII^{e} siècle, à l'origine de la Déclaration des droits de l'homme, tandis que Durkheim la voit en naître. Pour Sartre, « ces principes ont présidé à la Déclaration des Droits de l'Homme ». En effet Durkheim n'attaque pas de la même manière que Sartre cet esprit analytique, auquel il appartient en quelque sorte lui-même. L'erreur, selon Durkheim, ne réside pas dans la séparation des sciences humaines mais dans la négligence de l'aspect sociologique de l'homme de la part des savants des autres disciplines. On peut donner raison à Sartre, historiquement, de voir l'origine du problème dans l'esprit analytique des encyclopédistes. En revanche, lui aussi fait partie des savants qui s'obstinent à négliger la dimension sociologique de l'homme (au sens durkheimien, bien entendu).

Quoi qu'il en soit, malgré toutes leurs différences, pour les deux auteurs l'idée de la nature humaine et la Déclaration des Droits de l'Homme sont fortement liées. Ici apparaît toute la finesse de l'engagement sartrien : un écrivain, Proust par exemple, est du côté de la bourgeoisie, parce qu'il « contribue à répandre le mythe de la nature humaine ». L'engagement consiste donc à découvrir le mécanisme complexe de l'idéologie dominante et à ne pas se ranger de son côté. Toute propagande révolutionnaire qui ne serait pas assez perspicace pour constater ce mécanisme est inutile. C'est précisément par et pour l'idée de l'engagement que Barthes veut à la fois corriger Sartre et lui rester fidèle. Et pour ce faire il faut commencer par approfondir ce dernier point.

Sartre considère que la « signification » entraine la responsabilité et l'engagement. Il permet aussi de poser la question de la « récupération » des écrivains morts par la critique

[321] Ce ne sera pas la seule fois. Dans son article « Note sur une rencontre imprévue : Durkheim et Sartre » (*Année sociologique,* V. 49, n°1, 1999, pp 49-65) Pierre Birnbaum, qui par ailleurs trace minutieusement le rapport de Sartre à Durkheim, démontre dans quelle mesure les analyses de Sartre de la question juive se rapprochent de celles du fondateur de la sociologie française.
[322] Jean-Paul Sartre, *Situations II*, *op.cit*. p. 17.

littéraire, les détachant de tout ce qui dans leurs écrits choque, les rendant inoffensifs. Ces deux points restent primordiaux pour Barthes, toute sa vie, sans pour autant qu'il adopte l'analyse de Sartre les concernant. *Qu'est-ce que la littérature ?* et le *Degré zéro de l'écriture* appartiennent à deux périodes différentes de l'histoire de la pensée, bien qu'ils soient écrits et publiés presque en même temps. C'est un bel exemple du phénomène qu'analyse Siegfried Kracauer en ce qui concerne l'histoire de l'art dans *L'Histoire : l'avant-dernière chose* : la rupture n'a pas lieu à un moment précis ; avec Sartre, la tradition esthétique liée à l'idéalisme et au rationalisme se perpétue ; avec Barthes, en revanche, une science moderne de la littérature cherche ses débuts. Si nous ne pouvons pas imaginer aujourd'hui un nouveau *Qu'est-ce que la littérature ?* c'est parce qu'au moment précis où Sartre l'écrit, une fin approche mais la tradition a encore cours. Dans les années 1950 cependant elle était toujours vivante. Cette rupture n'est pas l'œuvre de Barthes, mais il l'incarne, la représente.

2. 2. L'engagement corrigé

L'œuvre publiée de Barthes est encadrée par les démentis plus ou moins discrets qu'il inflige aux idées de Sartre. Dès les premières lignes de l'introduction du *Degré zéro de l'écriture,* le théoricien, qui ne possède pas encore le vocabulaire saussurien de la connotation et de la dénotation, distingue néanmoins entre « signifier » et « signaler » pour montrer que ce qui ne « signifie » pas a quand même un sens. Dans le dernier livre sur le Japon, c'est le titre même qui renvoie ironiquement à la phrase de Sartre, « l'empire des signes, c'est la prose », pour en renverser la logique, mettant le signe précisément du côté de l'incompréhension, contre la logique rationnelle et le Bon Sens. Malgré son affection pour la figure de l'Intellectuel du siècle, Barthes démantèle, bon gré mal gré, la pensée sartrienne.

Le Degré zéro de l'écriture, qui se veut une « introduction à ce que pourrait être une Histoire de l'Écriture », est une tentative de faire travailler ensemble la « poétique » – telle qu'elle était pensée par Valéry, à savoir une science étudiant la forme dans la production littéraire – et une nouvelle historiographie littéraire, afin de pouvoir poser plus efficacement la question de l'engagement. Barthes essaie de partir de l'observation, sans avoir trouvé encore véritablement la méthode pour observer. Première différence assumée avec Sartre. Revenant sur la vieille question du général et du particulier, telle que l'histoire littéraire se la posait, Barthes préfère définir une catégorie générale, l'écriture, qui peut rendre compte du particulier.

« L'écriture » est ce que chaque écrivain peut avoir de particulier. Cependant elle est aussi le « signe » de la littérature, ce qui « affiche » qu'un texte est littéraire. La question n'est donc pas de savoir si nous pouvons définir les caractéristiques générales de la littérature : on ne se demande pas « qu'est-ce que la littérature ? », mais plutôt, comment il se fait qu'à partir d'une certaine époque ce trait particulier définisse la littérarité. Comment et pourquoi l'écriture s'est-elle imposée somme le signe de la littérature ? La question inaugurant le livre, « qu'est-ce que l'écriture » ?, remplace alors judicieusement celle de Sartre.

Définissant une catégorie qui peut expliquer le particulier, Barthes vire vers le général, en s'interrogeant non sur l'application concrète de sa catégorie, mais sur sa naissance d'un point de vue historico-social. C'est ainsi qu'il peut tracer l'histoire en partant de l'objet. Nous voyons encore une fois que dès le commencement de sa vie intellectuelle, Barthes ne conçoit pas l'Histoire de manière linéaire : la question même qu'il se pose l'y oblige. *Le Degré zéro de l'écriture* essaie de comprendre la pluralité de l'écriture moderne en l'opposant à l'unité de l'écriture classique. Or cette démarche nécessite déjà un changement de vision du temps :

> Par exemple, Mérimée et Fénelon sont séparés par des phénomènes de langue et par des accidents de style ; et pourtant ils pratiquent un langage chargé d'une même intentionalité, ils se réfèrent à une même idée de la forme et du fond, ils acceptent un même ordre de conventions, ils sont le lieu des mêmes réflexes techniques, ils emploient avec les mêmes gestes, à un siècle et demi de distance, un instrument identique, sans doute un peu modifié dans son aspect, nullement dans sa situation ni dans son usage : bref, ils ont la même écriture. Au contraire, Céline, Gide et Queneau, Claudel et Camus, qui ont parlé ou parlent le même état historique de notre langue, usent d'écritures profondément différentes ; tout les sépare, le ton, le débit, la fin, la morale, le naturel de leur parole, en sorte que la communauté d'époque et de langue est bien peu de chose au prix d'écritures si opposées et si bien définies par leur opposition même[323].

Comprendre les modalités historiques de l'écriture nécessite donc une lecture plus fine de l'histoire : ce n'est pas l'événement historique qui explique le changement de l'écriture littéraire, mais les cadres idéologiques qui existent au sein de la société. Barthes semble encore à cette période accorder tout de même la priorité à l'histoire politique ou économique ; c'est à l'égard de l'histoire « événementielle » qu'il veut prendre ses distances. Si la Révolution française n'a causé aucun changement dans l'écriture, c'est parce que le pouvoir intellectuel appartenait déjà, et depuis longtemps, à la bourgeoisie : « la Révolution n'a pas modifié les

[323] *DZE*, *OCI*, p. 180.

normes de cette écriture, parce que le personnel pensant restait somme toute le même et passait seulement du pouvoir intellectuel au pouvoir politique[324] ».

Alors se dessine devant Barthes un large programme de recherche, qu'il suivra pendant des années, à la fois dans son enseignement à la VI^e^ section et dans ses travaux personnels, et qui consiste à comprendre le rapport que « la conscience bourgeoise » entretient, dans son « déchirement », depuis le milieu du XIX^e^ siècle avec la littérature moderne. Il faut comprendre la séparation de l'histoire et de la littérature au milieu du XIX^e^ siècle[325] et la substitution de la littérature à la rhétorique qui intervient presque dans le même temps[326], et les mettre en relation avec les changements formels de la littérature elle-même. Barthes essaie d'expliquer ces changements formels par le biais des termes marxiens : « valeur-usage » et « valeur-travail ». Toujours est-il que, d'un côté Barthes juxtapose chronologiquement les deux valeurs, au lieu de les voir ensemble dans un même objet, et de l'autre, suivant la nécessité de son travail, il en invente d'autres (comme « valeur-génie ») qui ne font pas partie du vocabulaire de Marx. L'usage des termes de Marx n'est pas simplement métaphorique : c'est à travers ces mots que Barthes peut expliquer le rapport entre la mentalité et l'idéologie d'une époque, et la forme littéraire. Par son analyse de « L'artisanat du style », qui devient à partir de Flaubert la fonction même de l'écrivain, Barthes démontre comment l'idée bourgeoise du travail comme seul producteur de valeur s'empare également de la création littéraire : désormais, pour avoir une valeur précise, la littérature doit montrer le travail qu'a coûté la production de sa forme.

Barthes pose ensuite le deuxième problème fondamental de sa pensée littéraire : comment se fait-il que la littérature moderne (bourgeoise), qui est obligée par définition de montrer le signe de sa « littérarité » (le mot est bien sûr anachronique), qui doit toujours, comme Barthes aime à le répéter en empruntant cette métaphore cartésienne, désigner son masque du doigt, comment se fait-il que cette littérature puisse prétendre représenter la réalité et qu'on la croie? Sartre avait lui aussi essayé de poser la question et d'y répondre à sa manière. Pour lui, c'est la crédibilité de la fiction qui pose problème. Question qui deviendra autrement importante pour

[324] *DZE*, *OCI*, p. 184. Barthes ajoute : « Les révolutionnaires n'avaient aucune raison de vouloir modifier l'écriture classique, ils ne pensaient nullement mettre en cause la nature de l'homme, encore moins son langage, et un " instrument " hérité de Voltaire, de Rousseau ou de Vauvenargues, ne pouvait leur paraître compromis ». Nous voyons qu'encore une fois Barthes insiste sur « la nature de l'homme » pour expliquer l'idéologie bourgeoise.

[325] « Roman et Histoire ont eu des rapports étroits dans le siècle même qui a vu leur plus grand essor. Leur lien profond, ce qui devrait permettre de comprendre à la fois Balzac et Michelet, c'est chez l'un et chez l'autre, la construction d'un univers autarcique, fabriquant lui-même ses dimensions et ses limites, et y disposant son Temps, son Espace, sa population, sa collection d'objets et ses mythes ». (*DZE*, *OCI*, p. 189)

[326] « Inversement, c'est au moment même où les traités de rhétorique ont cessé d'intéresser, vers le milieu du XIX^e^ siècle, que l'écriture classique a cessé d'être universelle et que les écritures modernes sont nées ». (*DZE*, *OCI*, p. 206).

Barthes, mais plus tard. Comment peut-on croire à un texte dont on sait par définition qu'il est fictif[327] ? Et Sartre essaie de comprendre ce phénomène par le biais de ce qu'il appelle le « choix perpétuellement renouvelé de croire ». Pour lui, « le propre de la conscience esthétique c'est d'être croyance par engagement », c'est-à-dire que le lecteur garde toujours la possibilité de « s'éveiller » et de cela il est conscient. Mais il refuse de le faire puisqu'il a délibérément décidé de rêver. Pour Barthes, en revanche, ce n'est pas la dimension subjective et consciente qui est en jeu, il faut au contraire comprendre comment un texte peut être reçu *à la fois* comme de la littérature et comme une représentation de la réalité : « Voilà donc l'exemple d'une écriture dont la fonction n'est plus seulement de communiquer ou d'exprimer, mais d'imposer un au-delà du langage qui est à la fois l'Histoire et le parti qu'on y prend[328] ».

Le rationalisme sartrien ne saurait aborder cette question, car il ne fait aucune place aux contradictions innées des phénomènes sociaux. Ce que montre bien un autre exemple, qui explique la raison de l'éloignement de Barthes de cette logique : Sartre affirme, à propos du « langage des fleurs » – il prend l'exemple des roses blanches auxquelles on attribue la valeur d'un signe de « fidélité » – que je peux voir celles-ci comme signes quand « j'ai cessé de les voir comme roses : mon regard les traverse pour viser au-delà d'elles cette vertu abstraite[329] ». C'est ici exactement que le regard sémiologique intervient pour invalider la distinction rationaliste. Mais pour cela, il faut attendre « Le Mythe aujourd'hui ».

Par « Le Mythe aujourd'hui », Barthes parvient enfin à expliquer théoriquement le travail qu'il avait commencé plus d'une décennie plus tôt. Bien entendu, le vocabulaire saussurien – plus peut-être que la pensée de Saussure à proprement parler – l'aide dans cette tâche. Mais on doit noter également dans ce texte qu'un changement notable se laisse voir en ce qui concerne le discours scientifique : Barthes finit par reconnaître la nécessité de passer par l'analyse et montre la distance qu'il a prise par rapport à son sartrisme premier, qui condamnait sans appel « l'esprit analytique de la science bourgeoise » : « contre un certain donquichottisme, d'ailleurs, hélas, platonique, de la synthèse, toute critique doit consentir à l'ascèse, à l'artifice de l'analyse, et dans l'analyse, elle doit approprier les méthodes et les langages[330] ». À cette période, Barthes se rapproche de plus en plus de la branche empiriste de

[327] Il ne s'agit donc pas, comme pour Barthes du Signe de la littérature que contient le texte, mais de son statut littéraire, qui est extérieur au texte. Plus tard, lorsque Barthes se posera la même question, il essaiera d'y répondre en s'appuyant sur la psychanalyse, et particulièrement le célèbre article d'Octave Mannoni « Je sais bien mais quand même », in *Clefs pour l'imaginaire,* Seuil, 1969.
[328] *DZE*, *OCI*, p. 171.
[329] Jean-Paul Sartre, *Que-ce que la littérature ?*, in *Situation II, op.cit.* p. 60.
[330] « Le mythe, aujourd'hui », (1956), in *MY, OCI*, p. 825.

la sociologie française (Friedmann, Stœtzel), et se laisse plus facilement séduire par les promesses de la science. Cependant, des critiques adressées à l'esprit analytique, il conserve l'essentiel : la nature universelle de l'homme est au centre de l'idéologie qu'il attaque par « Le Mythe aujourd'hui » : « L'idéologie bourgeoise peut donc emplir tout et sans danger y perdre son nom : personne, ici, ne le lui renverra ; elle peut sans résistance subsumer le théâtre, l'art, l'homme bourgeois sous leurs analogues éternels ; en un mot, elle peut s'ex-nommer sans frein, quand il n'y a plus qu'une seule et même nature humaine : la définition du nom bourgeois est ici total[331] ».

Barthes pense donc qu'une science analytique qui ne perpétue pas pour autant l'idée de la nature humaine est possible ; mais uniquement si on soumet cette science à l'histoire : « moins terrorisée par le spectre du "formalisme", la critique historique eût été peut-être moins stérile ; elle eût compris que l'étude spécifique des formes ne contredit en rien aux principes nécessaires de la totalité et de l'Histoire. Bien au contraire : plus un système est spécifiquement défini dans ses formes, et plus il est docile à la critique historique[332] ». Barthes poursuit tout simplement le travail commencé par le *Degré zéro de l'écriture* : décrire des entités formelles puis les étudier historiquement. Toutefois, le fait d'assumer clairement l'aspect analytique, voire empirique, de son travail lui permet d'expliquer les contradictions que le *Degré zéro de l'écriture* constate sans pouvoir les commenter.

La célèbre phrase de la dernière page du « Mythe aujourd'hui » : « le vin est objectivement bon, et *en même temps*, la bonté du vin est un mythe : voilà l'aporie », résume parfaitement le défi lancé à la raison philosophique qui tient à distinguer nettement la réalité et l'illusion que l'on en a. Dans le même texte, en reprenant un exemple très proche de celui de Sartre, « les roses passionnalisées[333] », Barthes corrige encore une fois la logique sartrienne qui exclue la contradiction. Peu importe que l'objet étudié soit la rose ou la littérature : la sémiologie barthésienne y voit une double signification, simultanée et confuse. Aussi peut-il revenir sur le *Degré zéro de l'écriture* et par une explication *a posteriori* le rattacher à la sémiologie : « j'ai abordé ce problème dans *Le Degré zéro de l'écriture,* qui n'était, à tout prendre, qu'une mythologie du langage littéraire. J'y définissais l'écriture comme le signifiant du mythe littéraire, c'est-à-dire comme une forme déjà pleine de sens et qui reçoit du concept

[331] *Ibid.*, p. 850.
[332] *Ibid.*, p. 825-826.
[333] *Ibid.*, p. 826-827.

de Littérature une signification nouvelle[334] ». C'est par cette superposition mythique que le discours littéraire peut confondre le « réel sémiologique » et le « réel idéologique ».

La littérature étant définie comme un mythe, la question de la croyance romanesque ne peut pas être posée en termes de liberté ; il ne s'agit pas d'un « choix délibéré de rêver » : le mythe s'impose, du moins au regard naïf de son lecteur, en déformant la réalité qu'il montre, en vidant l'objet de son histoire. Dans le cas de la littérature le processus est le même : penser qu'il y a un être non-historique de la littérature, c'est adhérer d'emblée au mythe qui naturalise le culturel. Pour cette même raison, l'usage de l'Histoire est et restera, chez Barthes, d'abord politique.

Avant « Le mythe aujourd'hui », Barthes remarque ce fonctionnement de la culture bourgeoise sans pouvoir le nommer. Cependant, cette démonstration historique de la construction formelle de la littérature bourgeoise peut donner au moins une réponse provisoire à la question de l'engagement. Deux pistes s'ouvrent et se rejoignent immédiatement : celle qui mène à l'analyse sémiologique des mythes, et l'autre qui cherche, par le biais d'une écriture blanche et utopique, une forme de résistance à la morale de la culture dominante. L'engagement, selon Barthes, est désormais situé au niveau formel, et pour se battre réellement l'écrivain doit en prendre conscience : « C'est seulement alors, que l'écrivain pourrait se dire entièrement engagé, lorsque sa liberté poétique se placerait à l'intérieur d'une condition verbale dont les limites seraient celles de la société et non celles d'une convention ou d'un public : autrement l'engagement restera toujours nominal ; il pourra assumer le salut d'une conscience, mais non fonder une action[335] ». C'est la même position que Barthes cherche à décrire en répondant à l'enquête sur le régime du Général de Gaulle : « si vraiment le sens du gaullisme est au niveau idéologique, ce sont des armes idéologiques qu'il faut retrouver[336] ». Barthes pense alors qu'un véritable engagement doit passer par une observation scientifique pour pouvoir « substituer l'acte au geste ». Pour ce faire sa proposition est claire : « rassembler collectivement des matériaux sur la nouvelle idéologie, entretenir un dossier permanent, ouvrir peut-être une sorte de Bureau d'information mythologique, substituer aux protestations éthiques, des analyses de contenu, quelle qu'en soit la forme[337] ». Il faut comprendre avant

[334] *Ibid.*, p. 846.
[335] *DZE*, *OCI*, p. 221.
[336] « Sur le régime du général de Gaulle », (1959), *OCI*, p. 986.
[337] *Ibidem*.

d'agir sinon l'on risque de tomber dans l'automatisme des gestes intellectuels, ayant perdu depuis longtemps leur efficacité.

2. 3. Mythe et écriture blanche : Barthes et Robbe-Grillet[338].

Pour défendre le candidat dont il avait solidement soutenu le travail devant l'assemblée des professeurs du Collège de France, Michel Foucault insiste sur le « regard » que Barthes a porté sur le roman de « ces deux dernières décennies » et le « discours dont il l'a traversé » : « Les œuvres de Robbe-Grillet ou de Butor ne pourront plus jamais être comprises sans qu'on découvre, présente dans leur texte même, la manière dont Barthes les a comprises et comme accompagnées dès leur naissance[339] ».

Le propos de Foucault n'est qu'un exemple de l'association, devenue naturelle, des noms de Barthes et de Robbe-Grillet. Et Foucault a assurément raison : Barthes a marqué à jamais notre lecture de Robbe-Grillet. Il n'est plus possible de le lire sans y voir la neutralité, l'objectivité, la littéralité que Barthes y trouvait, même si Robbe-Grillet a répété à maintes reprises que Barthes n'avait voulu voir qu'un aspect de son œuvre, qu'il l'a utilisé comme une « entreprise de nettoyage ».

D'ailleurs, leur proximité intellectuelle a duré en réalité moins de quatre ans. Barthes évoque pour la première fois le nom de Robbe-Grillet en 1954 dans un article intitulé « Pré-romans ». Cet article n'est pas exclusivement consacré à Robbe-Grillet, mais nous pouvons déjà y voir clairement la fascination de Barthes pour ce nouveau romancier : « Robbe-Grillet travaille à introduire dans le récit un mixte nouveau d'espace et de temps, ce que l'on pourrait appeler une dimension einsteinienne de l'objet. Ceci est d'autant plus important, que littérairement nous vivons encore dans une vision purement newtonienne de l'univers[340] ».

[338] La relation Barthes/Robbe-Grillet a été analysée en détail par Fanny Lorent, *Barthes et Robbe-Grillet, un dialogue critique,* les impressions nouvelles, 2015. Nous traçons rapidement ici cette relation afin de nous concentrer sur le seul aspect de la lecture par Barthes de Robbe-Grillet qui intéresse ce travail.
[339] Didier Eribon, *Foucault et ses contemporains,* Fayard, 1994, p. 228.
[340] « Pré-romans », (1954), *OCI*, p. 501. Barthes ajoute ensuite : « il y a longtemps que la peinture a résolu ce problème de la figuration simultanée des plans en mouvement. La littérature pas encore ».

La même année, Barthes écrit l'un de ses articles les plus importants sur Robbe-Grillet : « Littérature objective » qui sera repris, dix ans plus tard, dans les *Essais Critiques*. Ce célèbre article, appelé à accoler au nom de Robbe-Grillet l'adjectif « objectif », est en réalité une démonstration stratégique de l'idée du degré zéro de l'écriture. Barthes oppose l'écriture de Robbe-Grillet au réalisme traditionnel qui « additionne des qualités en fonction d'un jugement implicite ». La description réaliste superpose les sens et tente de représenter l'objet dans tous ses aspects : « ses objets ont des formes, mais aussi des odeurs, des propriétés tactiles, des souvenirs, des analogies, bref ils fourmillent de significations : ils ont mille modes d'être perçus, et jamais impunément, puisqu'ils entraînent un mouvement humain de dégoût ou d'appétit[341] ». Pour remédier au jugement implicite produit par toute description, Robbe-Grillet peut quant à lui proposer une solution en imposant « un ordre unique de saisie : la vue ».

Un an plus tard paraît « Littérature littérale », de nouveau repris dans les *Essais Critiques*. Barthes essaie de rapprocher clairement son idée d'« écriture blanche » de la phénoménologie : « cette pureté ne peut être évidemment que tendancielle, et tout *Le Voyeur* naît d'une résistance impossible à l'anecdote. Les objets figurent comme une sorte de thème-zéro de l'argument. Le roman se tient dans cette zone étroite et difficile, où l'anecdote (le crime) commence à pourrir, à " intentionnaliser " le superbe entêtement des objets à *n'être que là*[342] ».

En 1956, dans un article intitulé « Nouveaux problèmes du réalisme », Barthes tire de son observation de l'histoire de la littérature trois rapports à l'objet, celui du: « surréalisme, qui a toujours tenté de multiplier le sens de l'objet » […] puis celui de « l'existentialisme qui, à l'inverse, a tenté de raréfier la signification, de retrouver l'absurde dans l'objet ». Et « enfin actuellement » celui du « jeune romancier français Alain Robbe-Grillet cherche un réalisme qui dépasserait l'opposition entre absurde et non-absurde, entre la privation des sens et leur multiplication, et tente de fonder une littérature de pur constat[343] ».

Lorsqu'en 1957 Robbe-Grillet publie *la Jalousie*, Roland Barthes n'en parle pas. Un an plus tard, dans le fameux « Il n'y a pas d'école Robbe-Grillet », il commence à montrer très légèrement sa méfiance à l'égard du projet littéraire de l'écrivain : « Il n'est pas sûr que Robbe-Grillet ait accomplit son projet : d'abord parce que l'échec est dans la nature même de ce projet (il n'y a pas de *degré zéro* de la forme, la négativité *tourne* toujours en positivité) ; et

[341] « Littérature objective », (1954), repris in *EC, OCII*, p. 294.
[342] « Littérature littérale », (1955), repris in *EC, OCII*, p. 327.
[343] « Nouveaux problème du réalisme », (1956), *OCI*, p. 658.

puis, parce qu'une œuvre n'est jamais uniment l'expression retardée d'un projet initial : le projet est *aussi* une indifférence de l'œuvre[344] ».

Selon toute vraisemblance, la sortie du film de Robbe-Grillet en collaboration avec Alain Resnais, *L'Année dernière à Marienbad* a mis fin à l'espoir que le premier représentait aux yeux de Barthes. Il écrit en 1961, dans un article intitulé « Témoignage sur Robbe-Grillet » : « ce qu'on peut demander à Robbe-Grillet, c'est ce qu'il va faire de ce pouvoir qu'il a essayé d'acquérir sur les " choses", ou plus exactement sur les " mots-choses " : est-ce qu'il veut continuer à faire des " textes " ou se mettre à faire des "romans " ? S'il prétend au roman, ce sera pour raconter quoi ? Comment compte-t-il s'y prendre pour concilier le récit et la vision ?[345] ».

En 1962, Barthes écrit une préface pour un livre de Bruce Morrissette sur Robbe-Grillet ; préface dont l'existence est d'autant plus étrange que Morrissette soutient une idée exactement opposée à celle de Barthes, puisqu'il essaie de voir et d'expliquer le sens caché des objets décrits par Robbe-Grillet. Barthes écrit à ce livre une préface assez neutre, disant que deux lectures de l'œuvre de Robbe-Grillet sont possibles – la sienne et celle de Morrissette – et ne rejette absolument pas la théorie de ce dernier.

Si après cela Barthes n'a plus jamais rien écrit sur Robbe-Grillet, on peut dire que son rapport intellectuel avec lui change au fil des années. Dans cette préface Barthes explique que ce qu'il appelle l'erreur théorique de Robbe-Grillet a été

> seulement de croire qu'il y a un *être-là* des choses, antécédent et extérieur au langage, que la littérature aurait à charge, pensait-il, de retrouver dans un dernier élan de réalisme. En fait, anthropologiquement, les choses signifient tout de suite, toujours et de plein droit ; et c'est précisément parce que la signification est leur condition en quelque sorte « naturelle », qu'en les dépouillant simplement de leur sens, la littérature peut s'affirmer comme un artifice admirable : si la « nature » est signifiante, un certain comble de la « culture » peut être de la faire « désignifier »[346].

Il est intéressant de voir que l'influence de la phénoménologie sur Robbe-Grillet, qui était précisément l'un des éléments que Barthes appréciait dans son travail, devient son « erreur

[344] « Il n'y a pas d'école de Robbe-Grillet », (1958), repris in *EC, OCII,* p. 360.
[345] « Témoignage sur Robbe-Grillet », (1961), *OCI*, p. 1117. Et Barthes répond tout de suite à la question : « Mais déjà, semble-t-il, Robbe-Grillet a répondu : en acceptant de "faire" un film, lui, l'écrivain de la pure vision verbale, en prenant à son compte intégralement l'œuvre de Resnais […] il a choisi de réintégrer une littérature d'adjectifs, si beaux soient-ils […] en racontant *une* histoire –d'amour, de mort, de rêve, d'adultère, peu importe –, il a choisi contre toutes les histoires du monde, nous permettant ainsi de préférer le monde à *cette* histoire : sa littérature n'est plus alors ontologiquement réactionnaire, elle le devient idéologiquement ». (*Ibidem.*)
[346] « Le point sur Robbe-Grillet », (1962), repris in *EC, OCII*, p. 458.

théorique ». Barthes avait par exemple écrit dans « Littérature objective » : « "la condition de l'homme, c'est d'être là ". Robbe-Grillet rappelait ce mot de Heidegger à propos de *En attendant Godot.* Eh bien, les objets de Robbe-Grillet, eux aussi, sont faits pour être là. Tout l'art de l'auteur, c'est de donner à l'objet un "être là" et de lui ôter un "être quelque chose"[347] ». Nous pouvons donc supposer que la première « rupture » entre Barthes et Robbe-Grillet coïncide avec leur rupture respective avec la pensée phénoménologique[348].

> Après cette préface, huit ans de silence à l'égard de Robbe-Grillet, et si son nom est évoqué en 1970 dans une interview, c'est parce qu'on pose directement la question à Barthes pour qu'il éclaire l'état actuel de l'union entre le nouveau roman et la nouvelle critique. Question à laquelle il répond : Il faut être lucide : cette union est défaite, mais non sans des conditions d'amitié et de cordialité totales. Il n'y a aucun malentendu entre nous. En ce qui me concerne, ce que j'avais hautement apprécié dans le travail de Robbe-Grillet, c'est précisément la recherche d'un travail romanesque sur les signes, ou plutôt sur les non-signes, puisque le Nouveau Roman se donnait comme une littérature du dépouillement de la signification – ce qui me paraît extrêmement intéressant et correspondait en gros, dans le roman, à ce que j'appelais le « degré zéro » en écriture[349].

Ce qu'il est important de remarquer c'est que même alors, Barthes ne met pas en cause le premier Robbe-Grillet ni surtout la lecture qu'il en a faite ; il laisse entendre qu'il n'est tout simplement pas d'accord avec la suite de son travail. Mais en 1974, dans sa dernière prise de position importante à cet égard, il change radicalement de ton. Il s'agit d'un dialogue avec Maurice Nadeau sur France culture où soudain Barthes dit : Le Nouveau Roman, par exemple, quels qu'aient été son intérêt, son importance, sa réussite, représente encore une littérature assez traditionnelle –ceci n'est pas péjoratif –. On a pu récemment faire une analyse très sociologique, et même strictement « goldmanienne » de *La Jalousie*[350], comme un roman de la déception de la classe coloniale en voie de perdre ses colonies. À ce moment-là, on peut dire que Robbe-Grillet est un écrivain engagé. Mais en tous cas, sur le plan de l'écriture, celle du nouveau roman est extrêmement lisible et ne remue pas véritablement la langue[351].Maintenant, non seulement Robbe-Grillet a une « école », mais de plus cette école reste tout à fait traditionnelle.

---

[347] « Littérature objective », repris in *EC, OCII*, p. 295

[348] Le sens attribué à la « phénoménologie » en l'occurrence est certes trop large et même contestable. Il est vrai que l'on ne peut pas considérer le deuxième Heidegger comme appartenant à la phénoménologie. Mais le discours littéraire sur lequel nous nous appuyions, s'inspirant de la philosophie tout en gardant un rapport très distant avec elle, autorise cette « confusion ». Ni Barthes ni Robbe-Grillet n'entrent jamais dans des commentaires de spécialistes distinguant le deuxième Heidegger de son héritage husserlien.

[349] « Critique et autocritique », entretien, (1970), *OCIII*, p. 646-647.

[350] Barthes renvoie au Livre de Jacques Leenhardt, *Lecture politique du roman : la Jalousie d'Alain Robbe-Grillet,* Minuit, 1973.

[351] « Où/ou va la littérature ? », entretien avec Maurice Nadeau, *OCIV*, p. 559.

De son côté Robbe-Grillet, essaiera d'expliciter son rapport avec Roland Barthes à plusieurs reprises mais presque toujours après la mort de Barthes. Toutes ses explications peuvent se résumer par ce passage tiré d'un article intitulé « Le Parti de Roland Barthes » qu'il a écrit en 1981 :

> Paradoxalement, prenant dans les années cinquante mes propres romans comme des machines infernales lui permettant d'exercer la terreur, il va s'efforcer de réduire leurs glissements sournois, leurs fantômes en filigrane, leur autogommage, leurs béances, à un univers chosiste qui n'affirmerait au contraire que sa solidité, objective et littérale. Bien sûr, cet aspect-là se trouvait présent dans les livres (et dans mes propos théoriques), mais comme l'un des deux pôles irréconciliables d'une contradiction. Barthes prend le parti de ne pas voir du tout les monstres cachés dans les ombres du tableau hyperréaliste. Et quand les fantômes, dans *L'Année dernière à Marienbad,* envahissent de façon trop visible l'écran, il décroche[352].

La période Robbe-Grillet constitue l'ultime étape de la recherche de Barthes d'une écriture blanche. Robbe-Grillet est la dernière déception de la série. Barthes, on le sait, croyait à l'écriture blanche comme à une utopie, inatteignable et fuyante à la fois. Il avait placé en différents écrivains, notamment Cayrol et Camus, la promesse d'un rapprochement provisoire de cette utopie. Dans le style de Camus déjà, Barthes avait vu une voie possible vers la « neutralité ». Dans le cas de Robbe-Grillet, il voit la solution dans un changement de distance par rapport à l'objet. En se rapprochant des choses décrites, le texte empêche le « métalangage » de s'emparer du langage-objet et s'en servir pour transmettre son propre message. Voilà une manière de penser la résistance formelle de la littérature. Cependant, ni dans le cas de Camus, ni dans celui de Robbe-Grillet, l'écrivain n'a jamais pensé l'engagement formel dans ces termes. Si Barthes réagit aussi violemment à *La Peste,* c'est qu'il vit cette œuvre comme une trahison. Trahison à un idéal que Barthes avait projeté sur l'œuvre de Camus, sans que Camus ne le voie ni le comprenne. On comprend sa confusion, lorsqu'il écrit à Barthes lui demandant au nom de quoi il l'accuse.

Dans le cas de Robbe-Grillet, l'amitié empêche Barthes de réagir aussi durement. Il préfère le silence. Or, dans les réactions plus ou moins marginales que nous avons citées, on constate deux ruptures avec Robbe-Grillet. Au-delà de la déception habituelle des virages des écrivains, c'est aussi la distance de Barthes par rapport à sa propre idée de l'écriture blanche qui s'aperçoit dans ses dernières réactions vis-à-vis de Robbe-Grillet. Barthes, il est vrai, n'a jamais été totalement dupe de son utopie. Il écrit, par exemple, dans *le Degré zéro de l'écriture* : « Si

[352] Alain Robbe-Grillet, « Le Parti de Roland Barthes », *in Pourquoi j'aime Barthes*, Christian Bourgois, « Titres », N° 89, 2015, p. 56-57.

l'écriture est vraiment neutre, si le langage, au lieu d'être un acte encombrant et indomptable, parvient à l'état d'une équation pure, n'ayant pas plus d'épaisseur qu'une algèbre en face du creux de l'homme, alors la littérature est vaincue, la problématique humaine est découverte et livrée sans couleur, l'écrivain est sans retour un honnête homme ». Mais il ajoute tout de suite : « Malheureusement rien n'est plus infidèle qu'une écriture blanche ; les automatismes s'élaborent à l'endroit même où se trouvait d'abord une liberté, un réseau de formes durcies serre de plus en plus la fraîcheur première du discours, une écriture renaît à la place d'un langage indéfini[353] ».

Toujours est-il que durant la période où Barthes croit à l'idéal scientifique, la tentative de trouver une écriture blanche lui paraît salutaire. C'est un geste impossible mais nécessaire. Or, à partir du moment où, comme nous l'avons vu sous l'influence lacanienne, Barthes se rend compte que le métalangage n'existe pas, et qu'il affirme alors à sa manière que tout est métalangage, la stratégie de l'écriture blanche n'est plus désirable. Ce purisme de l'écriture était apprécié tant que la signification secondaire était pensée comme une « parasite » de la langue. À partir du moment où Barthes la considère comme partie intégrante et nécessaire de la langue, toute la stratégie politique doit changer. Il faut désormais imaginer des formes qui, exactement à l'opposé du « degré zéro » de l'écriture, défient les valeurs du discours dominant en « ajoutant » à la signification. Robbe-Grillet devient alors un écrivain « traditionnel », car son écriture ne correspond plus à la nouvelle forme d'engagement recherchée par Barthes.

Nous voyons bien que le « pouvoir » comme cible d'attaque, est au cœur de tous les déplacements de la pensée de Barthes dans tous les champs. À ce titre, il mérite quelques pages de développement.

[353] *DZE*, *OCI*, p. 218.

Chapitre 3. Le Pouvoir

« Tout pouvoir est le pouvoir de mise en récit », a soutenu Patrick Boucheron lors de sa leçon inaugurale au Collège de France. Barthes l'aurait placé avant : dans la parole même, plus précisément dans la langue. Il faut distinguer d'emblée deux formes de pouvoirs : le pouvoir conscient et le pouvoir inconscient. Celui exercé intentionnellement, expressément et subi sans se méprendre, bon gré mal gré, et l'autre, qui envahit subrepticement et enchaîne de manière imperceptible : qui s'impose sans être imposé, que l'on éprouve sans savoir qui l'exerce. Il y a un pouvoir des vivants et un pouvoir accumulé des morts déjà oubliés : mais le pouvoir des vivants s'appuie toujours sur les morts.

De l'article sur « La Responsabilité de la grammaire » jusqu'à la leçon inaugurale au Collège de France, le rapport mutuel de la langue et du pouvoir se pense, se repense et décide souvent de la direction générale des travaux scientifiques et artistiques de Barthes. Cette place est si importante que lorsqu'il veut décrire en quelques lignes, et bien sûr de manière quelque peu fictionnelle, l'histoire de la sémiologie (de sa sémiologie comme il préfère le dire), tout se concentre sur cette question : « *La langue travaillée par le pouvoir* » affirme Barthes, « tel a été l'objet de cette première sémiologie. La sémiologie s'est ensuite déplacée, elle s'est colorée différemment, tout en gardant le même objet, politique – car il n'y en a pas d'autre[354] ». À le croire sur parole, ce rapport constitue le centre de l'inquiétude motrice de sa sémiologie.

Mais que faire alors avec les fugues de Barthes ? De l'éloignement d'avec Lévi-Strauss, par exemple, dont il avouait lui-même qu'il lui avait permis de reprendre, d'aborder à nouveau des questions morales et politiques ? D'un côté, nous ne sommes pas obligés de le croire sur parole et, de l'autre, à y regarder de près, ces moments de fuites sont rares. Il est vrai que la définition du pouvoir change, la forme imaginée de la résistance aussi, et le but de cette résistance encore davantage. Mais tous ces changements s'expliquent par la force d'une pensée qui refuse de se contenter des réponses doctrinales, qui veut « savoir douter mieux que Descartes », pour reprendre la formule de Nietzsche.

Si au début Barthes comprend le pouvoir à partir de la conception marxiste de la classe dominante, et se rapproche à la fin plutôt des pouvoirs pluriels de Foucault, les distances qu'il conserve vis-à-vis de chacune de ces deux interprétations sont importantes. D'un bout à l'autre,

[354] *Leçon, OCV*, p. 440.

ce que Barthes appelle lui-même des « réseaux d'obsession » se manifestent dans son œuvre. Dans « Responsabilité de la grammaire » il écrit : « L'écrivain commence à tricher avec le langage que lui livre sa condition et ses traditions[355] ». Trente ans plus tard, dans sa leçon inaugurale, il dit : « Mais à nous, qui ne sommes ni des chevaliers de la foi ni des surhommes, il ne reste, si je puis dire, qu'à tricher avec la langue, qu'à tricher la langue[356] ». Après un tour de spirale, la même stratégie revient : la reprise de la formule témoigne de la persistance de l'obsession.

Dès « Responsabilité de la grammaire » apparaît la finesse historiographique qui sépare Barthes de Sartre et le rapproche des Annales. D'abord Barthes date méticuleusement le moment où le discours du pouvoir dans son rapport à la langue, passe du « cynisme » à l'« hypocrisie ». En se référant à Vaugelas, il démontre qu'en 1647 la clarté de la langue se définit par sa proximité avec l'usage qu'en fait la Cour. Mais en 1660 les mêmes règles se posent comme « universelles ». Le pouvoir monarchique étant entretemps suffisamment établi, on peut avoir recourt à l'hypocrisie pour le maintenir. La deuxième démarche de Barthes est encore plus importante : il explique que le français de son époque est encore prisonnier de cette même idée de clarté : « aucune révolution rhétorique sérieuse, ni la romantique, ni la symbolique » n'a jamais pu libérer le français de cette idée de l'universalité de la clarté.

Alors nous avons affaire à un pouvoir transmis par la grammaire, provenant des idées de la monarchie mais qui lui a survécu pendant trois siècles. Nous sommes loin de la périodisation classique de Sartre : ce n'est pas le pouvoir de la bourgeoisie qui s'exerce à travers la grammaire, c'est, bien que mort, le pouvoir monarchique. Nous sommes loin aussi, et déjà, de l'idée que l'engagement est simplement affaire de contenu. La responsabilité de la grammaire inaugure chez Barthes la question de la responsabilité de la forme qui le suivra toute sa vie : « le problème pour les écrivains d'aujourd'hui, c'est donc de couper l'écriture de ses origines historiques, c'est-à-dire, en fait, politiques[357] ».

La conscience historique joue donc deux rôles : découvrir les « lieux » du pouvoir, difficile comme nous le voyons à percevoir à l'œil nu, et d'autre part, comprendre la bonne stratégie, l'actuelle, celle qui peut véritablement répondre aux besoins de l'époque.

[355] « Responsabilité de la grammaire », (1947), *OCI*, p. 98.
[356] *Leçon,* OCV, p. 433.
[357] « Responsabilité de la grammaire », *OCI*, p. 97.

« Les Révolutions suivent-elles des lois ? » est une véritable profession de foi méthodologique, mais aussi une vraie impasse idéologique. Impasse que Barthes s'efforce encore de ne pas voir clairement. L'article commence avec cette phrase tranchante : « Il s'en faut de beaucoup que la philosophie de l'Histoire soit toujours au service de l'Histoire[358]». Se déclare ainsi une grande méfiance à l'égard de la philosophie de l'histoire qui établit un « au-delà de l'Histoire », qui crée un « lieu de référence extra-historique » et qui remplace « l'histoire des hommes » par « l'histoire d'un Destin ».

La critique que Barthes adresse au livre d'André Joussain, *La Loi des révolutions,* est solidement appuyée sur des concepts marxistes. Une révolution, pour Barthes, n'en est une que lorsqu'elle est suivie d'un « déplacement de propriété ». Il s'étonne de la conception de Joussain qui prend n'importe quel « changement de régime » pour une révolution. Ici l'impasse apparaît : Barthes appelle à l'aide l'historiographie de son époque – il précise : Henri Pirenne, Marc Bloch, Lucien Febvre. Il explique qu'avant le XX^{e} siècle, « de Herder à Hegel, de Montesquieu à Michelet », l'Histoire n'avait qu'une seule dimension, « celle de la philosophie ». L'historiographie contemporaine est exactement le contraire : c'est la « synthèse » de plusieurs dimensions, « économique », « sociale », « intellectuelle ». L'histoire ne doit donc pas essayer de dégager des lois, de suivre un destin, elle doit abandonner l'idée de « l'Homme » et ne s'occuper que des hommes, en sachant qu'« on n'a pas le droit de rapporter les déterminismes d'un paysan de Luther à celles d'un avocat de la Constituante ou d'un ouvrier de la Commune ; on n'a pas le droit de substituer à ces figures spéciales […] un mécanisme humain général[359] ».

Barthes fait un grand effort pour rapprocher Sartre de Lucien Febvre. Son explication des « figures spéciales » dans l'histoire semble se tracer entre la psychologie historique de Febvre et les « situations » de Sartre. Une question reste néanmoins négligée, et le restera pendant des années : que faire alors avec Sartre ou Marx lui-même ? Que faire avec l'idée de la révolution précisément, qui se dessine sinon comme un Destin du moins comme un horizon devant l'intellectuel, qui donne un sens à l'Histoire ? Bref, que faire si la philosophie de l'Histoire est de gauche et les « au-delà de l'histoire » qu'elle impose sont des idées reçues de l'opposition ?

La position de Barthes n'est pas facile ; il n'a pas la certitude apaisante d'un Jean-Paul Sartre ni la méfiance âpre mais rassurante d'un Raymond Aron : il essaie de réconcilier des

[358] « Les révolutions suivent-elles des lois ? », (1950), *OCI*, p. 101.
[359] *Ibid*. p. 103.

points de vue qui ne vont pas ensemble, il souffre. De temps à autre une échappatoire se montre à lui, il s'y précipite, s'excite, se désabuse ; ce n'était pas la bonne. Il lui faut du temps pour se rendre compte que son travail intellectuel ne peut être que la succession de ces échappatoires provisoires, parce qu'il n'y en a pas d'autre.

« Brecht, Marx et l'Histoire », publié en 1957, permet à Barthes de clarifier sa position vis-à-vis de l'idée marxiste de l'histoire. Barthes met Brecht face à Marx : il ne faut pas suivre Marx sur le plan de la causalité historique. L'Histoire, telle que Barthes la lit chez Brecht, est une « catégorie générale », une « exigence de la pensée ». C'est mettre tout dans le temps, sans nécessairement prétendre à l'intelligibilité de ce temps. Brecht met souvent en scène un « présent historique ». Ce présent n'est pas compréhensible pour le personnage qui le vit ; il n'est pas non plus saisissable pour le spectateur qui le regarde. Ainsi, Brecht met le spectateur face à sa croyance qui prend son présent pour la « nature ». Brecht « n'explique pas» le présent, il « ne l'exprime pas » non plus ; son théâtre « donne à voir un aveuglement ».

L'historicité du théâtre de Brecht consiste alors à « dénier à la *nature* humaine toute réalité autre qu'historique[360] ». Bernard Dort dont la *Lecture de Brecht,* publiée en 1960 au Seuil, a beaucoup influencé la compréhension française du dramaturge allemand, explique en détail dans le dernier chapitre de son livre la vision brechtienne de l'histoire. Dort s'appuie non seulement sur les pièces de théâtre, mais aussi sur *Les Affaires de Monsieur Jules César,* le roman inachevé où « Brecht met en question, au-delà de César lui-même, sa situation réelle, matérielle (économique) dans l'Histoire. Sans doute a-t-il moins de sympathie pour César que pour Galilée, encore qu'il lui prête bien des subtilités, bien des " ruses " brechtiennes, mais ici et là son projet est identique : plus que créer un personnage, il veut recréer un moment de l'Histoire[361] ».

Brecht rejoint Lucien Febvre, sans doute sans le savoir. La remise en question de la nature universelle de l'homme trouve précisément sa place dans cette proximité, car « Brecht ne veut pas seulement éveiller en nous le sentiment de notre ressemblance avec ces Romains du premier siècle avant Jésus-Christ ; il cherche aussi à nous faire saisir en quoi nous différons d'eux[362] ».

La nature humaine, en tant que fondement de la pensée capitaliste, garde tout au long de la vie de Barthes une place dominante dans sa pensée. C'est elle qui explique en grande partie ses

[360] « Brecht, Marx et l'Histoire », (1957), *OCI*, p. 910.
[361] Bernard Dort, *Lecture de Brecht,* Seuil, 1960, p. 180-181.
[362] *Ibid*., p. 182.

emprunts à l'Histoire et aux sciences humaines, c'est elle aussi qui dirige très souvent ses choix stratégiques. Il est intéressant de noter au passage, que Barthes ne renvoie pas à cet égard à Sartre[363] qui l'a si intensément étudiée. Il préfère la trouver chez Brecht, chez Foucault ou chez Lucien Febvre.

3. 1. Nature humaine et la démocratie

La question de la « nature humaine » semble avoir beaucoup moins intéressé les théoriciens de la littérature que leurs collègues sociologues, philosophes ou historiens. Barthes est un des seuls littéraires à l'avoir prise au sérieux. Bien qu'en apparence cette discussion chez lui se limite à une simple négation qu'il répète toute sa vie – « il n'y a pas de nature humaine » –, les conséquences épistémologiques et politiques de cette idée apparaissent de plus en plus dans son œuvre, une fois qu'on y prête attention. Ces conséquences se construisent dans le temps ; même si la dénégation de la nature humaine est d'emblée présente. Elles se tissent et se développent au contact de problèmes voisins, notamment dans toutes les analyses de l'idéologie et du rapport de la langue au pouvoir. Le triangle nature-idéologie-pouvoir donne clairement à voir la cohérence de la pensée de Barthes ; cohérence qui nous échappe si nous nous concentrons uniquement sur des questions « littéraires ». Cependant, tout au long de ce processus, Barthes supprime l'étape intermédiaire : il n'explicite jamais l'argumentation qui mène de la négation de la nature humaine aux conséquences qu'il en tire dans son travail. Cette démonstration reste alors à faire.

La négation de l'existence d'une nature humaine va de pair avec l'affirmation de la place de l'Histoire. Barthes en décrit les principes fondamentaux dans les années 1950 et, à cet égard, sa conviction ne change pas dans le temps. Dès 1950, croire à une « nature immuable de l'homme » lui paraît une grande erreur ; dans « Les révolutions suivent-elles des lois ? » par exemple, Barthes accuse André Joussain de penser que la loi des révolutions est «en définitive » « une nature humaine transcendante à l'Histoire, qui aurait ses révolutions comme le corps a

[363] En réalité, Barthes évoque la question chez Sartre mais à propos de *Nekrassov* et donc comme une interprétation du théâtre sartrien : « en séparant sans sophisme de classe le Bien et le Mal social, Sartre a touché le point sensible de toute âme bourgeoise : l'alibi rassurant d'une nature humaine "complexe", qui autorise depuis des siècles toutes les passivités et toutes les palinodies ». (« "Nekrassov" juge de sa critique », (1955), *OCI*, p. 601). Pour que Barthes mentionne explicitement l'analyse théorique de Sartre à ce propos, il faut attendre *La préparation du Roman,* et encore s'agit-il d'évoquer la critique gauchiste de l'individualisme pour réhabiliter ensuite la notion de l'individu (*PdR* p, 77). Barthes ne reconnaît donc jamais sa dette vis-à-vis de Sartre à cet égard.

ses maladies[364] ». La critique politique de Barthes s'appuie systématiquement sur cette négation. C'est une conviction de base, un postulat de départ qui n'est jamais fondé sur une démonstration. Le théâtre politique, par exemple, et toujours à partir de Brecht, se définit principalement par la remise en question de l'existence d'une nature humaine.

Dans « Bertolt Brecht à Lyon » (1956) Barthes décrit la *Grand-peur et misère du III^e Reich* comme « un exemple parfait de ce que peut être un théâtre politique ». Il s'appuie sur deux conditions qui définissent le théâtre politique : c'est « d'abord un théâtre qui prend la politique au sérieux, c'est-à-dire qui établit que chaque homme, dans ses conduites en apparence les plus libres, les plus quotidiennes, est visé par le régime dans lequel il vit ; et puis un théâtre objectif, qui ne construit pas la psychologie de ses personnages comme une pure efflorescence de la "nature" humaine, mais la place dans un rapport profond avec une situation historique concrète[365] ».

La négation de la nature humaine est donc par définition un acte politique. Pourquoi ? Nous pouvons en trouver l'explication dans plusieurs textes ; elle est peut-être le plus clairement formulée dans un article de 1958, « L'antisémitisme est-il de droite ou de gauche ? ». Pour répondre à la question posée par le titre de l'article, Barthes essaie d'abord de tracer clairement la frontière entre la gauche et la droite. Le partage officiel des partis politiques ne lui paraît pas un critère satisfaisant. Il se base alors sur une distinction idéologique. D'abord une définition de l'idéologie : « il faut entendre par idéologie une représentation générale du monde, dont les déterminations politiques (au sens le plus large du terme) sont en général inconscientes ». Ensuite une description synthétique de l'idéologie de droite : « L'idéologie de droite se définit par un certain nombre de croyances dont l'ensemble forme une sensibilité : refus de l'Histoire, croyance dans une Nature humaine immuable, reconnaissance plus ou moins explicite de la force comme valeur, anti-intellectualisme, etc.[366] » C'est dans cette croyance en l'existence d'une nature humaine que Barthes voit le socle de l'antisémitisme ou plus largement du racisme : « naturellement il y a une affinité pertinente entre le postulat implicite du racisme (refus de reconnaître l'autre) et l'immobilisme idéologique de la droite, son égocentrisme, son rejet violent de toutes les conduites d'altérité, sa complaisance à cultiver l'identité, à ne se sentir bien que face à elle-même, à considérer autrui comme congénitalement étranger[367] ».

[364] « Les révolutions suivent-elles des lois ? » *OCI*, p. 102.
[365] « Bertolt Brecht à Lyon », (1956), *OCI*, p. 654.
[366] « L'Antisémitisme est-il de droite ou de gauche ? », (1958), *OCI*, p. 933.
[367] *Ibid*., p. 933-934.

Croire à l'existence la nature humaine est donc nécessairement une partie de l'idéologie de la droite et croire en l'Histoire un principe de gauche. Deux problèmes surgissent après une telle affirmation, et que Barthes n'aborde jamais explicitement. D'abord que faire avec les fervents militants de gauche, comme Chomsky, qui croient en une nature humaine ? Deuxièmement, comment se positionner par rapport aux savants comme Lévi-Strauss, qui tient à une séparation nette entre la politique et la science ? Lévi-Strauss, il est vrai, ne cache jamais sa tendance politique de droite et nous avons vu comment sur la question de la nature humaine Barthes s'éloigne de lui sans le dire. Néanmoins il faudra revenir encore une fois sur la position difficile de Barthes dans le conflit opposant le sartrisme au structuralisme. Cette difficulté explique en partie le tournant cognitiviste de l'héritage anthropologique de Lévi-Strauss.

Dans un article consacré à la question de la nature humaine chez Lévi-Strauss, Philippe Descola distingue chez son prédécesseur deux conceptions successives de cette notion. Une première, d'origine plus ou moins explicitement philosophique, que Lévi-Strauss pose comme « principe de travail » et une seconde, appuyée sur les avancées des neurosciences, qui viendra dans les années 1970 prendre subrepticement la place de la première[368]. La science en l'occurrence est appelée à renforcer une conviction qui la précède l'anthropologie de Lévi-Strauss était toute prête à accueillir les avancées de la science cognitive. Mais en ce qui nous concerne, c'est plutôt de la première « nature humaine » de Lévi-Strauss, celle de provenance philosophique, qu'il faut s'occuper ; la seconde n'a aucun impact sur Roland Barthes. Lévi-Strauss démontre lucidement l'impossibilité de nous rapprocher d'une vraie connaissance de l'état de nature en ce qui concerne l'homme. Même les « enfants sauvages » qui ont souvent été étudiés à cette fin ne peuvent nous donner aucune information fiable, car, ils sont majoritairement des « anormaux » abandonnés par la société. Cependant, l'hypothèse conservée, elle désigne la direction du travail scientifique, et voilà tout le problème.

À cet égard en réalité la science n'entend jamais les arguments de la philosophie. Sartre a beau accuser cette science d'être bourgeoise, pour le scientifique il n'y a qu'une seule science, elle est *vraie* et elle est neutre. Sartre peut encore accuser la science d'un réductionnisme dangereux, se fondant sur l'idée de la nature humaine, et voyant l'individu comme une « particule solide et indécomposable » comme « un petit pois dans une boîte de petit pois ». Le partage disciplinaire des sciences humaines avait essayé de résoudre ce problème en laissant différentes visions de l'homme comme objet à différents champs d'étude. La complémentarité

[368] Voir, Philippe Descola, « Les Deux natures de Lévi-Strauss », in *Claude Lévi-Strauss,* Cahier de l'Herne, Michel Izard (dir.), 2004, pp. 296-306.

de l'ensemble de ces savoirs était censée rattraper la partialité irrémédiable de chaque discipline.

Tant que l'on reste dans la sphère philosophique, ces critiques sont plus ou moins facilement formulables. Le malaise de Barthes vient du fait qu'il veut rejoindre les sciences humaines, sans accepter ni la nature humaine qui en est le fondement, ni le cadre disciplinaire qui en construit l'aspect formel. Cette inquiétude politique à l'égard de la science peut s'exprimer, métaphoriquement, par un commentaire de Brecht à propos de sa pièce sur Galilée : « Le crime de Galilée peut être considéré comme le *péché originel* de la science moderne. De cette astronomie nouvelle à laquelle une classe nouvelle, la bourgeoisie, s'intéressait vivement comme à un renfort apporté aux mouvements sociaux révolutionnaires de l'époque, Galilée fit une science particulière étroitement délimitée qui, bien sûr, grâce à sa pureté, c'est-à-dire à son indifférence au mode de production, put se développer dans un climat de relative sécurité[369] ».

Le danger est d'autant plus grand qu'une science humaine « pure c'est-à-dire indifférente » peut rapidement devenir une machine idéologique au service du pouvoir. À ce propos encore, les idées de Barthes et de Foucault sont sensiblement proches. Nous l'avons vu, c'était par le biais de la question de la nature humaine que Barthes comprenait *L'Histoire de la folie*, l'insérait dans le mouvement général de « l'ethnologie de la modernité » et la rapprochait de Lucien Febvre et de Marcel Mauss. Ce faisant, Barthes place clairement l'ethnologie de la modernité en face de l'anthropologie telle qu'elle est définie par Lévi-Strauss. Si Lévi-Strauss voit dans Rousseau l'ancêtre de l'anthropologie, c'est parce que ce dernier se pose la question du passage de l'homme de « l'état de nature » à « l'état de culture ». Or la démarche de Foucault est exactement à l'opposé : « il donne à la culture » comme l'écrit Barthes « une partie supposée de la nature ». Autrement-dit, l'anthropologie pour Lévi-Strauss, consiste à s'approcher de l'homme derrière les variétés culturelles, et « l'ethnologie de la modernité » pour Barthes c'est retrouver la contingence culturelle derrière le fait supposé naturel.

Le célèbre débat entre Foucault et Chomsky, à la télévision néerlandaise en 1971, montre bien comment croire ou non à la nature humaine fonde deux univers politico-épistémologiques et politique radicalement différents. Chomsky croit à une nature humaine immuable et transhistorique. Cette certitude règle sa démarche scientifique. Si n'importe quel être humain est capable de maîtriser et de manipuler de manière « créative » un système considérablement complexe, comme la langue, dans une durée assez courte, cette capacité doit être innée à sa

[369] Bertolt Brecht, cité par Bernard Dort, *op.cit.* p. 173-174.

nature, et les structures linguistiques doivent correspondre quelque part à des modes de fonctionnement déjà existant de son cerveau. Foucault, en revanche, pense que la « notion de la nature humaine » dans l'histoire de la connaissance a joué « essentiellement le rôle d'un indicateur épistémologique » permettant de distinguer « certains types de discours » en fonction de leur relation ou de leur opposition à la « théologie, à la biologie, ou à l'histoire ». Il ne peut pas « reconnaître en elle un concept scientifique ».

Encore une fois le rapport à l'histoire est l'élément essentiel de ce débat. Nous en voyons les conséquences se déployer dans toutes les dimensions. L'intervention de l'un des spectateurs du débat, demandant à Chomsky s'il croit à l'historicité de la nature humaine – au fait par exemple, qu'elle a changé depuis le XVII[e] siècle –, permet de clarifier la position du penseur américain. Chomsky répond négativement en précisant que « c'est une question de faits biologiques et anthropologiques, la nature de l'intelligence humaine n'a certainement pas beaucoup changé depuis le XVII[e], ni probablement depuis l'homme Cro-Magnon[370] ».

Cette nature humaine fonde également l'idée de la société juste pour laquelle Chomsky se bat : « un élément fondamental de la nature humaine est le besoin de travail créatif, de recherche créatrice, de création libre sans effet limitatif arbitraire des institutions coercitives ; il en découle ensuite bien sûr qu'une société décente devrait porter au maximum les possibilités de réalisation de cette caractéristique humaine fondamentale. Ce qui signifie vaincre les éléments de répression, d'oppression, de destruction et de contrainte qui existent dans toute société, dans la nôtre par exemple, comme résidu historique[371] ».

Suivant la tradition moderne, Chomsky considère la nature comme le bien absolu. Le mal dérive de l'oppression de cette nature juste. La société jusqu'au présent repose sur un ensemble de contrats et de contraintes arbitraires, qu'il faut éliminer au nom de la justice absolue. Ce n'est pas un hasard si, comme le remarque judicieusement Fons Elders, Chomsky voit dans le XVII[e] et le XVIII[e] siècle l'ère de la liberté et de la créativité, tandis que Foucault donne l'impression d'y voir plutôt une époque d'oppression et d'enfermement. Chomsky est attaché aux valeurs modernes, il pense à travers les principes fondés par le rationalisme du XVII[e] siècle et les Lumières. Ces principes selon Foucault doivent être mis en question.

[370] Noam Chomsky, Michel Foucault, *De La Nature humaine, justice contre pouvoir,* entretien dirigé par Fons Elders, L'Herne, 2006, p. 57.
[371] *Ibid*., p. 64.

C'est ici précisément que la question devient historique et que l'on retrouve l'éternel dilemme des universaux intemporels et l'historicisme. Foucault objecte à Chomsky que : « si vous dites qu'une certaine nature humaine existe, que cette nature humaine n'a pas reçu dans la société actuelle les droits et les possibilités qui lui permettent de se réaliser […] si on admet cela, ne risque-t-on pas de définir cette nature humaine – qui est à la fois idéale et réelle, cachée et réprimée jusqu'à maintenant – dans des termes empruntés à notre société, à notre civilisation, à notre culture ?[372] »

La même distinction se retrouve dans chacun des combats intellectuels du XX[e] siècle. Il s'agit pour un côté d'attaquer les valeurs des Lumières et pour l'autre de les suivre. Éric Marty remarque judicieusement le « couple antagoniste, Sade/Rousseau » que Foucault met en scène dans *l'Histoire de la folie*, ôtant à Rousseau « le rôle du premier fou de la littérature pour l'attribuer à Sade ». Et Marty en explique clairement la raison : « alors que, chez Hegel et chez Rousseau, tout conduit et mène à la nature de l'homme et à sa récupération dans une anthropologie normée, chez Sade c'est l'inverse[373] ».

Bien qu'il eût été sans doute très intéressant d'analyser l'éminente présence d'un fou au cœur même du triomphe de la raison en Occident, nous comprenons la préférence de Foucault, à ce moment-là, pour Sade. L'enjeu de cette opposition Sade/Rousseau est fondamental précisément pour la mise en cause des valeurs des Lumières. Foucault précise cette position dans le débat avec Chomsky : « vous ne pouvez pas m'empêcher de croire que ces notions de nature humaine, de justice, de réalisation de l'essence de l'humaine sont des notions et des concepts qui ont été formés à l'intérieur de notre civilisation, dans notre type de savoir, dans notre forme de philosophie[374] ».

L'erreur de Chomsky est la même que celle du réalisme socialiste : s'approprier les concepts et les méthodes de la « bourgeoisie » pour l'attaquer. C'est l'incarnation de ce que Barthes appelle « l'innocence moderne ». Vers la fin du XX[e] siècle, nombreux sont ceux qui ont tenté expliqué la modernité précisément par le triomphe de la raison, et le remplacement le Dieu par la Nature, comme la conséquence de ce triomphe. Alain Touraine en fait un résumé dans la première partie de son livre *Critique de la modernité.* Il explique comment la raison a été utilisée comme « une arme critique contre tous les pouvoirs, pour libérer une "nature

[372] *Ibid*., p. 72-73.
[373] Éric Marty, *Pourquoi le XX[e] siècle a-t-il pris Sade au sérieux ?*, Seuil, 2011, p. 148.
[374] Chomsky et Foucault, *op.cit*. p. 95.

humaine" qu'avait écrasée l'autorité religieuse[375] ». Par la Nature, on est censé pouvoir tout expliquer ; non seulement la science, mais aussi la politique, le droit et la morale s'appuient sur cette idée : « la pensée morale du siècle des Lumières est dominée par l'idée de la bonté naturelle de l'homme[376] ». Sade, et Touraine le perçoit judicieusement, chante au plein milieu de ce siècle l'hymne du mal, de la domination, de la violence. L'existence même de ses écrits est comme un rire blasphématoire devant le culte de la bonté naturelle de l'homme.

Touraine explique encore, en citant Cassirer, que la Nature désigne désormais « l'origine et la fondation des vérités » : « appartiennent à la "nature", sans préjudice de leur contenu, toutes les vérités qui sont susceptibles d'une fondation purement immanente, n'exigeant aucune révélation transcendante, qui sont pour elles-mêmes certaines et évidentes[377] ». Et ce sont maintenant ces vérités que l'on cherche dans tous les domaines. Même si, selon Touraine, Rousseau devient « le critique moderniste de la modernité » lorsqu'il s'éloigne du rationalisme optimiste et dénonce l'inégalité sociale, il ne faut pas oublier que dans cette critique il donne encore la part belle à la Nature.

Il est difficile de suivre Touraine dans ses découpages historiques trop nets entre le rationalisme du XVIII^{e} siècle et l'historicisme du XIX^{e}, et puis le retour au rationalisme chez Durkheim. Cependant, son analyse nous aide à mieux percevoir l'idée de la nature en tant qu'elle est depuis le XVIII^{e} siècle le fondement à la fois du bien et de la vérité. Certes, cette idée est confuse ; mais cette même confusion la maintient, aujourd'hui encore, comme un socle de l'imaginaire social. Même Lévi-Strauss le constate au début de sa thèse : « C'est dans les concepts biologiques que résident les derniers vestiges de transcendance[378] ». C'est pour cette raison que l'idée de justice absolue peut se fonder sur celle de nature humaine, chez Chomsky par exemple. Non seulement le parallèle entre le naturel et le bien est pris pour évident, mais, ce qui est encore pire, le non-naturel est compris d'emblée comme le « mal ».

Il faut rendre hommage à l'acuité du regard de Barthes qui rapproche sur ce point Foucault et Lucien Febvre. Mais il ne faut pas pour autant oublier que les deux entreprises sont radicalement différentes. Febvre pose l'inexistence de la nature humaine comme un postulat de travail, exactement donc à l'opposé de Lévi-Strauss ; historien, il ne se sent obligé d'apporter

[375] Alain Touraine, *Critique de la modernité,* Fayard, 1992, p. 24.
[376] *Ibid*., p. 28.
[377] *Ibid*., p. 29.
[378] Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté,* La Haye, Mouton et Maison des sciences de l'homme, 1967, [1947], p. 77.

ses preuves qu'*a posteriori*. La question de Febvre serait : s'il n'y a pas de nature humaine, alors comment comprendre l'homme dans le temps ? Une fois posée question de départ il peut montrer que l'homme n'est pas identique à lui-même dans le temps. Foucault en revanche cherche à démontrer historiquement et philosophiquement comment cette nature humaine se construit, et en le faisant la décompose de l'intérieur.

Le métier de Barthes l'incite également à prendre une position proche de celle de Lucien Febvre ; il ne peut que poser l'inexistence de la nature humaine et non la prouver. Croire à la nature humaine, comme nous l'avons vu, fait partie pour Barthes du cadre idéologique de la droite. Cette idéologie étant le fondement même de la société bourgeoise, le travail sémiologique, s'il est « engagé », consiste à comprendre les mécanismes employés par cette idéologie afin de construire en « nature » ses valeurs et ses croyances.

L'idée de la nature intervient donc de trois manières dans la pensée de Barthes : le Naturel comme l'équivalent du vrai et de l'évident, la nature humaine comme la condamnation de l'homme à rester figé dans un état, et troisièmement, l'idée d'une bonté naturelle de l'homme corrompue par la société. À cet égard, nous pouvons distinguer deux périodes dans la vie de Barthes, et sans doute ses contemporains : une période d'hyper-modernité, pendant laquelle la critique des Lumières se base sur les valeurs communes d'objectivité et de scientificité, et tâche seulement, par un effort plus vigoureux, de les pousser beaucoup plus loin. Cette période atteint son sommet et sa fin dans l'époque structuraliste. On peut décrire la modernité comme une tendance obstinée et contradictoire à tuer Dieu et, parallèlement, à refuser d'en comprendre les conséquences. Le Structuralisme est ainsi la belle démonstration de la contradiction de la mentalité moderne ; car si Dieu n'existe pas, rien ne peut être placé hors du temps et aucun absolu n'est imaginable, même sous la forme nuancée d'une nature de l'homme comprise de manière élargie et non-limitative.

Mais le problème concerne également la morale des Lumières, car si l'homme n'est pas créé à l'image de Dieu, il n'y a aucune raison de croire en la bonté de sa nature. Vers la fin de sa vie, si Barthes avait cru à une nature humaine, il l'aurait définie au contraire plutôt comme le foyer même du « mal ». Il le laisse entendre, par exemple, dans une interview avec Jean-Marie Benoist et Bernard-Henri Lévy en 1977 sur France culture. L'un des animateurs lui demande s'il croit face au pouvoir à une certaine nature humaine qui s'y oppose ; Barthes répond : « si je pensais qu'il y avait une nature humaine par rapport au pouvoir je dirais qu'il

est dans la nature humaine de vouloir le pouvoir[379] ». C'est un renversement de la logique des Lumières, car, étant donné que pour Barthes, contrairement à Foucault[380], le pouvoir équivaut au mal, la nature hypothétique de l'homme devient le foyer de ce mal auquel la culture est censée s'opposer. Dans la même interview, cependant, Barthes distingue le « pouvoir minimal » celui de l'État, et le « pouvoir maximal », qu'il définit surtout à partir du stéréotype et de la norme. La langue étant par définition grégaire – sinon comment communiquer ? –, la production du stéréotype est une de ses fonctions parasitaires mais nécessaires. Dès lors, prendre position devant la production langagière du stéréotype devient une tâche urgente mais impossible.

La question, il a raison de le dire dans la *Leçon,* restera la même du début à la fin. Seulement, dans la période que nous appelons hypermoderne, Barthes essaie de résister devant ses « fausses croyances » grâce aux sciences humaines et à la littérature. Les Lumières avaient raison de vouloir détruire les « fausses croyances », elles ne se rendaient cependant pas compte que la science ne vient pas tout simplement nous débarrasser de nos préjugés. Il s'agit d'abord de comprendre les mécanismes de transmission de ces croyances et ces valeurs. Ceci est toute l'entreprise de la première sémiologie barthésienne. Mais cette hyper-modernité contient elle-même sa propre critique. Il faudra pousser un peu plus loin la critique idéologique pour se rendre compte que nous n'avons aucun moyen de sortir de notre propre idéologie. Les recherches de Barthes, Foucault, Althusser, tout semble nous mener dans cette direction dans les années 1960.

3. 2. Idéologie

L'idéologie est la grande question de l'époque ; la philosophie, l'épistémologie, l'histoire, la sociologie et la sémiologie se la posent. Cette question vient de la tradition marxiste et fait sentir sa nécessité par tous les grands événements sociaux. La « lutte des classes » se formule de plus en plus comme une lutte idéologique. Barthes, on le sait, y attache une grande

[379] Roland Barthes, "le pouvoir" interview avec Jean-Marie Benoist et Bernard Henri Lévy, non reprise dans les *Œuvres complètes*, France culture, le 8 décembre 1977.

[380] La compréhension foucaldienne du pouvoir est bien plus nuancée que celle de Barthes. Judith Revel l'explique de manière suivante : « L'analyse foucaldienne détruit donc l'idée d'un face à face entre le pouvoir et la liberté : c'est précisément en les rendant indissociables que Foucault peut reconnaître au pouvoir un rôle non seulement répressif mais productif (d'effets de vérité, de subjectivités, de luttes), et qu'il peut inversement enraciner les phénomènes de résistance à l'intérieur même du pouvoir qu'ils cherchent à contester ». Judith Revel, *Vocabulaire de Foucault,* Ellipses, 2002, p. 48.

importance et pense même qu'aucun acte contestataire ne peut être réellement efficace sans être appuyé sur une solide analyse de l'idéologie. Dans la présentation du premier tome des *Œuvres complètes* de Barthes, Éric Marty écrit : « Barthes a compris, avant Althusser, que l'idéologie ne se situe pas dans les croyances vagues et ineffables ou dans les grands préjugés conscients ou inconscients (le ciel des idées) mais qu'elle possède une réalité matérielle, corporelle et organique ; il a compris qu'il y a une matérialité de l'idéologie et que sa puissance c'est de se confondre avec la réalité, d'habiter la réalité et d'investir dans ses formes les plus concrètes, les plus quotidiennes, les plus consommables, et de se déguiser en Nature[381] ». Il faut noter d'abord que c'est là précisément que l'héritage non-assumé du durkheimisme, mêlé à la prépondérance des idées marxistes dans la sphère intellectuelle française ouvre la voie pour sortir du dilemme idéalisme/réalisme et permet que l'idéologie soit analysée en tant que partie intégrante de la réalité sociale.

Nous avons vu également que l'objet grâce auquel ces réalités immatérielles peuvent être étudiées comme des « choses » est la langue. Cette tendance ne se limite pas au mouvement structuraliste au sens strict. Dans les années 1970, nous voyons également cette pratique de recherche se développer dans l'historiographie, notamment chez Georges Duby, qui s'intéresse de plus en plus à « l'histoire idéologique ». L'analyse proprement historique de l'idéologie peut davantage révéler l'endurance de certains imaginaires dans la longue durée de l'espace social. Duby précise, dans l'introduction de son livre le plus particulièrement dédié à la question de l'idéologie, *Les Trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme,* que son propos, « juxtaposant ces textes, est de faire apparaître la permanence en France durant un millénaire d'une image de l'ordre social[382] ». C'est un apport précieux pour la sémiologie, qui lui permet de comprendre comment un certain imaginaire, à force de survivre aux hommes, aux systèmes politiques et aux institutions, devient la base sur laquelle la naturalisation du culturel se fonde. Pour Duby, cette base est « une structure » : « Trente, quarante générations successives ont imaginé la perfection sociale sous la forme de la trifonctionnalité. Cette représentation mentale a résisté à toutes les pressions de l'histoire. C'est une structure[383] ».

L'originalité du travail de Duby relève d'abord de celle de la question qu'il se pose : plutôt que les interrogations classiques des historiens concernant l'imaginaire féodal, il se demande : pourquoi trois ordres ? Et pour répondre à cette question, il rejoint tout le mouvement de pensée

[381] Éric Marty, « Présentation », in Roland Barthes *OCI*, p. 20.
[382] Georges Duby, *Les Trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme,* Gallimard, 1978, p. 15-16.
[383] *Ibid*., p. 16.

dans lequel s'inscrit aussi le travail de Barthes. Il s'appuie sur les recherches de Georges Dumézil pour montrer la place de la trifonctionnalité dans les langues indoeuropéennes : « Il existe à la confluence de la pensée et du langage, étroitement liée aux structures d'un langage […], une forme, une manière de penser, de parler le monde, une certaine façon de dire l'action de l'homme sur le monde – et c'est bien cela la trifonctionnalité dont nous entretient Georges Dumézil : trois constellations de vertus dont les dieux et les héros sont dotés[384] ».

Duby constate que la trifonctionnalité est « au service d'une idéologie ». Se référant à Jean Baechler, il définit l'idéologie comme une « formation discursive polémique grâce à laquelle une passion cherche à réaliser une valeur par l'exercice d'un pouvoir sur la société ». Pour Duby la question est de savoir pourquoi cette image plutôt qu'une autre. « Voici ce qui, très précisément, fait problème : que, parmi d'autres images simples, également opératoires, l'image des trois fonctions ait été choisie ». C'est aussi la question de Dumézil, qui veut savoir pourquoi et comment « l'esprit humain choisit sans cesse parmi ses richesses latentes ». Duby veut élargir la question en y ajoutant des interrogations proprement historiennes, à savoir « où et quand » exactement cette image a été choisie.

La complémentarité des sciences humaines et la nécessité de leur collaboration se voient facilement dans ce cas précis. La proximité de l'idée de Duby avec « l'ethnologie de la modernité » barthésienne aussi. C'est à partir de la « confluence de la pensée et du langage » que l'imaginaire des trois ordres devient possible. Le chiffre trois, donnant dans toutes les langues indoeuropéennes l'idée de la stabilité, vient au secours du système monarchique au moment où celui-ci a besoin de fonder un classement stable de la société.

Cependant, cette convergence de travail est accompagnée d'une divergence essentielle concernant le rapport de l'idéologie à la réalité. Georges Duby confirme que l'idéologie « n'est pas un reflet du vécu, c'est un projet d'agir sur lui ». Toujours est-il qu'il maintient une séparation nette entre l'idéologie et la réalité : « pour que l'action ait quelque chance d'être efficace, la disparité ne doit pas être trop grande entre la représentation imaginaire et les " réalités " de la vie ». Cependant Georges Duby n'ignore pas l'influence de l'idéologie sur notre manière de voir et de comprendre la réalité : « dès lors, si le discours est entendu, des attitudes nouvelles se cristallisent qui modifient la façon qu'ont les hommes de percevoir la société dont

[384] *Ibid*., p. 16-17.

ils font partie[385] ». Mais en tant qu'historien, il cherche le rapport entre le « matériel et le mental dans l'évolution de la société ».

Tout en étant complice d'une telle analyse historique de l'idéologie, Barthes poserait autrement la question. Il n'admet pas une séparation aussi nette entre le mental et le matériel, car l'idéologie, tout comme le langage, font pour lui partie de l'appareil de fabrication de l'intelligible. C'est ici qu'il faut revenir sur Althusser qui établir à la fois le lien et la séparation entre le sémiologue et l'historien. Georges Duby n'a jamais nié son héritage marxiste ; et comme tous ceux qui s'intéressent à la question de l'idéologie à ce moment-là en France, il suit les travaux d'Althusser. Dans son article « Histoire sociale et idéologie des sociétés » qui précède de deux ans le livre sur les trois ordres, Duby renvoie explicitement à Althusser pour définir l'idéologie. Barthes aussi s'appuie, moins explicitement certes, sur le travail d'Althusser mais en gardant deux grandes réserves.

Dans son célèbre article « L'idéologie et l'appareil idéologique d'État », Althusser propose de renverser la métaphore spatiale de Marx, infrastructure et superstructure, et de penser « ce qui caractérise l'essentiel de l'existence et la nature de la superstructure » à partir de la reproduction. La reproduction des conditions matérielles de la production est nécessaire à la continuité de tout système de domination. Pour qu'une classe sociale puisse s'assurer le maintien de sa position dominante dans le temps, elle doit être capable de reproduire ces conditions. Il va de soi que la reproduction de la force de travail est l'une des conditions *sine qua non* de cette continuité. C'est ici qu'intervient, pour Althusser, la question de l'idéologie : « la reproduction de la force de travail exige non seulement une reproduction de sa qualification, mais, en même temps, une reproduction de sa soumission aux règles de l'ordre établi, c'est-à-dire une reproduction de sa soumission à l'idéologie dominante pour les ouvriers et une reproduction de la capacité à bien manier l'idéologie dominante pour les agents de l'exploitation et de la répression, afin qu'ils assurent aussi " par la parole " la domination de la classe dominante[386] ».

Il faut donc définir précisément l'idéologie. Althusser en donne la définition marxiste : « L'idéologie est […] le système des idées, des représentations qui domine l'esprit d'un homme ou d'un groupe social[387] ». Partant de la présence de l'idéologie dès les écrits de jeunesse de Marx et jusqu'au dans *L'Idéologie allemande*, et même d'une certaine façon dans le *Capital*,

[385] *Ibid*., p. 20.
[386] Louis Althusser, « Idéologie et appareil idéologique d'État », repris in *Positions,* Éditions sociales, 1976, p. 86.
[387] *Ibid*., p. 110.

Althusser précise que « tout semblait porter Marx à formuler une théorie de l'idéologie », mais qu'étrangement il ne l'a pas fait. Ce travail ambitieux consistant à donner au marxisme une théorie de l'idéologie qui puisse fonder sur elle l'explication de la reproduction de force de travail, est entrepris, avec une puissance exemplaire, dans cet article.

Althusser commence par une affirmation qui peut étonner, surtout de la part d'un marxiste : « l'idéologie n'a pas d'histoire ». La formule est de Marx. Althusser en propose deux explications. D'abord une explication « négative », celle de l'*Idéologie allemande*. Dans ce livre, selon un Althusser franchement positiviste, « l'idéologie est conçue comme pure illusion, pur rêve, c'est-à-dire néant. Toute sa réalité est hors d'elle-même ». Elle n'a donc pas d'histoire parce qu'elle n'a pas d'histoire à elle : sa réalité est dans l'histoire des « individus concrets ». Cependant, l'explication d'Althusser lui-même diverge de celle de Marx, tout en reprenant sa formule : elle est « positive ». Il soutient que l'idéologie n'a pas d'histoire, dans le sens où, tout comme l'inconscient pour Freud, et il insiste sur le rapport entre les deux, son existence est éternelle.

Plusieurs questions fondamentales doivent alors être posées : si l'idéologie est la projection d'une image illusoire de l'existence de l'homme sur le monde réel, pourquoi doit-elle nécessairement exister ? D'où vient-elle ? Quelle est son origine ? Et pourquoi est-elle éternelle ? Ici encore Althusser marque sa distance par rapport à l'orthodoxie marxienne en précisant que « ce n'est pas leurs conditions d'existence réelles, leur monde réel, que les " hommes " " se représentent " dans l'idéologie, mais c'est avant tout leur rapport à ces conditions d'existence qui leur y est représenté[388] ». La précision de l'objet sur lequel porte l'idéologie est essentielle ; car, ainsi définie, l'idéologie ne se réduit plus à une simple illusion, elle n'est plus la déformation imaginaire d'une réalité concrète mais la représentation d'un rapport imaginaire : « Dans l'idéologie est donc représenté non pas le système des rapports réels qui gouvernent l'existence des individus, mais le rapport imaginaire de ces individus aux rapports réels sous lesquels ils vivent[389] ».

Mais nous n'avons toujours pas expliqué pourquoi l'idéologie est nécessaire. Pour Althusser, celle-ci a une existence matérielle. Il ne va cependant pas dans le sens de l'affirmation durkheimienne faisant des représentations collectives, en tant que faits sociaux, des choses. Althusser essaie de démontrer l'existence matérielle de l'idéologie par le biais de

[388] *Ibid*., p. 116.
[389] *Ibid*., p. 117.

son apparition dans les gestes et les paroles des individus dans la sphère sociale. L'idéologie fonctionne comme un système composant un cadre des régularités, qui dicte à la fois le geste qu'il convient de faire dans chaque circonstance et l'interprétation de ce geste. Chaque système idéologique est un ensemble de règles que l'individu prétendant à y appartenir doit respecter, faute de quoi son geste sera compris comme appartenant à un autre ensemble.

Althusser voit donc la matérialité de l'idéologie incarnée par les individus. Ici intervient la fonction de sujet, qui est le socle de la thèse althussérienne. D'un côté, pour Althusser, « la catégorie de sujet est constitutive de toute idéologie », mais parallèlement, « l'idéologie a pour fonction (qui la définit) de " constituer " des individus concrets en sujet ». Par un ensemble de rituels et de fonctionnements imposés, l'idéologie constitue l'individu en sujet. Mais cette distinction est purement théorique. En réalité l'individu concret est déjà constitué en sujet concret avant même sa naissance – par des pratiques hautement symboliques qui accompagnent l'attente de la naissance, par le nom qu'il doit porter et qu'il ne choisit jamais, etc.

Le propre de l'idéologie est de « fonder les "évidences" en évidence ». Pour cette même raison, malgré son omniprésence elle n'est pas perceptible, ou plus précisément, elle n'est perceptible que chez les autres : « on sait bien que l'accusation d'être dans l'idéologie ne vaut que pour les autres, jamais pour soi […]. Ce qui revient à dire que l*'idéologie n'a pas de dehors* (pour elle), mais en même temps *qu'elle n'est que dehors* (pour la science, et la réalité)[390] ». Nous voyons pourtant dans cette phrase, que malgré son omniprésence, dans la pensée d'Althusser, l'idéologie n'a pas de prise sur la science. La science reste en dehors de l'idéologie, du côté de la réalité. L'une des deux réserves de Barthes concerne ce point. Mais pour développer cette dernière, il faut commencer par l'autre, qui contient et constitue le noyau du désaccord.

Partant d'un point de vue marxiste et s'interrogeant sur la reproduction du sujet comme force de travail, Althusser donne une vision moniste de l'idéologie et du pouvoir : « Alors que l'unité de l'Appareil (répressif) de l'État est assurée par son organisation centralisée unifiée sous la direction des représentants des classes au pouvoir, exécutant la politique de lutte des classes des classes au pouvoir –, l'unité entre différents Appareils Idéologiques d'État est assurée, le plus souvent dans des formes contradictoires, par l'idéologie dominante, celle de la classe dominante[391] ».

[390] *Ibid*., p. 127.
[391] *Ibid*., p. 102.

Althusser voit dans l'idéologie uniquement la reproduction des rapports de domination de la classe dominante. Il parle du pouvoir « comme s'il était un », voilà pourquoi il fait partie de « l'innocence moderne ». Barthes, il est vrai, répète souvent que l'idéologie n'existe qu'en étant dominante ; il n'y a pas une idéologie dominée. Cependant, comprenant le pouvoir de plus en plus de manière foucaldienne, il n'admet pas non plus que l'idéologie soit uniquement celle de la classe dominante.

Il est indéniable que les travaux d'Althusser sur l'idéologie ont essentiellement marqué la pensée de Barthes. Mais il faut remarquer le subtil changement de position qui a lieu entre 1971 et 1973, année, nous le verrons, à plusieurs égards décisive dans la construction de la pensée de Roland Barthes. Dans un entretien de 1971, le sémiologue, expliquant ses méfiances à propos de la science précise néanmoins : « Je pense qu'à vrai dire le seul modèle acceptable de la science est celui de la science marxiste tel qu'il a été mis à jour par les études d'Althusser sur Marx, la "coupure épistémologique " qu'il énonce à propos de Marx faisant apparaître *la* science d'aujourd'hui et dégageant la science de l'idéologie[392] ». Barthes continue donc à ce moment-là de croire à la possibilité de « dégager » la science de l'idéologie. Les idéaux de la modernité montrent leur dernière résistance. La même année 1971, Barthes avait fini l'un de ces articles-manifestes, « La mythologie aujourd'hui » – qui est aussi une déclaration du retour explicite vers la politique, après l'abandon du structuralisme – en exprimant son souhait d'un « renouvellement » de l'objet de la sémiologie, son « départ d'une nouvelle science ». Ici encore, il reprend le « dessein d'Althusser » pour cette nouvelle science, lequel consiste en un passage « de Feuerbach à Marx, du jeune Marx au grand Marx[393] ». À partir de 1973, cependant, il ne s'agit plus de dégager la science de l'idéologie, mais tout au contraire, de comprendre leur fusion. Pour reprendre les découpages qu'Éric Marty fait dans l'œuvre de Barthes à partir d'un tableau de *Roland Barthes par Roland Barthes*, nous entrons dans la période où l'inspirateur est Nietzsche.

L'article de 1973, « Saussure, le signe et la démocratie » est comme une réponse à l'essai d'Althusser paru trois ans plus tôt. Réponse, qui, en réalité, pousse plus loin la logique même d'Althusser. Barthes accepte tout à fait que l'idéologie soit constitutive du sujet, qu'elle fonde les « évidences » en évidence, et qu'elle ne soit perceptible que chez les autres. En revanche, selon la même logique, il ne peut pas (ne peut plus) excepter la science de la portée de l'idéologie. Si l'idéologie constitue le sujet avant même qu'il soit né, son impact doit être

[392] « Entretien », (1971), *OCIII*, p. 1007.
[393] « La mythologie aujourd'hui », (1970), *OCIII*, p. 876.

démontrable, même sur le regard scientifique. C'est la différence de question qui mène vers une différence de vision : Barthes ne s'interroge pas sur la reproduction des conditions de production, mais sur la construction sociale de l'intelligible. L'idéologie ne vient pas se superposer à une grille neutre – le cadre rigoureux des catégories scientifiques – pour en troubler le bon fonctionnement. Pour Barthes, une étape s'ajoute à l'analyse althussérienne : l'idéologie est constitutive de l'intelligible, des grilles permettant l'intelligibilité du réel ; et c'est l'intelligible qui constitue le sujet, précisément en lui offrant (ou plutôt imposant) la possibilité de se considérer comme sujet par lesdites grilles qui sont celles du langage. Althusser cite Saint-Paul qui affirme que c'est dans le « logos » que nous avons « l'être, le mouvement et la vie », et il précise que par « logos » il faut entendre « idéologie ». Barthes y aurait entendu à la fois langage et idéologie. La science ne peut rester à l'abri de l'idéologie, elle peut seulement le prétendre en effaçant artificiellement le sujet.

L'idéologie précède l'épistémologie ; voilà le vrai problème que Barthes n'est pas le seul à mettre en lumière. L'analyse de l'omniprésence de l'idéologie, commencée par les *Mythologies,* atteint son apogée dans « Saussure, le signe et la démocratie ». Par un développement court et vertigineux, Barthes transgresse la séparation coutumière de la politique et de l'épistémologie, désignant l'idéologie comme leur origine commune, et cela à travers l'analyse de l'un des penseurs qui a le plus compté dans son cheminement intellectuel : Saussure.

Il explique d'abord clairement « le changement épistémologique » opéré par Saussure : « Avec Saussure, il y a changement épistémologique : l'analogisme prend la place de l'évolutionnisme, l'imitation se substitue à la dérivation. Ne dites pas, comme tout le monde, que " magasinier " vient de " magasin " ; dites plutôt " magasin/magasinier " a été formé sur le modèle de " prison/prisonnier "[394] ». Néanmoins, au lieu de comprendre cette rupture épistémologique comme un « développement » de la linguistique, en chemin vers la scientifisation, ou comme un remplacement hasardeux et inexplicable d'un paradigme par un autre, Barthes y voit une reproduction idéologique : l'une des multiples réalisations d'une certaine idée de l'homme ou de la société : « Il est facile d'entrevoir l'idéologie d'une telle conception (en fait, bien souvent, rien de plus *directement* idéologique que la linguistique). D'une part, la promotion de l'analogie rejoint toute une sociologie de l'Imitation, codifiée, à

[394] « Saussure, le signe, la démocratie », (1973), *OCIV*, p. 329.

l'époque par Tarde (que Saussure avait sans doute lu, plus que Durkheim), et qui s'accorde elle-même très bien avec les commencements de la société de masse[395] ».

Barthes voit dans le système de Saussure, celui des *Cours de la linguistique générale* bien entendu, la reproduction d'une « idéologie démocrate ». Encore une fois, il reste fidèle au principe de l'intelligible durkheimien, ou ce qu'il appelle la « socio-logique », comme la projection du social sur le monde. Même processus dans la science, dans le fondement même de la science : « la langue, dans son devenir même, n'est plus une seigneurie mais une démocratie : les droits et les devoirs des mots (qui forment en somme leur sens) sont limités par la coexistence, la cohabitation d'individus égaux[396] ».

« L'idéologie » comme concept ajoute une certaine souplesse à l'analyse des mentalités : il ne s'agit plus de décrire le cadre mental de toute une société donnée à un moment donné, mais une structure idéologique dans laquelle l'individu est emprisonné. La pluralité des structures idéologiques d'une époque permet de percevoir l'idéologie de l'autre, dans la mesure où elle est différente de la sienne. Chomsky par exemple, comme un contemporain de Barthes pensant dans une structure idéologique radicalement différente, devient facilement déchiffrable pour le sémiologue. En bas de page, Barthes le prend comme exemple pour montrer un autre cadre idéologique possible de la linguistique : « Chomsky, on le sait, s'est opposé au principe saussurien de l'analogie – au nom d'un autre principe, celui de la créativité. C'est retrouver ici une nouvelle option idéologique ; pour Chomsky, il importe de distinguer l'homme de l'animal et de la machine ; cette distinction doit être respectée *dans les sciences comme dans le gouvernement* ; d'où ce même mouvement qui fonde à la fois la linguistique chomskyenne et l'opposition de Chomsky à l'État autoritaire, technocrate et belliciste[397] ».

Le système scientifique reproduit dans le rapport qu'il crée entre ses éléments le schéma d'une idéologie. C'est à ce propos que la priorité de l'idéologie sur l'épistémologie se manifeste. La souplesse produite dans le champ de l'étude des mentalités ne nous mène, bien évidemment, pas en dehors de la sphère sociale. Barthes refuse « l'argument biographique » à propos de la genèse du système saussurien et affiche sa préférence pour un argument d'ordre sociologique : « ne tirons pas argument de la situation biographique de Saussure, notable genevois, appartenant à l'une des plus anciennes démocraties de d'Europe, et dans cette nation

[395] *Ibid*., p. 330.
[396] *Ibidem*.
[397] *Ibidem*. n.

à la cité de Rousseau ; marquons seulement l'homologie incontestable qui, au niveau épistémologique, lie le contrat social et le contrat linguistique[398] ».

La rupture de Barthes avec la « science marxiste », le dernier bastion de sa croyance scientifique, lui pose un véritable dilemme : si l'idéologie précède l'épistémologie comment peut-on se débarrasser de la croyance ? Comment se battre contre l'idéologie si même la science a un fondement idéologique ? Nous voyons le cas de Saussure expliqué par Barthes : son idée scientifique sort totalement d'une certaine idéologie démocrate qui régnait à son époque à Genève. La science est alors fondée sur une certaine idéologie. Tant que notre vision du monde était hiérarchique, les linguistes cherchaient un rapport hiérarchique entre les mots : une certaine idée de la démocratie en revanche incite Saussure, inconsciemment bien sûr, à poser des rapports d'égalité entre les éléments linguistiques. La sémiologie qui avait exposé deux ans plus tôt une nouvelle charte pour redevenir une science de l'idéologie et de la croyance, se trouve particulièrement embarrassée devant ce dilemme. La tentative de dépasser cet obstacle est sans doute la plus grande entreprise scientifique, politique et morale que Barthes amorce. C'est prendre en même temps Sartre et Durkheim et ne pas leur permettre de rester dupes d'eux-mêmes, c'est se lancer véritablement sur les routes ténébreuses que les lumières divines n'illuminent plus : à ce moment déjà, Barthes cesse de croire à la modernité.

Quoi qu'il en soit, les tentatives scientifiques et politiques sont d'emblée liées : penser les mécanismes de transmission des croyances et des valeurs du pouvoir permet aussi de penser une littérature qui sache résister. Pour cette même raison, la sémiologie barthésienne est inséparable de sa critique littéraire. Il faudra suivre rapidement Barthes dans ses deux démarches qui essaient toutes deux de penser l'inexistence de Dieu et l'engagement littéraire.

Si Dieu n'existe pas, alors tout est Histoire. Mais Barthes ne parvient pas à cette conclusion si rapidement. Il lui faut un long passage par différentes formes d'analyses pour arriver enfin à cette certitude. Les « tout est histoire » sont nombreux de la fin du XIX^e^ et au long du XX^e^ siècles, on pourrait évoquer Nietzsche, Bachelard, Febvre, Foucault, parmi d'autres. Barthes se sert à sa manière de chacun d'entre eux ; mais c'est avant tout Braudel qui lui permet de penser que tout est histoire, c'est avec Braudel qu'il peut dépasser la distinction sartrienne entre les absolus non-historiques et tout ce qui relève de l'Histoire. La longue durée lui permet de comprendre la rupture et la continuité tout en congédiant l'absolu. Avant cela tout de même, la manière de Febvre de penser la relativité de l'esprit humain, disqualifiait déjà « la condition

[398] *Ibid*., p. 333.

humaine » sartrienne. Certes l'homme est partout exposé à la mort, obligé de travailler, conscient de son être-dans-le-monde, etc. Mais selon l'époque et la culture dans lesquelles il vit, il a un rapport radicalement différent à cette « condition ». C'est précisément la coercition du fait social que Sartre ne veut pas prendre en compte. Barthes met beaucoup de temps pour comprendre toute la portée de cette pensée de Febvre. Mais ce qui est certain, c'est qu'il tient compte dès le commencement de l'aspect coercitif du fait social. C'est même la première question qu'il se pose à propos des croyances sociales.

Alors s'il y a une forme d'engagement propre à Barthes, il faut suivre cet engagement dans le rapport à la croyance. L'analyse sémiologique procure la dimension théorique de cet engagement et la critique littéraire cherche sa mise en pratique stratégique.

3. 3. La sémiologie et la croyance sociale

Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, traçant l'itinéraire de *sa sémiologie*, et précisant sa différence avec *la sémiologie* telle qu'elle « se cherche et s'impose déjà comme science positive des signes », Barthes remonte à l'époque des *Mythologies* : « il m'a semblé (alentour 1954) qu'une science des signes pouvait activer la critique sociale, et que Sartre, Brecht et Saussure pouvaient se rejoindre dans ce projet ». Rapprocher Sartre et Saussure est sans doute l'entreprise la plus étrange de Barthes à ce moment précis : trouver un espace où deux pensées, en toute apparence opposées, puissent se rejoindre ne se fait qu'au prix d'une grande violence envers chacune. Barthes a mis en œuvre cette violence sans hésitation, le but était noble : « il s'agissait de comprendre comment une société produit des stéréotypes, c'est-à-dire des combles d'artifice, qu'elle consomme ensuite comme des sens innés, c'est-à-dire des combles de nature[399] ».

Dans l'avant-propos des *Mythologies* il avait soutenu exactement la même idée : « je souffrais de voir à tout moment confondues dans le récit de notre actualité, Nature et Histoire, et je voulais ressaisir dans l'exposition décorative de ce-qui-va-de-soi, l'abus idéologique qui, à mon sens, s'y trouve caché[400] ». Le livre reste très fidèle à cette idée. Malgré leur diversité incroyable, les mythes dégagés par Barthes reposent tous sur la « naturalisation » d'une idée en

[399] *Leçon, OCV*, p. 440.
[400] *MY, OCI*, p. 675.

réalité historico-culturelle. L'une des grandes découvertes de ce livre, que Barthes hélas ne développe que très peu, est de percevoir des « sphères » discursives en apparence complètement distinctes, qui parfois communiquent dans un rapport complexe, et parfois, restent imperméables les unes aux autres. Autrement-dit, dans certains cas, la même logique se reproduit dans des discours tout à fait éloignés, et dans d'autres, toutes les raisons du monde ne suffiraient pas pour qu'un discours emprunte la logique de l'autre.

Le problème est d'abord illustré par l'affaire Dominici. Le titre de l'article, « Dominici ou le triomphe de la littérature », annonce déjà le croisement, voir l'interaction des deux espaces nettement séparés que sont justice et littérature. Concernant l'homme, la justice est complètement détachée des avancées des sciences humaines (notamment la psychanalyse) : elle le décrit comme un « objet » et le juge comme une « conscience », sans « s'embarrasser » de la contradiction de sa démarche. (N'est-ce pas là précisément une attitude cartésienne renversée ?) D'où vient cette logique ? De ce que Barthes appelle « notre littérature traditionnelle, qu'on appelle en style bourgeois, littérature du Document humain », sans préciser vraiment ce qu'il entend par cette dernière expression ; plus loin, il emploie d'autres syntagmes : « littérature réaliste », « conte rural ». La justice se base sur une certaine idée, une certaine image de l'homme. Elle ne peut faire autrement. Cette image, selon Barthes vient d'une branche de la littérature réaliste, du XIX e siècle. Depuis longtemps déjà, elle n'est plus partagée par la littérature elle-même et les sciences humaines la mettent en doute. C'est pourtant sur elle que la cohérence du discours judiciaire se fonde, c'est elle qui justifie que l'on « coupe la tête » d'un accusé.

Alors l'affaire Dominici est un triomphe de la littérature, au sens où la justice suit une logique littéraire : « justice et littérature sont entrées en alliance, ont échangé leurs vieilles techniques, dévoilant ainsi leur identité profonde, se compromettant impudemment l'une par l'autre[401] ». « Le procès Dupriez » ajoute une couche à cette analyse : la justice a besoin d'une explication « raisonnable » du crime. Et quelle explication paraît « raisonnable » à la Justice ? Ce que Barthes appelle une « psychologie linéaire » : un motif, une causalité « rationnelle » doit pouvoir expliquer le crime. L'acte doit avoir un intérêt explicable, peu importe s'il est en réalité stupide. C'est pour cette raison que Barthes qualifie cette explication d'« économique ». Il rappelle le cas Dominici pour qualifier, à nouveau, « la raison pénale » de « littéraire ».

[401] *Ibid*., p. 710.

Deux choses importent particulièrement dans ce texte : le fait que Barthes dégage d'un fait divers le fondement « littéraire » de la raison judiciaire, et qu'il se rende compte de la pluralité du rythme des mouvements historiques. Le premier aspect explique non seulement l'idée maîtresse de toutes les *Mythologies* – comment différentes sphères culturelles se croisent au sein de la société et s'aident mutuellement pour fonder le culturel en nature – mais, plus généralement, l'ambition de toute la sémiologie barthésienne. Le second aspect en revanche en est à un stade précoce de son développement : Barthes se rend compte de la pluralité des rythmes historiques (ce qui sera fondamental ensuite pour son travail) mais, dans un élan d'hyper-modernité il la déplore, en y voyant tout simplement le retard d'une partie de la société sur l'autre : « l'histoire avance inégalement : l'idée de l'homme a beaucoup changé depuis cent cinquante ans, des sciences nouvelles d'exploration psychologique sont apparues, mais cette promotion partielle de l'Histoire n'a encore entraîné aucun changement dans le système des justifications pénales[402] ».

Barthes croit en effet à cette époque à la portée salutaire de la science. Le savoir peut remplacer l'ignorance, détruire les idées reçues. Les *Mythologies* aspirent à cet avancement, elles veulent y contribuer de manière « scientifique ». De la même manière que l'ethnologie pourrait nous débarrasser des préjugés racistes si la mentalité sociale n'était pas en retard par rapport à la science : « Et maintenant, si l'on veut bien mettre en regard de cette imagerie générale […] les effort des ethnologues pour démystifier le fait nègre, les précautions rigoureuses qu'ils observent déjà depuis fort longtemps lorsqu'ils sont obligés de manier ces notions ambiguës de " primitifs " ou d'"archaïques ", la probité intellectuelle d'hommes comme Mauss, Lévi-Strauss ou Leroi-Gourhan aux prises avec de vieux termes raciaux camouflés, on comprendra mieux l'une de nos servitudes majeures : le divorce accablant de la connaissance et de la mythologie[403] ». Le problème c'est que « les représentations collectives » se trouvent « des siècles en arrière » par rapport à la science.

Comme nous l'avons vu plus haut, l'intérêt de Barthes pour la reproduction simultanée dans différents discours d'une logique similaire explique son attirance à la fois pour le structuralisme et l'histoire des mentalités. Mais en l'occurrence son travail est beaucoup moins systématique que les recherches structuralistes. Il est aussi beaucoup moins restreint que la critique idéologique des marxistes. Bien que Barthes insiste beaucoup sur le mécanisme de l'idéologie petite-bourgeoise, son vrai travail dépasse sans cesse son objectif annoncé. Le rêve

[402] *Ibid*., p. 749.
[403] *Ibid*., p. 721.

monarchique, bien qu'il subsiste dans la société capitaliste sous forme d'un pur fantasme inoffensif, a ses origines ailleurs. Certains des autres mythes décrits par Barthes, comme le vin, sont simplement nationaux et les différentes classes s'y retrouvent bien que différemment. Mais *a posteriori* le mythe qui pourrait nous frapper le plus est celui qui inaugure le livre : le catch. D'un côté le catch s'adresse à une tranche plus ou moins restreinte de la société et ce mythe, à proprement parler, n'est ni petit-bourgeois ni national. En réalité, le catch est bien un mythe national, mais aux États-Unis : en France il témoigne plutôt d'une situation culturelle et historique : la fascination qu'exerçait la culture américaine pendant la période du plan Marshall. Mais nous savons aussi que ce « spectacle » attirait particulièrement Barthes lui-même qui en était, souvent en compagnie de Foucault, un grand amateur. Nouvelle démonstration de la forme d'intelligence recherchée par Barthes : au lieu de se positionner au-dessus de la société pour en juger la bêtise, l'intellectuel barthésien commence par l'effort de trouver la reproduction idéologique et mythique en lui-même[404].

Le mot « mythe » peut être considéré comme sartrien ; Sartre l'utilise souvent dans un sens proche. Mais encore une fois dans les *Mythologies*, la prise de distance de Barthes vis-à-vis de Sartre à propos de l'Histoire est essentielle. Le nom de Sartre, évidemment, n'est pas mentionné. Barthes critique une exposition photographique sur « la grande famille des hommes » : « Ce mythe de la " condition " humaine repose sur une très vieille mystification, qui consiste toujours à placer la Nature au fond de l'Histoire. Tout humanisme classique postule qu'en grattant un peu l'histoire des hommes, la relativité de leurs institutions ou la diversité superficielle de leur peau […] on arrive très vite au tuf profond d'une nature humaine universelle[405] ». Or, cette « condition humaine », on le sait, est une idée fondamentale de Sartre qui essaie, par ce biais, tout en imposant l'histoire, de se garder du relativisme. Il a été par ailleurs beaucoup critiqué à ce propos par ceux qui voyaient, judicieusement il faut le dire, dans la « condition humaine » sartrienne, une reprise non-avouée de la Nature humaine attaquée par lui. Sartre ne prendrait-il pas la condition de l'homme européen de son époque pour la condition de l'homme en général ? Barthes fait, tout de même, un effort pour ménager « l'humanisme progressiste », mais il ne peut, en fin de compte, qu'afficher son refus de tout résidu non-historique que sur lequel on tente de fonder l'histoire : « L'humanisme progressiste, au contraire, doit toujours penser à inverser les termes de cette très vieille imposture, à décaper

[404] Il faut peut-être préciser qu'à ce moment cet effort n'est pas encore entièrement assumé : contrairement à nous qui connaissons l'attirance de Barthes pour le catch, le lecteur de l'époque ne peut que la deviner grâce à la bonne connaissance du sujet dont fait preuve l'auteur.
[405] *MY, OCI*, p. 807.

sans cesse la nature, ses “lois” et ses “limites” pour y découvrir l’Histoire et poser enfin la Nature comme elle-même historique[406] ». Alors tout est histoire, même la nature, et l’humanisme doit l’assumer s’il se veut progressiste.

Barthes constate clairement que toute tentative de postuler une essence ou une nature de l’homme est le bastion, sans doute pas le dernier, d’une pensée théiste : « on laisse du moins entendre qu’il y a au fond de chacun d’eux une “nature” identique, que leur diversité n’est que formelle et ne dément pas l’existence d’une matrice commune. Ceci revient évidemment à postuler une essence humaine, et voilà Dieu réintroduit dans notre Exposition : la diversité des hommes affiche sa puissance, sa richesse ; l’unité de leurs gestes démontre sa volonté[407] ».

Nous voyons alors la stratification temporelle dans le mythe[408]. L’idéologie bourgeoise qui consiste à renverser la culture en nature, celle qui se fonde entièrement sur l’idée d’une nature universelle de l’homme devient, malgré toutes les tentatives de laïcisation et la volonté de libérer le peuple de la tyrannie religieuse, la reproduction d’une pensée théiste, qui, elle, ne date pas de l’époque des Lumières, mais lui est bien antérieure.

Tout au long de ces *Mythologies*, Barthes décrit les différentes moyens que met en œuvre la société pour présenter comme naturels ses produits les plus « artificiels », mais ce n’est qu’avec Minou Drouet qu’il arrive enfin à nommer ce phénomène : le « vraisemblable ». Barthes rappelle la technique policière qui a été employée pour résoudre l’énigme de l’authenticité de ses poèmes. La dynamique en œuvre, comme dans tout mythe, est tautologique : « je ne puis prouver que les vers qui me sont soumis sont bien ceux d’un enfant, si je ne sais d’abord ce qu’est l’enfance et ce qu’est la poésie : ce qui revient à fermer le procès sur lui-même[409] ». Il y a donc une certaine « représentation collective » de l’enfance et de la poésie qui sert de base pour ce jugement, comme dans les vrais tribunaux, comme dans le cas de Dominici. C’est cette représentation collective qui « va de soi », qui est supposée « naturelle », qui est tautologique : la poésie c’est la poésie. Ce phénomène a un nom, c’est la vraisemblance : « c’est là un nouvel exemple de cette science policière illusoire, qui s’est

[406] *Ibidem*.
[407] *Ibidem.*
[408] C’est précisément cette pensée de la pluralité du rythme de l’histoire qui est en train de se former chez Barthes à ce moment qui empêche, Thomas Pavel et Claude Bremond à titre d’exemple, de comprendre la démarche historique de Barthes. Pour expliquer « l’abandon de l’histoire » chez Barthes, ils commencement par certaines mythologies : « Barthes ne découvrait-il pas dans le catch, et sans aucune médiation, l’exaltation du théâtre antique ? » (Claude Bremond et Thomas Pavel, *De Barthes à Balzac,* Albin Michel, 1998, p. 41). Ce diagnostic symptomatique montre dans quelle mesure, encore à la fin du XX^{e} siècle, les littéraires confondent l’histoire avec une étude diachronique.
[409] *MY, OCI*, p. 790.

exercée avec rage sur le cas du vieux Dominici : tout entière fondée sur une certaine tyrannie de la vraisemblance[410] ».

Nombreux sont les domaines et les champs que régit le vraisemblable : la littérature, la presse, la justice, et ainsi de suite. C'est en conséquence sur cette même question de vraisemblable que la sémiologie barthésienne et sa critique littéraire deviennent deux activités liées et complémentaires.

3. 4. La littérature comme résistance

La littérature entretient plusieurs rapports essentiels à l'histoire : non seulement, comme nous l'avons vu, elle est une manière d'interroger et d'analyser la mentalité historique, mais aussi, comme forme de résistance, elle est un moyen de comprendre l'histoire et de se situer en elle. La littérature permet aussi d'amener le passé au présent : de questionner les textes d'autres époques par les grilles de lecture de la nôtre ; renversement précieux qui permet à Barthes d'envisager une méthode originale pour penser « l'intelligibilité » comme phénomène historique et social.

La littérature, ou plus généralement l'art, considérés par Barthes dans les années 1950 comme forme de résistance, se trouve incarnés dans deux figures importantes dont l'une, Robbe-Grillet, perdra rapidement (comme nous l'avons vu) cette place chez le sémiologue, tandis que l'autre, Brecht, la conservera, quoique de façon éloignée, toute la vie de Barthes. C'est précisément en grande partie grâce à Brecht que Barthes explique sa vision du rapport entre l'idéologie, l'histoire, et l'art. Le « tout est histoire » de Barthes à cette époque est particulièrement brechtien. Posez les questions de morale, de politique, d'engagement, Brecht lu par Barthes les ramène toujours à l'histoire : « La morale de Brecht consiste essentiellement dans une lecture correcte de l'histoire, et la plasticité de cette morale *(changer, quand il le faut, le Grand Usage)* tient à la plasticité même de l'histoire[411] ».

Pourquoi accorder une telle place à l'Histoire dans la question de l'engagement politique ? Parce que la bourgeoisie fait exactement le contraire. Barthes l'explique par

[410] *Ibidem.*
[411] « Les tâches de la critique brechtienne », (1956), repris in *EC, OCII*, p. 347.

exemple dans sa lecture de Voltaire : ce « dernier écrivain heureux », pensant et fondant les bases de l'idéologie de la bourgeoisie dominante, pouvait « s'appuyer sur l'immobilité du monde ». Barthes ne voit pas dans cette idée un changement de paradigme ou d'*épistémé*, mais avant tout un changement idéologique, lié à la situation politique et historique : « La bourgeoisie était si près du pouvoir qu'elle pouvait déjà commencer à ne pas croire à l'Histoire[412] ». La bourgeoisie n'est pas la seule à procéder ainsi ; Barthes l'avait montré longtemps avant à propos de la grammaire du Port Royal : c'est le propre de tout pouvoir bien établi que d'imposer sa pensée, sa manière de voir le monde, comme le bon sens universel. Seulement, la bourgeoisie fonde cet universalisme sur l'idée de la nature, et devient en cela hostile à « toute philosophie organisée », « toute doctrine », « tout système intellectuel ». De cette doctrine bourgeoise l'architecte est bien évidemment Voltaire. Barthes semble vouloir disculper Rousseau, qui, « selon la légende », est l'anti-Voltaire. Rousseau, en postulant la corruption de l'homme par la société, redonne la mobilité à l'histoire. La critique barthésienne de Rousseau est très modérée, ce qui montre qu'en 1958, son « tout est histoire » en est encore à un état rudimentaire, il n'a pas encore rompu avec l'idée d'origine, sans laquelle « la corruption de l'homme par la société » n'est pas pensable.

La période que couvrent les *Essais critiques,* témoigne aussi de mûrissement de « l'historicisme » barthésien. Le passage par le structuralisme, tel qu'il se laisse lire dans le changement de vocabulaire et de méthode au sein même de ce livre, permet aussi de rendre compte de l'importance de celui-ci dans la pensée historique de Barthes.

Les textes de l'année 1960 font paraître les tumultes de la pensée de Barthes en ce qui concerne l'engagement : il annonce la fin de l'époque de la littérature engagée[413], sans pour autant cesser de croire à la promesse marxiste du « pourrissement » nécessaire du capitalisme. Mais il n'y a qu'une fatalité relative à cela : le capitalisme doit nécessairement s'écrouler, mais le communisme ne prendra pas forcément sa place. Cette deuxième étape dépend de « la conscience historique » des hommes. Si la littérature engagée est finie, tout engagement pour la littérature ne l'est pas. Si c'est à ce moment précis que Barthes commence à soutenir que la vraie responsabilité de l'écrivain « c'est de supporter la littérature comme *un engagement manqué* [414] », il continue néanmoins à insister sur ce qu'il appelle « la responsabilité de la forme ». En 1961, répondant à un questionnaire élaboré par la revue *Tel Quel*, Barthes précise

[412] « Le Dernier écrivain heureux », (1958), in *EC, OCII,* p. 356.
[413] Voir « Ouvriers et pasteurs », (1960), in *EC*, *OCII*, pp. 389-394.
[414] « Écrivains et écrivants », (1960), in *EC*, *OCII*, p. 406.

et nuance sa position à propos de l'engagement littéraire : « l'écrivain peut alors *à la fois* engager profondément son œuvre dans le monde, dans les questions du monde, mais suspendre cet engagement précisément là où les doctrines, les partis, les groupes et les cultures lui soufflent une réponse[415] ».

Ce n'est pas une position nouvelle mais une explication limpide de ce que Barthes cherchait, depuis longtemps, dans ce qu'il appelait « écriture blanche » ou bien dans le roman de Robbe-Grillet. Lorsque Barthes, délaissé par Camus, invente un Robbe-Grillet qui incarne la résistance formelle, il cherche une littérature qui par sa « littéralité » s'oppose à la transmission mythologique de la littérature bourgeoise. Robbe-Grillet se rapproche des objets pour ne pas leur permettre de signifier autre chose, pour obstruer la voie du métalangage, pour ne pas laisser son texte véhiculer par sa forme les valeurs de l'idéologie dominante, et il devient par cet acte même un écrivain qui « engage son œuvre dans le monde », mais qui ne suit pas « la réponse que lui soufflent les doctrines et les partis ».

Brecht est encore différent : pour Barthes, il est un complément de Robbe-Grillet qui essaye non seulement de réagir devant sa situation historique, mais aussi de la comprendre. C'est par Brecht que Barthes peut expliquer le lien entre l'histoire, l'idéologie et le signe. Brecht voit des signes dans toutes les dimensions du théâtre, et ces signes sont évidemment historiques. Le costume de théâtre, par exemple, avait cessé d'être conçu comme « signe » dans le théâtre bourgeois pour qu'on puisse le considérer comme une « copie », c'est-à-dire pour que l'on cesse d'assumer qu'il signifie. Brecht, au contraire, redonne au costume son statut signifiant. Comprendre que tout signifie dans la mise en scène de théâtre, c'est aussi comprendre la relativité de ces systèmes de signification, c'est-à-dire accepter qu'aucun d'eux ne va de soi, ni n'est nécessaire. Chaque élément, le jeu des acteurs, le costume, le décor, constitue un langage et « ce langage est tributaire d'un certain cadre mental, c'est-à-dire d'une certaine histoire, en sorte que *changer les signes* (et non pas seulement ce qu'ils disent), c'est donner à la nature un *nouveau partage* (entreprise qui définit précisément l'art), et fonder ce partage non sur des lois " naturelles ", mais bien au contraire sur la liberté qu'ont les hommes de faire signifier les choses[416] ».

Nous retrouvons l'usage politique que fait Barthes de la pensée des Annales et des durkheimiens puisqu'il voit la signification dépendre d'un certain « cadre mental », qui relève

[415] « La Littérature, aujourd'hui », (1961), *EC, OCII,* p. 415.
[416] « Littérature et signification », (1963), *EC, OCII*, p. 509-510.

nécessairement de l'histoire. Démontrer ce fait est en soi un acte politique, car il défait une certaine mentalité qui est celle de notre époque. De surcroît, étant donné que la classification du monde est la projection du social sur le monde inerte, et qu'elle est la base de ce que Barthes appelle « l'intelligible » d'une société, poser cet intelligible dans l'histoire est aussi en révéler l'arbitraire. Ce n'est pas là pour Barthes un moyen de disqualifier la vérité que peut produire chaque « classification », mais une manière de démontrer la nécessité de déplacer ces classifications dès que l'on essaie d'attaquer une certaine idéologie. La classification se fait à l'aide de signes, et pour cette même raison, « changer les signes » devient l'entreprise qui définit l'art, ainsi que le véritable moyen d'engager son œuvre dans le monde. Encore une fois nous voyons ici une idée que Barthes reprendra lors de sa leçon inaugurale : « changer la langue, mot mallarméen, est concomitant avec changer le monde, mot marxien ».

Barthes propose deux manières d'interroger ces cadres mentaux : l'analyse des mentalités comme la pratique l'école des Annales, d'un côté, et l'étude de notre façon contemporaine de comprendre un texte du passé, de l'autre. L'activité critique rencontre le travail historiographique en deux endroits : elle s'appuie certes sur les trouvailles historiographiques, mais lance aussi un défi à l'histoire du temps présent, en faisant de la compréhension qu'a la société contemporaine du passé un objet à part entière. Ces deux approches sont mises en pratique ensemble dans *Sur Racine,* mais elles sont aussi théoriquement expliquées dans les *Essais critiques.*

Dans « Les deux critiques », attaquant ce qu'il appelle la « critique universitaire », Barthes fait, encore une fois, preuve de sa fidélité à la pensée de Lucien Febvre. Il s'agit d'abord de montrer que le vrai problème de la critique « historique » en littérature, c'est précisément de ne pas comprendre que « tout est histoire » : « le paradoxe, c'est que la critique historique refuse ici l'histoire ; l'histoire nous dit qu'il n'y a pas une essence intemporelle de la littérature[417] ». Ici encore, Barthes s'approprie le « relativisme historique » de Febvre : la critique littéraire ne parvient par exemple pas à expliquer pourquoi, à un moment donné, Racine arrête d'écrire parce qu'elle s'interdit de s'interroger sur ce que c'était la littérature pour Racine, or « tout est lié : le plus menu des problèmes littéraires, fût-il anecdotique, peut avoir sa clef dans le cadre mental d'une époque ; et ce cadre n'est pas le nôtre[418] ». Exactement comme Febvre, Barthes se sert de l'étrangeté du geste de Racine à nos yeux, afin d'élucider une mentalité historique : « Ce sont là les données modernes du problème. On sait qu'au contraire les contemporains de Racine

[417] « Les deux critiques », (1963), *EC*, OCII, p. 497.
[418] Ibid., p. 498.

ne se sont nullement étonnés de le voir cesser brusquement d'écrire des tragédies pour devenir fonctionnaire royal[419] ».

Mais si notre étonnement devant le passé pousse à chercher la mentalité qui a engendré l'œuvre, le fait même que le texte reste lisible malgré ce changement de mentalité témoigne d'un certain « malentendu » salutaire qui permet à l'œuvre de survivre dans le temps. Nous avons évoqué ce problème plus haut : c'est la troisième temporalité du texte, celle du lecteur, qui devient de plus en plus importante chez Barthes. Si nous pouvons toujours lire Racine, c'est parce que nous avons de lui une lecture différente de celle de ses contemporains. Contrairement à l'histoire littéraire qui doit rectifier l'erreur et décrire le contexte mental de l'œuvre, la critique doit donc assumer le malentendu, l'afficher, l'imposer comme un cadre de lecture qui nous laisse percevoir, grâce précisément à ce décalage, la mentalité de notre propre époque, car : « la critique n'est pas " hommage " à la vérité du passé, ou à la vérité de " l'autre ", elle est construction de l'intelligible de notre temps[420] ».

Pour cette même raison, distinguant « les deux critiques », Barthes valorise ce qu'il appelle la « critique idéologique ». Il est intéressant de noter que selon lui « existentialisme, marxisme, psychanalyse, phénoménologie » sont « les grandes idéologies du moment ». Donc « l'anachronisme volontaire » qui consiste à projeter sur un texte du passé une « idéologie » qui est la nôtre, a deux valeurs : l'une heuristique, l'autre politique. En fin de compte, la critique positiviste ne procède-t-elle pas de même, mais au nom de la vérité historique et sans assumer son idéologie ? Barthes s'appuie sur Karl Mannheim pour affirmer que le positivisme est aussi une idéologie. Ce qui ne l'empêche pas de produire une certaine vérité. Il faut insister sur ce point, qui a créé un grand malentendu : « tout est idéologique » ne signifie pas qu'il n'y a pas de vérité. C'est, à côté de « tout est histoire » la deuxième conséquence de la mort de Dieu. Si Dieu est mort, il n'est plus possible de croire à *une* Vérité, mais possible encore de croire à un ensemble hétérogène de vérités qui coexistent. C'est pour cette même raison que Barthes

[419] Ibid., p. 407.n.

[420] « Qu'est-ce que la critique », (1963), in *EC*, *OCII*, p. 507. Barthes avait précisé deux pages plus haut : « On peut dire que la tâche critique (c'est la seule garantie de son universalité) est purement formelle : ce n'est pas de "découvrir", dans l'œuvre ou l'auteur observés, quelque chose de "caché", de "profond", de "secret", qui aurait passé inaperçus jusque-là (par quel miracle ? Sommes-nous plus perspicaces que nos prédécesseurs ?), mais seulement d'*ajuster,* […] le langage que lui fournit son époque (existentialisme, marxisme, psychanalyse) au langage, c'est-à-dire au système formel de contraintes logiques élaboré par l'auteur selon sa propre époque ». (*EC*, *OCII*, p. 505.)

affirme qu'il souscrit à des principes idéologiques différents (marxisme, phénoménologie, existentialisme et psychanalyse) « *en même temps*[421] ».

Le grand « péché » du positivisme n'est donc pas son idéologie, mais le fait de vouloir cacher celle-ci, ce que Barthes appelle sa « mauvaise foi ». Ainsi revenons-nous, après avoir fait le tour de chaque problème, à la même question du mécanisme de production du mythe, c'est-à-dire de la transformation du culturel en naturel. Poser sociologiquement et historiquement la question de la croyance sociale permet à Barthes de démasquer sans cesse ce processus.

Dans son entrée sur la « croyance » dans l'*Encyclopædia Universalis*, Paul Ricœur explique les mutations de la place tenue par « l'opinion » chez les philosophes grecs. Parménide la considère comme non fiable. Seule la stabilité dans le temps peut donner à l'opinion la dignité d'être acceptée. Pour Platon, elle se place entre l'ignorance et « la science véritable ». « Aristote devait consolider ce statut de l'opinion en précisant celui de son objet propre qu'il caractérise par le *probable* (*endoxon*) … Or le probable présente des degrés de certitude, de stabilité, donc de ressemblance au vrai ; il est le vrai-semblable[422] ». C'est ici même que pour Barthes se croisent les deux dimensions politique et scientifique du problème qu'il perçoit dans la rationalité moderne. D'un côté le positivisme, et toute la science moderne à son image, relèvent du vraisemblable, non par le contenu du savoir qu'elles produisent et qui peut être « vrai », mais par la forme de cette production qui reproduit « l'endoxa » scientifique de notre temps, à savoir la « nécessité de l'objectivité ». De l'autre côté, la démocratie reproduit ce même principe en jugeant l'opinion de la majorité comme « probablement plus proche de la vérité ».

Barthes sait parfaitement qu'il doit chercher la théorisation du vraisemblable chez Aristote car celui-ci a donné ses lettres de noblesse à cette parole qui ne correspond ni au « ce qui a été » de l'histoire, ni au « ce qui doit être » de la science. C'est en montrant du doigt ce vraisemblable caché au fond de la critique universitaire que Barthes attaque Picard : « Aristote a établi la technique de la parole feinte sur l'existence d'un certain *vraisemblable,* déposé dans l'esprit des hommes par la tradition, les Sages, la majorité, l'opinion courante, etc. Le vraisemblable, c'est ce qui, dans une œuvre ou un discours, ne contredit aucune de ses autorités[423] ». La vraie tâche de la critique sociale est donc d'établir « le vraisemblable de son époque ». Barthes précise : « il y a un vraisemblable critique », qui, comme tout discours

[421] Voir *EC*, *OCII*, p. 504.
[422] Paul Ricœur, « Croyance » in *Encyclopædia Universalis.*
[423] *CV*, *OCII*, p. 762.

vraisemblable, ne déclare pas ses principes, car ils sont évidents. Alors c'est à Barthes de nommer ces principes : « objectivité », « goût » et « clarté ».

Le « mythe » n'était pas un terme bien approprié pour désigner ce phénomène, car il insiste sur la « fausseté » de l'opinion. Mais le problème du phénomène que Barthes essaie d'étudier n'est pas qu'il est nécessairement faux, mais qu'il s'impose comme la seule vérité possible en prétendant naturels ses « principes ». Il n'est donc pas étonnant qu'à partir du séminaire sur *Sarrazine* de Balzac, Barthes reprenne le mot même d'Aristote, *endoxa*, pour nommer l'opinion courante.

Chapitre 4. Le savoir et la doxa

Les mutations que l'on constate dans le travail de Barthes à partir de l'année 1968 sont souvent expliquées par des causes extérieures : la découverte des anagrammes de Saussure, la parution des livres décisifs de Derrida, la rencontre avec Bakhtine via Kristeva, et, d'un point de vue politique, les événements de Mai 68, bien sûr ; leur rôle dans le développement de la pensée de Barthes à ce moment est indéniable. Mais il ne faut pas oublier que si Barthes « s'influence » de ces travaux et événements, c'est aussi parce que la logique interne de son travail le réclame. Le déchirement dans lequel se trouve la pensée barthésienne, voulant d'un côté sans cesse démasquer tout ce qui fonde l'histoire en nature, et de l'autre suivre une étude « poétique » qui tienne compte de « ce qui résiste à l'histoire » en littérature, menait à une impasse. Les multiples efforts de Barthes, depuis *Sur Racine* jusqu'à l'« Introduction à l'analyse structurale du récit », trahissent un vrai tiraillement. Nous voyons le dilemme et ses conséquences méthodologiques : comment penser que « l'être même de la littérature » est historique et, parallèlement, chercher des généralités « anthropologiques » qui expliquent les invariables dans toute l'histoire de ce phénomène que nous appelons « littérature » ?

À partir du séminaire sur *Sarrasine* de Balzac, en 1967, l'attitude de Barthes change radicalement : il abandonne car elle n'est plus tenable la tension entre le texte littéraire comme document témoignant de la mentalité d'une époque et dont la lisibilité relève du cadre mental dans lequel il est situé, et le travail de critique cherchant la dimension « anthropologique » de la littérature. Désormais le « tout est signifiant » devient la conséquence de « tout est histoire ». *Sarrasine de Balzac* essaie d'ouvrir une nouvelle voie pour la critique littéraire : la critique historique, thématique (ou pour le dire avec le mot de Barthes « idéologique ») et structurale ont ceci en commun qu'elles sont incapables de penser l'être-dans-le-temps de la littérature. Considérer la pluralité temporelle de la littérature et l'historicité de son être, sont des gestes nouveaux dont la critique littéraire n'a pas toujours su mesurer la portée. Encore aujourd'hui, la narratologie « postclassique », héritière indirecte du structuralisme, cherche désespérément des lois qui soient valables depuis Homère jusques à aujourd'hui. Or si ces lois ne peuvent exister qu'anachroniquement et « vraisemblablement » – sans expliciter ce que nous faisons subir au texte par notre lecture contemporaine – c'est qu'il n'y a pas d'être atemporel de la littérature.

Lorsque Barthes aborde cette question, il part précisément du vraisemblable : « le vraisemblable c'est l'Un », voilà ce contre quoi il faut prendre position. Le défaut des autres critiques n'est pas qu'elles ne sont pas « vraies », mais qu'elles ne proposent qu'un seul vraisemblable, ce qui est le mécanisme même de tout discours qui fonde l'histoire en nature. Tandis que Barthes propose une pluralité assumée des vraisemblables de lecture. En effet, si nous acceptons que nous ne pouvons d'aucune manière sortir de notre regard idéologique, la lecture la moins naïve du texte sera celle qui permet à plusieurs idéologies d'intervenir en même temps et permettent d'afficher la pluralité significative du texte et, aussi, d'expliciter « le lieu d'où » ce sens provient.

En considérant que l'idéologie est un fait par définition culturel et donc historique, laisser apparaître dans le texte une pluralité idéologique est nécessairement en faire le lieu de rencontre d'une pluralité temporelle. D'abord, et grossièrement, il y a la temporalité du lecteur et celle du texte : Barthes reconnaît d'emblée que la lecture implique une projection des vraisemblables de notre époque sur le texte. Il parle des « hypostases » du texte, car le « tout est signifiant » ne peut jamais partir de la conscience de l'auteur : elles sont définies comme « les voix collectives de l'Histoire ». Ce sont des codes relevant de différentes mentalités collectives, donc de différentes temporalités qui traversent le texte. À ces codes s'ajoutent ceux du lecteur, provenant des vraisemblables de son époque. C'est le cas du code psychanalytique par exemple, qui relève de l'époque de Barthes, et ne prétend pas, dans *Sarrasine* expliquer la vérité cachée de l'œuvre mais, en se confrontant à Balzac, démontrer une partie de « l'intelligible de notre temps ». Autrement-dit, Barthes n'emploie pas la psychanalyse comme une vérité universelle que l'on peut appliquer indifféremment sur les textes des époques différentes pour en « dévoiler » un sens ignoré par l'auteur et trahi par son inconscient. Elle est l'un des vraisemblables que notre époque pose entre notre regard et le monde. En l'utilisant ici, ce n'est pas Balzac que Barthes explique, mais Balzac lu par un intellectuel français des années 1960.

La lecture est alors cette activité dans laquelle la temporalité de celui qui lit rencontre la temporalité du texte écrit, mais aucune d'elles n'est unique. Dans *Sarrasine de Balzac* Barthes démontre davantage la pluralité temporelle des codes employés dans le texte. La lecture barthésienne relève et distingue minutieusement ces codes tout en prenant soin de les séparer des temporalités propres au lecteur. De surcroît, Barthes insiste sur l'aspect historique de la méthode utilisée dans ce travail : elle ne peut s'appliquer qu'aux textes « lisibles ». Or le lisible, tout comme le « scriptible », sont des catégories historiques ; chaque époque produit ses propres lisibles. C'est-à-dire qu'un texte peut être d'emblée lisible ou bien le devenir dans le temps.

La méthode est donc élaborée en accord avec une certaine conception de l'histoire relevant elle-même de la durée dans laquelle s'inscrivent les codes qui dominent le texte. C'est un changement notable dans la conception de l'histoire de la littérature, réduisant l'importance de la datation du texte au profit de la temporalité plus souple des codes. Ainsi un texte lisible « publié » dans les années 1960 peut être lu selon la même méthode que celle adoptée pour l'analyse de la nouvelle de Balzac. Appliquée au texte, cette manière de concevoir l'histoire de la littérature soulève de grandes complexités. Ce n'est plus seulement le XIX^e^ siècle qui a produit et qui peut expliquer le sens de *Sarrasine* : chaque élément signifie dans un code qui peut être historiquement très éloigné de celui sur lequel est fondé l'élément significatif suivant. Barthes reconnaît par exemple dans des phrases commençant par des expressions comme « jamais mine » ou « jamais le laquais », « le vieux code médiéval : *Oncques ne vit* ». Ce code narratif subsiste ainsi en littérature depuis le Moyen Âge. Quelques pages auparavant, Barthes avait expliqué que le « composite » est un code culturel romantique. Le code herméneutique suit une autre histoire. Le suspense par exemple, qui relève du code herméneutique, date de l'époque moderne, de l'invention de l'imprimerie, des livres « qu'on ne lit qu'une fois ». L'Antiquité selon Barthes ne peut connaître le suspense, car on n'y raconte que des histoires connues de tous : « le code herméneutique est très fréquent et cependant particulier : contour historique à préciser. On me répondra qu'il est éternel, anthropologique, archétypique : l'exemple même du suspense, c'est *Œdipe*. Non, Œdipe est affronté à un code herméneutique, mais la lecture de ce code fait partie de l'histoire : le code est un abyme. Pas de suspense : mythe dont la fin est connue[424] ».

Le texte est certes un « tissu », mais il faut préciser que chacun de ses fils provient d'une époque différente. Barthes l'explique lui-même à la fin du séminaire :

> on pourrait entreprendre de décrire une culture (historique) par ses codes (opérés dans ses textes). Évidemment, entre ces codes, mis en œuvre dans un même texte, il existe des différences de « longueur d'onde » historique : le code du savoir physique est plus ancien que le code du savoir médical, etc. Les codes balzaciens sont des codes de classe, en tant que la bourgeoisie récupère alors une sorte de vulgate antico-classique et s'en sert comme d'alibis (les codes de classes sociales sont codes de classes scolaires). Et, de toute manière, la seule reversion [*sic*] du code en nature est un fait de classe[425].

Les codes sont tous historiques mais relèvent d'historicités différentes. Ce que Barthes appelle « le code culturel » (tout en rappelant que tous les codes sont culturels) se rapproche de la notion

[424] *Sarrasine* de *Balzac*, p. 80.
[425] *Ibid.,* p. 517.

de « mentalité » des Annales. En étudiant le conte d'Edgar Poe, par exemple, Barthes voit dans ce mélange « d'étrange et de scientifique » une mentalité (il n'emploie pas ce mot) propre à une période précise du XIX^e^ siècle[426]. Mais en cherchant la pluralité du sens, Barthes cherche à embrasser dans le texte tous les automatismes, tous les codes, toutes les mentalités, qui relèvent non seulement de l'histoire des mentalités proprement dite, mais aussi de l'histoire de la littérature, et celles de la langue, de l'économie, de la civilisation. C'est grâce à cette vision que Barthes peut échapper au cloisonnement entre l'histoire littéraire et l'analyse poétique. Il est vrai que l'une est située temporellement au niveau du texte et l'autre au niveau du lecteur, mais l'exhaustivité recherchée par Barthes est précisément le croisement de ces deux temporalités. Par ce croisement Barthes parvient à expliquer parallèlement l'enseignement de l'époque et son impact sur la mentalité[427] – programme de Lucien Febvre que nous avons déjà vu –, et à étudier la construction narrative du texte, sans que les deux analyses soient incompatibles. C'est ainsi que la lecture est libérée de toute idée de centre ou de fin, ce qui lui permet de devenir la rencontre de plusieurs temporalités. Barthes appellera plus tard cette forme d'analyse « textuelle » et l'opposera précisément à l'analyse structurale : « il ne s'agit pas d'enregistrer une structure, mais plutôt de produire une structuration mobile du texte (structuration qui se déplace de lecteur en lecteur tout au long de l'Histoire)[428] ». En supprimant le « centre » c'est le sens même de la lecture qui change, car il ne s'agit plus, Barthes y insiste à plusieurs reprises, d'une méthode herméneutique cherchant les profondeurs cachées du texte – il évoque la critique marxiste ou psychanalytique comme exemples de cette lecture herméneutique – mais au contraire, d'une méthode qui consiste à prendre le texte comme un point de départ et à aller vers un « ailleurs » toujours lié à « l'intelligible de notre époque ». Barthes précise cette position au début du séminaire sur *Sarrasine* : « Il ne s'agit pas de découvrir l'œuvre, mais de la couvrir d'un transparent quadrillé, de dissocier son tissu en fragments contigus et d'indiquer

[426] « Cet alliage est en fait culturel : le mélange d'étrange et de scientifique a eu son apogée dans cette partie du XIX^e^ siècle à laquelle appartient, en gros, Poe : on s'excitait à observer scientifiquement le surnaturel (magnétisme, spiritisme, télépathie, etc.) ; la surnaturel prend l'alibi rationaliste, scientifique ; tel est le cri du cœur de cet âge positiviste : si l'on pouvait croire *scientifiquement* à l'immortalité ! » (« Analyse textuelle d'un conte d'Edgar Poe », (1973), *OCIV*, p. 420)

[427] « Autrement dit, le livre antérieur est un manuel scolaire, ou un *jeu de manuels scolaires* (celui d'une classe de lettres, une classe de rhétorique). […] Ces manuels sont ceux d'un honnête élève de l'enseignement classique bourgeois (dans *Sarrasine*) : *littérature* (Byron, *Les Mille et Une Nuits,* Homère), *histoire de l'art* (Michel-Ange, Raphaël, la statuaire grecque), *histoire* (Mme de Pompadour, le siècle de Louis XV), *chronologie, médecine* (la maladie, la vieillesse), *psychologie* (des passions, des âges, des sexes, des professions, des peuples, politique), *morale* (chrétienne ou stoïcienne : morale de versions latines), *rhétorique* (schémas d'expositions), *logique* (syllogistique, enthymématique), enfin un code proprement sapientiel : *proverbes* concernant la vie, la mort, la souffrance, etc. » (*Sarrasine de Balzac*, p. 516).

[428] « Analyse textuelle d'un conte d'Edgar Poe », (1973), *OCIV*, p. 413-414.

pour ces fragments la *perspective* de codes que chacun d'eux implique : exhaustivité de contiguïté, non de profondeur[429] ».

La volonté de « couvrir le texte » plutôt que de le « découvrir » est présente dès *Sur Racine*. Grâce à sa nouvelle approche, Barthes peut la justifier historiquement et lui conférer une extrême finesse. Malgré les divers changements de méthode qui interviennent à différentes périodes de sa vie, ce principe reste intact et Barthes s'en revendique jusqu'à la fin. Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, Barthes reprend la phrase de Leonardo da Vinci que Freud s'approprie pour expliquer la méthode psychanalytique, et pose ainsi son approche à l'envers de celle de la psychanalyse : Da Vinci précise que la différence entre la sculpture et la peinture relève du fait que l'une travaille *per via di levare,* en enlevant, et l'autre *per via di porre,* en ajoutant. Freud affirme que la méthode psychanalytique est plus proche de la sculpture, qui ne veut rien ajouter mais au contraire tranchant dans la surface elle descend vers le noyau du problème. Or pour Barthes une telle démarche n'est ni possible, ni désirable.

Elle est impossible parce que dès le moment où Barthes affirme (en s'appuyant sur Lacan et c'est précisément dans ce séminaire sur *Sarrasine* qu'il le fait pour la première fois) que le métalangage n'existe pas, il conclut qu'il n'y a que du métalangage : toute la langue est une chaîne de signifiants renvoyant les uns aux autres. Ce qui n'existe véritablement pas, c'est par contre ce « langage objet » qu'il avait considéré autrefois comme le seul moyen de résister devant la production « parasitaire » du sens par la langue dont s'empare le discours du pouvoir. La résistance par évitement devient impossible. Ici, la nouvelle position sémiologique et l'affirmation durkheimienne que l'on ne peut se débarrasser des préjugés de l'opinion publique par la raison se conjuguent pour pousser Barthes vers une méfiance totale envers le scientisme des sciences humaines. L'hyper-modernité est finie, Barthes ne croit plus que la démystification de la croyance publique soit possible.

Il faut donc prendre position contre ce même scientisme : « Face à cela, notre séminaire joue un rôle oppositionnel. Opposition à l'idéologie des sciences de l'homme, à la technocratie. Notion-clivage : le langage. D'un côté (sciences de l'homme), une censure du langage, émasculé sous le rôle de simple instrument ; de l'autre, la recherche d'une pratique révolutionnaire du langage ou encore *Jeu*[430] ».

[429] *Sarrasine de Balzac*, p. 65.
[430] Ibid., p.319.

Dans « l'analyse structurale du récit », texte publié en 1970, Barthes précise qu'il y a un « fractionnisme structuraliste » qui peut être « cristallisé » « autour du concept de la "Science" [431] ». Dans le même texte, il précise de nouveau et très clairement sa distance avec Lévi-Strauss : « Personnellement, j'incline vers l'idée d'une sorte de logique culturelle, qui ne devra rien à aucune donnée mentale, fût-elle de niveau anthropologique ; pour moi, les suites d'actions narratives sont revêtues d'une apparence logique qui vient uniquement du *déjà-écrit* : en un mot, du stéréotype[432] ».

D'un point de vue sociologique et philosophique, comme nous l'avons vu, cette même position se justifie par le déni de la nature comme origine et comme centre : « l'état de nature » précédant « l'état de société » et « la nature humaine » devenant le centre des universaux anthropologiques. Après avoir refusé l'idée de « l'état de nature », il n'est pas possible, ni même désirable, de descendre vers le noyau du sens. Car illusions et stéréotypes constituent, au niveau du social, les réalités mêmes de notre vie. Le « Texte » devient alors dans la pensée de Barthes l'équivalent du « symbolique » pour les durkheimiens : il a la triple fonction d'enregistrer les mentalités collectives, de les reproduire dans l'espace social, et de former ainsi l'intelligible de l'époque[433].

Barthes prend bien soin de distinguer son approche de ce qu'il appelle « une option de type libéral » ou un « agnosticisme philologique » : « je ne considère pas le possible du sens comme une sorte de préalable indulgent et libéral à un sens certain ; pour moi, le sens, ce n'est pas une possibilité, ce n'est pas *un* possible, c'est l'*être même du possible,* c'est l'être du pluriel (et non pas un ou deux ou plusieurs possibles)[434] ». Cette précision est essentielle, devant ce grand malentendu fondé sur une compréhension bornée du relativisme barthésien comme simple déni de l'existence de la vérité. Si cette pensée est si « inquiétante » c'est parce que dans une grande partie du monde, non seulement en Occident mais aussi dans le monde musulman, c'est-à-dire là où la culture repose sur le mélange d'une religion monothéiste et l'héritage de la philosophie grecque, depuis des millénaires, nous pensons l'Histoire comme ayant un début et une fin, nous pensons « la fin de l'Histoire » comme le rétablissement de l'équilibre perdu de

[431] « Analyse structurale du récit », (1970), *OCIII*, p. 456.
[432] *Ibid.*, p. 470.
[433] « Balzac, ce puissant *réaliste,* observateur génial de la *réalité* humaine, sociale, passionnelle, etc., ne fait que se référer à des livres, à des codes (picturaux, littéraires, sapientiels), à des modèles d'écriture. Nous n'inférons pas que Balzac est un faux réaliste (ce qui continuerait à accréditer l'*endoxa* que le réel s'oppose au livre, sauf à l'alimenter), mais au contraire que le réel est effectivement un livre, une écriture – non à titre de contenu de cette écriture (ce qui serait banal et tautologique), mais parce qu'il est structuré comme un livre ». (*Sarrasine de Balzac*, p. 220-221)
[434] « Analyse structurale du récit », *OCIII*, p. 461.

la société humaine, nous pensons la vérité comme un être figé, bref nous sommes incapables de penser le monde entièrement en mouvement.

Cette « doxa » n'est plus simplement celle de la modernité ; Barthes la « cristallise » sinon dans la philosophie d'Aristote, du moins dans la vulgarisation de sa pensée. Ici encore, les coupures temporelles de Barthes et de Foucault se correspondent : après une critique de la modernité, il faut élargir le champ, tenir compte des durées plus longues et chercher dans l'héritage de la raison grecque certains automatismes de la pensée d'aujourd'hui. Barthes n'est pas le seul à avoir entamé une telle approche. L'originalité de son entreprise relève de sa manière de découper les périodes historiques selon les phénomènes qui l'intéressent pour ensuite les comprendre simultanément.

4. 1. La Doxa, Aristote, la science

De son long essai sur l'ancienne Rhétorique Barthes tire trois conclusions pour son « travail présent » : d'abord « la conviction » que l'on pourra mieux connaître « toutes les institutions de langage » – c'est-à-dire selon Barthes tout simplement toutes les institutions – si l'on a une connaissance plus approfondie du « code rhétorique qui a donné son langage à notre culture ». Il s'agit d'un problème typique de l'histoire culturelle ou de l'histoire des mentalités, telle qu'elle est reprise par Barthes : comment la rhétorique a-t-elle pu fonder une certaine morale, une certaine esthétique, un certain rapport au langage qui, se naturalisant, survivent à l'enseignement même de la rhétorique dans les écoles ?

Deuxièmement, Barthes constate un « accord obstiné entre Aristote et la culture dite de masse » : la philosophie et la logique de celui-ci sont mortes depuis la Renaissance, son esthétique depuis le romantisme. Mais l'aristotélisme survit « à l'état dégradé, diffus, inarticulé, dans la pratique culturelle des sociétés occidentales – pratiques fondées, à travers la démocratie, sur une idéologie du "plus grand nombre", de la norme majoritaire, de l'opinion courante : tout indique qu'une sorte de vulgate aristotélicienne définit encore un type d'Occident transhistorique, une civilisation (la nôtre) qui est celle de *l'endoxa*[435] ».

Barthes énonce, à travers Aristote, l'un des grands problèmes de sa sémiologie : celui qu'il appellera plus tard « l'arrogance de la *doxa* ». Si l'enjeu politique de la sémiologie est de

[435] « L'ancienne rhétorique, aide-mémoire », (1970), *OCIII*, p. 599.

trouver une stratégie de bataille contre les idées reçues, il faut d'abord essayer de comprendre « comment éviter cette évidence qu'Aristote (poétique, logique, rhétorique) fournit à tout le langage, […] véhiculé par les "communications de masse"[436] ».

La troisième conclusion de Barthes est pleinement politique : en démontrant (nous y reviendrons) que la « littérature » est fondée sur l'application des principes de la rhétorique à la prose, il veut prouver que ce que nous appelons aujourd'hui littérature est en réalité le résultat d'une pratique qui avait originairement pour objet les conflits de classe, d'argent et de propriété : « c'est pourquoi, faire tomber la Rhétorique au rang d'un objet pleinement et simplement historique, revendiquer, sous le nom de *texte*, et d'*écriture*, une nouvelle pratique du langage, et ne jamais se séparer de la science révolutionnaire, ce sont là un seul et même objet [437]».

Lisant ce texte, on peut voir que la rhétorique importe à Barthes de plusieurs points de vue : Barthes rend hommage à cet effort méticuleux de penser la langue comme à un ancêtre de la théorie du texte. Mais il voit aussi dans la rhétorique une manière de « naturaliser » une mentalité liée directement à des questions politiques. Cependant la disparition de la rhétorique, ou plus précisément de ce qu'il appelle dans son cours « la méta-rhétorique », est aussi une question historico-politique fondamentale. La disparition de la méta-rhétorique, du discours du rhétoricien sur la rhétorique attire particulièrement l'attention de Barthes parce qu'il remarque que l'usage rhétorique de la langue, ce qu'il appelle la rhétorique-objet, continue à jouer un rôle important dans la société. Éviter de parler de la rhétorique est alors un autre processus de « naturalisation » des produits de la culture. Mais en premier lieu, à l'intérieur du discours de la rhétorique et à travers Aristote, Barthes essaie d'observer la diffusion de l'idéologie du vraisemblable et partant d'historiciser cette dernière.

La définition aristotélicienne de la « preuve » permet de cerner le problème : « La Rhétorique d'Aristote est surtout une rhétorique de la preuve, du raisonnement, du syllogisme approximatif (enthymème) ; c'est une logique volontairement dégradée, adaptée au niveau du "public", c'est-à-dire du sens commun, de l'opinion courante[438] ». Cependant, l'aspect dérangeant de la rhétorique aristotélicienne réside en réalité dans son application à un champ de parole bien plus vaste, à commencer par la littérature. Déjà en 1955, dans une « Petite sociologie du roman contemporain français », Barthes voyait l'aristotélisme s'appliquer

[436] Ibid., p. 600.
[437] Ibidem.
[438] *Ibid.*, p. 537.

irrémédiablement à la logique narrative, de sorte que l'écrivain se trouve « enfermé malgré lui » dans un genre « que l'on pourrait appeler le roman aristotélicien[439] ».

Le théâtre cherchait déjà depuis quelques décennies à se révolter contre la domination aristotélicienne. En Allemagne, Brecht définissait son théâtre de non-aristotélicien et en France, Artaud, refusait la *mimésis*. Selon Florence Dupont, cette tâche est encore à accomplir : elle explique comment Brecht est tombé malgré lui dans le piège de l'aristotélisme[440]. Quoi qu'il en soit, Brecht et Artaud contribuent, chacun à sa manière, à la critique de la *Poétique* d'Aristote. Même s'ils vont dans deux sens complètement différents, pour ne pas dire opposés, Brecht et Artaud commencent par le refus de la *mimésis*. Chez Brecht, il est vrai, ce n'est pas tant la représentation en soi qui pose problème mais l'idée de *catharsis* et la nécessité de l'identification du spectateur au personnage. Cependant, la fameuse distanciation brechtienne, ayant pour but d'empêcher l'identification, doit aussi se confronter à l'idée conventionnelle de l'imitation.

D'un point de vue socio-politique Barthes se rapproche naturellement de Brecht. Le théâtre bourgeois pour Brecht est un théâtre aristotélicien, tout comme le sont pour Barthes le roman bourgeois ou la culture de masse. Néanmoins, leurs démarches respectives se distinguent nettement. En empêchant l'identification, Brecht essaie de créer un théâtre de réflexivité, mettant le spectateur devant sa situation historique et sociale et l'empêchant de se perdre dans les émotions afin qu'il puisse la penser. Nous savons que le refus de « l'imitation » chez Brecht – en particulier pour ce qui touche le costume de théâtre –, accentuant la dimension significative du vêtement sans le réduire à une « copie du réel », a particulièrement séduit Barthes. Cependant la séparation « classique » du cœur et de la raison par laquelle le metteur en scène allemand procède, fait partie des mythes auxquels la logique barthésienne est hostile.

En effet c'est à partir de la *Rhétorique* que Barthes formule sa critique de l'aristotélisme. L'application du code rhétorique du vraisemblable à la littérature, autrement-dit l'élargissement de la *techné* de la persuasion orale aux textes écrits, constitue aux yeux de Barthes le moteur même de toute production de la « culture de masse » : « Étendue aux productions littéraires (ce qui n'était pas son propos originel), [cette Rhétorique] impliquerait une esthétique du public, plus qu'une esthétique de l'œuvre. C'est pourquoi, *mutatis mutandis* et toutes proportions

[439] « Petite sociologie du roman français contemporain », (1955), *OCI*, p. 561.
[440] Voir, Florence Dupont, *Aristote ou le vampire du théâtre occidental,* Aubier, 2007.

(historiques) gardées, elle conviendrait bien aux produits de notre culture dite de masse, où règne le "vraisemblable " aristotélicien, c'est-à-dire " ce que le public croit possible "[441] ».

La suppression de l'enseignement de la rhétorique des programmes scolaires est l'étape finale de cette même logique par laquelle le naturel engloutit le vraisemblable. C'est ici précisément que le travail historiographique intervient : que nous reste-t-il de la mentalité rhétorique sans que nous le sachions ? Et pourquoi cette pratique n'a-t-elle plus eu besoin de s'affirmer comme telle à un certain moment de l'histoire ?

Du point de vue historiographique, Barthes poursuit ici la méthode élaborée au fur et à mesure de la construction de sa sémiologie à partir de l'idée des différentes durées historiques. Le discours rhétorique est un phénomène de très longue durée, qui a survécu en Occident pendant plus de deux millénaires[442]. Dans cette longue histoire de la rhétorique interviennent – de l'intérieur ou de l'extérieur – d'autres histoires dont une nous importe particulièrement : l'apparition de la « littérature » à partir de la « dilution par syncrétisme » de la rhétorique dans la poétique. Au lieu de s'opposer comme jadis, les deux disciplines se mélangent « au profit d'une notion transcendantale, que nous appellerions aujourd'hui "Littérature"[443] ».

On sait que pour Barthes le moment de la naissance de la littérature peut se déplacer dans l'histoire entre la première moitié du XIX^{e} siècle et l'époque d'Ovide. Un tel acte n'est pas gratuit : situer historiquement la naissance de la littérature c'est tout simplement la définir. Étant traversée, comme nous l'avons vu, par des codes qui dérivent de différentes périodes historiques, la littérature peut se définir de plusieurs manières en accentuant à chaque fois l'un de ses traits caractéristiques. Cependant il ne sera pas inintéressant de noter que ce que Barthes appelle habituellement « littérature » en s'appuyant sur l'apparition de ce mot dans la langue française, commence à peu près en même temps qu'une nouvelle « censure » réduit la méta-rhétorique au silence. La « littérature » naît des cendres de la rhétorique[444].

---

[441] « L'ancienne rhétorique. Aide-mémoire », *OCIII*, p. 537.

[442] « la rhétorique […], véritable empire, plus vaste et plus tenace que n'importe quel empire politique, par ses dimensions, par sa durée, déjoue le cadre même de la science et de la réflexion historiques, au point de mettre en cause l'histoire elle-même, telle du moins que nous sommes habitués à imaginer, à la manier, et d'obliger à concevoir ce qu'on a pu appeler ailleurs une histoire monumentale ; le mépris scientifique attaché à la rhétorique participerait alors de ce refus général de reconnaître la multiplicité, la surdétermination. Que l'on songe pourtant que la rhétorique – quelles qu'aient été les variations internes du système – a régné en Occident pendant deux millénaires et demi, de Gorgias à Napoléon III ; que l'on songe à tout ce que, immuable, impassible et comme immortelle, elle a vu naître, passer, disparaître, sans s'émouvoir et sans s'altérer ». (« L'ancienne rhétorique. Aide-mémoire », *OCIII*, p. 530)

[443] *Ibid.*, p. 541.

[444] « Au XIX^{e} siècle, la rhétorique ne survit qu'artificiellement, sous la protection des règlements officiels ; le titre même des traités et manuels s'altère d'une façon significative : 1881, F. de Caussade, *Rhétorique et genres*

Parallèlement, il s'agit de l'histoire du classicisme, qui cette fois ne sort pas du discours rhétorique, mais, étant fondée sur la mentalité grecque de l'époque, vient s'y inscrire et y demeure. « Il ne faut pas oublier que l'expression "classique", ("classicisme") a pour origine l'opposition proposée par Aulu-Gelle (II^e siècle) entre l'auteur *classicus* et le *proletarius* : allusion à la constitution de Servius Tullius qui divisait les citoyens selon leur fortune en cinq classes, dont la première formait les *classici* (les *proletarii* étaient hors classes) ; *classique* veut donc dire étymologiquement : qui appartient au "gratin" social (richesse et puissance)[445] ». Le problème, nous le voyons à travers l'œuvre de Barthes, c'est qu'une partie de la mentalité classique continue à nous hanter aujourd'hui. La reprise de la pensée classique par les auteurs du XVII^e siècle fonde, comme nous l'avons vu, un Occident transhistorique. Dans le cadre de cette mentalité, ce « racisme de classe » se transmet à travers la grammaire de port Royal, l'idée de la clarté classique, et de ce que Barthes dans *Sarrasine* appelle « l'engouement de la bourgeoisie pour le classicisme ». Il faut donc voir les traces de la mentalité classique dans la nôtre à travers la rhétorique, mais aussi comprendre la contradiction entre une partie des valeurs classiques et les valeurs de la bourgeoisie dominante, ce qui ne les empêche pas de survivre dans notre société. Dans son traité de rhétorique Barthes indique des pistes pour cette entreprise.

Outre l'idéologie du vraisemblable qui domine encore la culture de masse, Barthes relève d'autres aspects de la mentalité rhétorique qui continuent à nous influencer : la question du découpage du discours ou la *Dispositio* dont, selon Barthes « un sillon profond subsiste dans la pédagogie du "plan"[446] ». Plus importante encore est la séparation entre une « base nue », un « niveau propre », un « état normal de la communication », et ce que l'on appelle « ornement » ou « couleur ». On reconnaît alors deux niveaux du langage, on les distingue, les classe et les soumet à un ordre hiérarchique. Cette vision n'a toujours pas disparu de nos jours : « ce postulat est décisif, car il semble qu'aujourd'hui même il détermine toutes les tentatives de revigoration de la rhétorique : récupérer la rhétorique, c'est fatalement croire à l'existence d'un *écart* entre deux états de langage ; inversement, condamner la rhétorique se fait toujours au nom d'un refus de la hiérarchie des langages, entre lesquels on n'admet qu'une " hiérarchie fluctuante", et non fixe, fondée en nature[447] ».

littéraire ; 1889, Prat, *Eléments de rhétorique et de littérature* : la Littérature dédouane encore la rhétorique, avant de l'étouffer complètement ; mais l'ancienne rhétorique, à l'agonie, est concurrencée par les "psychologies du style" ». (*Ibid.*, p. 557-558)

[445] *Ibid.*, p. 543, n.

[446] *Ibid.*, p. 591.

[447] *Ibid.*, p. 592-593.

La rhétorique est un travail de classification, et nous avions vu l'importance que Barthes accordait à cette question, reprenant pour l'analyser les outils sociologies des durkheimiens. Il y revient explicitement au début de l'essai sur l'ancienne rhétorique : « l'option taxinomique implique une option idéologique : il y a toujours un enjeu à la place des choses : *dis-moi comment tu classes, je te dirai qui tu es*[448] ».

Le rapport entre la classification, l'idéologie et la langue est une question essentielle, qui par ailleurs rapproche le travail de Barthes de celui de Foucault. La classification est cette activité qui rend possible l'intelligibilité, mais qui en même temps instaure une vision du monde, une hiérarchie, une idéologie. L'opposition entre *national* et *étranger* d'une part et *normal* et *étrange* d'autre part cédant la place à celle entre *propre* et *figuré*, sert d'exemple à Barthes pour montrer la continuité et la rupture dans l'idéologie et la classification de l'époque classique jusqu'à nos jours. Dès que l'on distingue le sens propre du sens figuré, il faut les définir, et la définition, Barthes le montre, relève d'un choix « idéologique ». Le « sens propre » est ce qui peut être considéré comme le « premier sens », le sens pour quoi le mot « a été primitivement établi ». Cependant, ce ne peut être le sens le plus ancien du mot, car, devenu étrange, il peut « dépayser ». Le sens « naturel » n'est pas le sens premier, mais celui qui ne déstabilise pas. Nous voyons ainsi l'intervention de la *doxa* dans les choix basiques et fondamentaux. Selon cette doxa le sens propre sera le sens « *immédiatement antérieur à la création de la figure* : le propre, le vrai, c'est une fois de plus, l*'auparavant* (le Père)[449] ».

Il fallait aussi pouvoir expliquer d'où viennent les figures ; Barthes évoque deux explications et s'arrête longtemps sur la deuxième, qui suppose que les figures existent « dans la nature ». Les figures reflètent les passions, idée fondamentale pour comprendre l'histoire de la rhétorique et sa disparition : « on comprend mieux dès lors comment le figuré peut être un langage à la fois *naturel* et *second* : il est naturel parce que les passions sont dans la nature ; il est second parce que la morale exige que ces mêmes passions, quoique "naturelles", soient distancées, placées dans la région de la Faute ; c'est parce que, pour un Classique, la "nature" est mauvaise, que les figures de rhétorique sont à la fois fondées et suspectes[450] ».

C'est ici que nous observons à la fois la continuité et la rupture qui a lieu dans le discours de la rhétorique au milieu du XIX^{e} siècle : le vraisemblable, le partage entre les sens propre et figuré, la hiérarchie du sens nu et de l'ornement, les techniques de persuasion et de séduction,

[448] *Ibid.*, p. 559.
[449] *Ibid.*, p. 596.
[450] *Ibid.*, p. 598.

restent intacts. Néanmoins, pour les modernes (à partir de Rousseau), la « nature » n'est plus mauvaise, tout au contraire, elle est le seul critère valable pour définir le bien. La rhétorique ne peut plus affirmer de vive voix être « une combinaison artificielle d'éléments naturels ». Pour pouvoir survivre en tant que technique, elle doit se naturaliser, c'est-à-dire disparaître en tant que discipline.

Les recherches de Barthes sur l'histoire de la rhétorique ont deux conséquences immédiates dans son travail : posant clairement le rapport entre la doxa, la classification et la langue il peut maintenant penser sa stratégie de résistance. Mais encore, démontrant que la rhétorique n'est pas suffisante pour penser aujourd'hui notre rapport à la langue et qu'en même temps la censure portée sur elle est artificielle, il est en mesure de penser ce qui pourrait prendre la place de la rhétorique.

4. 2. La noix et l'oignon

La proximité de l'Histoire et de la rhétorique ne date pas d'aujourd'hui : elles sont en dialogue depuis l'époque grecque[451]. Le rapprochement des deux domaines dans le cadre de la sémiologie, cependant, a déplu à un nombre considérable des historiens. L'usage que Barthes fait du mot « rhétorique » les a indignés, ainsi que la reprise de certaines formules célèbres de Barthes par Hayden White. Carlo Ginzburg incarne et représente ce courant. Son but, certes, n'est pas de réfuter Barthes, mais de « vaincre sur son propre terrain » le scepticisme dont Barthes est selon lui sinon le fondateur, du moins le propagateur. Les attaques contre le néo-scepticisme se réitèrent obstinément dans les écrits de Ginzburg. *Les rapports de force,* par exemple, l'un des ouvrages théoriques de l'historien essayant de démontrer la faiblesse de la pensée « postmoderne » commence par cette affirmation : « Histoire, rhétorique, preuve : dans cette séquence de termes, le moins évident, de nos jours, est le dernier. La contiguïté entre histoire et rhétorique étant désormais largement acceptée, la contiguïté entre histoire et preuve s'en est trouvée marginalisée d'autant : pour beaucoup, la simple idée que l'historien doive ou puisse prouver quelque chose est obsolète, voire ridicule[452] ».

[451] Voir à ce propos, François Hartog, *Évidence de l'histoire*, Gallimard, 2007.
[452] Carlo Ginzburg, *Rapports de force, Histoire rhétorique, preuve,* Seuil/Gallimard, 2003, p. 13.

Selon Ginzburg, la pensée devenue courante depuis les années 1980, réduit l'histoire à la rhétorique et comprend la rhétorique comme l'art de convaincre et non pas de prouver. Dès lors, établir le moindre rapport entre l'histoire et la vérité paraît impossible. « Depuis une trentaine d'années, la réduction de l'historiographie à la rhétorique est l'étendard d'un anti-positivisme déferlant, aux implications plus ou moins ouvertement sceptiques. La thèse remonte à Nietzsche, mais c'est surtout à Roland Barthes et Hayden White qu'on doit sa mise en circulation[453] ».Par ce raccourci, quoi qu'ensuite légèrement nuancé, Ginzburg comprend Barthes à partir de la lecture de White. Le but de Ginzburg est sans doute noble ; on connaît les conséquences dangereuses de la négation de la possibilité de démontrer la vérité en histoire. Mais a-t-il bien compris la question de Barthes ? Tient-il vraiment compte de ce que signifie la « rhétorique » dans la pensée du sémiologue français ? On ne peut pas en être sûr.

Le rôle de Barthes dans les écrits polémiques de Ginzburg est notable mais secondaire. Cependant, sa compréhension du texte barthésien nous importe particulièrement, et cela pour deux raisons : la lecture de Ginzburg représente l'interprétation officielle de la thèse de Barthes à propos du discours de l'histoire ; elle a été reprise largement par les historiens mais aussi par les littéraires. Par ailleurs la difficulté de la compréhension mutuelle se cristallise l'obstacle de l'entendement mutuel se cristallisant exemplairement dans ses écrits théoriques, qui témoignent, à titre de symptôme, de la difficulté de communication entre la sémiologie et l'histoire. Ginzburg résume l'idée de Barthes et de White de manière suivante : Bien que leurs points de vue respectifs ne coïncident pas complètement, ils partagent les présupposés suivants, plus ou moins explicitement formulés : l'historiographie, comme la rhétorique, se propose uniquement de convaincre, son objectif étant l'efficacité, non pas la vérité ; un peu à la manière d'un roman, une œuvre historiographique construit un monde textuel autonome qui n'entretient aucun rapport démontrable avec la réalité extra-textuelle à laquelle il se réfère ; les textes historiographiques, comme les œuvres de fiction, sont autoréférentiels parce qu'ils partagent une même dimension rhétorique[454].

Dans *Le Fil et les traces*, Ginzburg revient sur ce problème, non seulement pour « combattre » les réponses des sceptiques, mais aussi pour « s'occuper des certaines de leurs questions ». Il reconnaît que « d'un point de vue formel, une affirmation fausse, une affirmation vraie et une affirmation inventée ne présentent aucune différence[455] ». La ressemblance entre

[453] *Ibid*., p. 43.
[454] *Ibid*., p. 43-44.
[455] Carlo Ginzburg, *Le fil et les traces,* Verdier, 2010, p. 24.

le récit historique et le récit fictionnel paraît évident ; mais à Ginzburg il semble plus intéressant « de se demander comment nous percevons comme réels les événements racontés dans un livre d'histoire[456] ».

Alors Ginzburg entreprend l'analyse des procédés littéraires utilisés par des historiens pour atteindre cet « effet de vérité ». En bas de page il précise que « cette expression reprend l' "effet de réel" dont parlait R. Barthes mais dans une perspective opposée[457] ». C'est-à-dire que contrairement à Barthes, Ginzburg essaiera de montrer que « les faits ont aussi une existence extra-linguistique ». La grande manifestation d'érudition qui suit l'affirmation de Ginzburg s'avère, à vrai dire, quelque peu décevante. En reprenant et analysant les concepts d'*ekphrasis, autopsia, parousia, et enargeia,* l'historien perpétue une tradition rhétorique, celle d'Aristote, dont il se réclame explicitement, distinguant le fond de vérité de « l'ornement » du style permettant de le rapporter. Le problème posé se transforme et devient une tentative de tracer les limites possibles entre la fiction et la vérité dans le discours historiographique.

L'analyse historique des débats autour des procédés rhétoriques dans le discours de l'histoire amène à cette conclusion que « notre connaissance du passé est inévitablement incertaine, discontinue et lacunaire : fondée sur une masse de fragments et de ruines[458] ». Constat qui ne prétend pas dévoiler une vérité inconnue, mais qui permet à Ginzburg de justifier sa démarche historiographique, la micro-histoire, en se calquant sur le niveau auquel la vérité est selon lui accessible, c'est-à-dire en partant de ces mêmes « ruines et fragments ».

Cette discussion entre la rhétorique et l'histoire reprend les questions abordées dans *Rapports de forces* ; Ginzburg y renvoie en insistant sur le fait que les deux acceptions de la rhétorique, comme « discours fictif » et comme « déchiffrement » ne sont pas « nécessairement incompatibles » si l'on se base sur la *Rhétorique* d'Aristote. Ginzburg avait essayé de démontrer, avec une grande virtuosité, que c'est à partir de la *Rhétorique*, et non pas de la *Poétique*, que l'on peut comprendre la conception aristotélicienne de l'historiographie. Cette démonstration présente deux grands avantages : elle lui permet de se débarrasser de la fameuse accusation portée contre l'Histoire dans la *Poétique*, et de fonder la scientificité de l'Histoire sans être obligé de renier le *Maestro di color che sanno*. Aussi peut-il réfuter le scepticisme en

[456] *Ibidem*.
[457] *Ibid*., p. 25, n.
[458] *Ibid*., p. 60.

renversant l'ordre du jeu : oui bien sûr l'Histoire est étroitement liée à la rhétorique, mais la rhétorique elle-même est fondée sur un « noyau rationnel » établissant son rapport à la vérité.

Ginzburg cite la *Rhétorique* d'Aristote (1354a) : « Seules les preuves sont techniques ; tout le reste n'est qu'accessoire. Nos auteurs en effet sont muets sur les enthymèmes, qui sont pourtant le corps de la preuve ; ils consacrent la majeure part de leurs traités aux questions extérieures à ce qui est le sujet ; car la suspicion, la pitié, la colère, et autres passions de l'âme ne portent pas sur la cause mais ne concernent que le juge[459] ». Et Ginzburg en conclut que « la preuve » est ce « noyau rationnel » qu'Aristote « repère » dans la rhétorique, « c'est là qu'il faut chercher le lien entre l'historiographie, au sens que nous lui donnons, et la rhétorique, au sens d'Aristote [460]».

Dans *Croire en l'Histoire,* François Hartog analyse les arguments de Ginzburg à propos du lien entre la rhétorique et la pensée aristotélicienne de l'Histoire : « L'enthymème défini comme le noyau central de la preuve, suffit-il à lier l'histoire et la rhétorique au point de soutenir que c'est dans la *Rhétorique* qu'Aristote parle le plus longuement d'histoire ?[461] ». Il n'est pas facile de détacher la *Rhétorique* de sa principale préoccupation juridique et la de tirer, sans précautions, vers une méthodologie scientifique. Le mot même de « preuve » est problématique : « *Pistis* : s'agit-il de conviction, selon les traductions habituelles, ou bien de preuve ? Quelque chose comme une raison probante entraînant l'intime conviction. On est, en tout cas, nettement du côté du juge et des " preuves " qui lui permettent de se forger une conviction[462] ».

Ginzburg avait précisé en effet que la compréhension aristotélicienne de la « preuve » est très différente de celle de l'historien d'aujourd'hui. Mais cette nuance ne lui avait pas paru une raison suffisante pour se priver de cette arme contre le scepticisme. Or, objecte Hartog, l'histoire pour Aristote ne relève ni du délibératif ni du judiciaire, mais de l'épidictique, l'art de « bien dire » ; elle est du côté du « loisir ». Il démontre ensuite comment, au long des siècles, l'histoire n'a pas cessé de se détacher précisément de l'épidictique, qui à son tour donnera naissance à la « littérature ». N'est-ce pas là tout l'effort des historiens « méthodiques » pour éviter les figures du style ?

[459] Cité par, Carlo Ginzburg, *Les Rapports de force, op.cit.* p. 44.
[460] *Ibidem*.
[461] François Hartog, *Croire en l'Histoire,* Flammarion, 2013, p. 141.
[462] *Ibid*., p. 140.

Cependant, il est possible de soutenir que le trajet parcouru par Ginzburg est tout autre. Il ne cherche pas à trouver dans la *Rhétorique* la compréhension d'Aristote de l'historiographie de son époque. Il sait qu'il n'a aucun espoir de s'en sortir de cette manière. Ginzburg veut trouver dans la *Rhétorique* un fondement pour l'historiographie, telle qu'on l'entend aujourd'hui. Ce faisant, il coupe en deux parties la thèse qu'il attribue aux « sceptiques ». Dans un premier temps, il s'agit du lien entre la rhétorique et l'histoire : ce sont les sceptiques qui pensent que l'histoire relève de la rhétorique et Ginzburg maintient cette idée, pour rester sur « leur propre terrain ». Ensuite, selon les mêmes sceptiques, la rhétorique est un art de convaincre et non de prouver, et c'est ici qu'en ajoutant la « preuve », Ginzburg tente de faire de la rhétorique même l'art de prouver. La démarche est retorse et pose plusieurs problèmes. Le premier, et le plus important, étant le fait que, comme nous l'avons vu avec Hartog ainsi que Barthes, la preuve est en l'occurrence une question juridique plutôt que scientifique, elle est, comme le montre ce dernier, bien plutôt du côté du vraisemblable, de ce que le juge croit possible, que de la vérité.

Mais revenons un instant sur l'argumentation de Ginzburg. Si tant d'effort pour démontrer que l'histoire peut « prouver » quelque chose se justifie, c'est que cette « évidence » avait été mise en cause, par Roland Barthes et ceux qui l'ont suivi à ce propos :

> Cette mode avait été enregistrée (et naturellement promue sur le devant de la scène) par un baromètre intellectuel des plus sensibles, Roland Barthes, dans un article du *Times Literary Supplement* en 1967, où il opposait un structuralisme entendu comme rhétorique à un structuralisme entendu comme science (et critiqué comme trop proche du « positivisme bourgeois » des sciences humaines). La même année, Barthes réduisait l'historiographie à la rhétorique dans un essai, *Le Discours de l'histoire,* promis à un retentissement encore plus grand. Ces deux textes, en dépit d'une tentative sans grande conviction de réinterpréter le structuralisme *sub specie rhetorica,* annonçaient déjà une atmosphère intellectuelle, celle que nous respirons encore et qu'on appelle, au choix, postmodernisme ou poststructuralisme[463].

La position de Ginzburg est claire : selon lui, Barthes entend le mot « rhétorique » dans l'un seulement des deux sens qu'Aristote lui donne : l'art de convaincre. Dès lors, l'inquiétude et le combat de l'historien se justifient. Ce débat se poursuit inlassablement. Nous voyons la figure de Barthes apparaître dès que l'on essaie de tracer les frontières entre le fait et la fiction ; ce que fait par exemple Françoise Lavocat. Après avoir résumé rapidement l'article de Barthes, Lavocat en repère « la thèse essentielle » qui réside « dans la nature imaginaire du sujet et du sens selon des fondements psychanalytiques nullement explicités. La narration est le lieu où se

[463] Carlo Ginzburg, *op.cit.* p. 60.

constitue l'illusion de leur présence, ce qui a pour conséquence, en tout cas selon Barthes, de la faire basculer sans autre forme de procès dans la catégorie du fictif[464] ».

Or, cette image d'un Roland Barthes qui pense que l'histoire n'entretient aucun rapport avec la vérité[465] pose deux véritables problèmes : d'abord on masque, derrière cette question assez évidente de l'existence d'une réalité extralinguistique, la vraie question que Barthes pose à la science historique. Ensuite, on liquide facilement les enjeux politiques de ce débat, au nom de cette vérité objective bien établie.

L'exception notable à cette lecture partagée est celle de François Hartog. Dans son article « Querelles du récit », Hartog commente rapidement le fameux article de Barthes, qu'il place dans la plus large perspective du débat autour de l'écriture de l'histoire. Plus tard, lorsqu'il revient sur cette question dans *Croire en l'Histoire*, Hartog affirme : « je crois qu'à négliger ce mouvement profond, complexe, on court le risque, comme le disait Péguy, de ne plus comprendre de quoi on parlait, par exemple, quand Barthes écrivait qu'un " fait n'a jamais qu'une existence linguistique ". Faute de quoi le propos, de plus sorti de son contexte, oscille entre trivialité et absurdité[466] ».

Dans « Querelles du récit », Hartog commence son analyse avec le dernier paragraphe de l'article de Barthes, évoquant « la science historique actuelle ». Cette démarche lui permet d'éviter le piège d'un réductionnisme comprenant le texte de Barthes comme une simple déclaration de scepticisme. Dans ce paragraphe, un peu hâtif, Barthes constate l'absence de narration chez les historiens contemporains, ce qui renvoie pour lui, en gros, aux Annales, et en tire la conclusion que « le signe de l'histoire est désormais moins le réel que l'intelligible ». Hartog complète l'affirmation de Barthes : « l'expression est acceptable si l'on ajoute immédiatement que le réel, ainsi désigné, était daté. C'était celui du réalisme – du roman réaliste – conçu comme fidèle imitation du réel. L'intelligible n'est donc pas opposable au réel sans plus, mais uniquement à un certain réel[467] ». On peut tout de même ajouter une petite nuance au commentaire de Hartog : Barthes ne parle pas de « l'objet de l'histoire », mais de son

[464] Françoise Lavocat, *Fait et fiction, pour une frontière,* Seuil, 2016, p. 62.
[465] Même un Ivan Jablonka qui essaie de « concilier les sciences sociales et la création littéraire », ne lit pas autrement le texte de Barthes. Selon lui : « c'est Barthes qui, dans un article de 1967, permet la transition entre la position sémioticienne et le *linguistic turn* : l'histoire feint de croire qu'il y a un référent extérieur au discours, mais ce qu'elle désigne comme le "réel", les *res gestae*, n'est qu'un signifiant privé de signifié. Le référent entre directement en rapport avec le signifiant et le discours "exprime" le réel. Conclusion : "Le fait n'a jamais qu'une existence linguistique"». (Ivan Jablonka, *L'Histoire est une littérature contemporaine*, Seuil, 2014, p. 107.)
[466] François Hartog, *Croire en l'Histoire,* Flammarion, 2013, p. 115.
[467] François Hartog, *Évidence de l'histoire, op.cit.* p. 207.

« signe ». C'est précisément la cause de tout le malentendu avec les historiens. Le « signe » de l'histoire est ce qui permet de considérer un texte comme historique. C'est précisément la question que Carlo Ginzburg se posait sans véritablement y répondre : comment se fait-il que le lecteur croie à la vérité du texte historique ? Ce qui intéresse Barthes, en l'occurrence, n'est pas tant le rapport entre *res gestae* et *historia rerum gestarum*, mais l'idéologie qui est à l'œuvre derrière chaque choix formel.

Hartog travaille précisément cette question, en passant par l'analyse de Ricœur : « l'intérêt majeur de l'analyse de Ricœur n'est pas de dire : "Vous pensiez avoir rompu avec le récit, il n'en est rien, ou du moins ça n'est pas si simple", mais de souligner que Braudel a inventé un nouveau type d'intrigue (et donc d'intelligibilité) comme conjugaison de structures, de cycles et d'événements : un nouveau récit donc dans lequel les interférences, les écarts tout aussi bien, sont des ressources d'intelligibilité[468] ». Barthes aurait ajouté que ce changement d'intelligibilité ou de forme narrative implique lui aussi nécessairement un changement idéologique.

Hartog ouvre précisément une telle piste de lecture de l'article de Barthes. Après avoir expliqué le passage de l'histoire-*Geschichte* à une histoire dans laquelle l'historien réapparaît, rappelant les questionnements amorcés dans les années 1960 à propos du signe et de la représentation à partir de la linguistique, Hartog soutient que : « l'histoire, elle aussi, pouvait être traitée comme (non pas réduite à) un texte. On retrouve alors Roland Barthes, avec une autre formule provocante : "Le fait n'a jamais qu'une existence linguistique". Où l'on peut lire le comble du scepticisme. Ou simplement le rappel qu'entre "un récit et un cours d'événements, il n'y a pas une relation de reproduction, de reduplication, d'équivalence, mais, comme le précise Ricœur, une relation métaphorique[469] ». La question pour Barthes est de repérer l'intervention de l'idéologie dans chaque étape de la production du texte historique, à commencer par ce qui a été enregistré dans les documents.

Nous retrouvons ici le second volet de l'argument de Ginzburg : la rhétorique est un art de convaincre. Hartog l'a judicieusement mentionné, notamment à propos de Hayden White : « La rhétorique qu'ils [les penseurs des années 1960] revendiquent est d'abord dans le *poiein,* elle est force créatrice du langage, et n'est pas réduite au registre du dire, du bien dire, du persuasif ou même de la preuve. Pour Hayden White, sa généalogie est à chercher du côté de Vico[470] ».

[468] *Ibid*., p. 214.
[469] *Ibid*., p. 215.
[470] François Hartog, *Croire en l'Histoire, op.cit.* p. 151.

Chez Barthes le mot « rhétorique » s'utilise dans plusieurs sens et constitue un réseau de significations très complexe, englobant à la fois la « classification du monde », les traits institutionnels d'un genre défini, et l'expression formelle de la subjectivité. Cette même année 1967, où il publie le « Discours de l'histoire », dans un article intitulé « L'analyse rhétorique » Barthes redéfinit le mot « rhétorique », dans la lignée de la « poétique » de Jakobson, mais en en élargissant le champ d'application. Jakobson avait défini la poétique comme une cherche de l'élément spécifique de la littérature, sa littérarité, ou ce « qui fait d'un message verbal une œuvre d'art ». « C'est cet élément spécifique que, pour ma part, j'appellerai *rhétorique,* de façon à éviter toute restriction de la poétique à la poésie et à bien marquer qu'il s'agit d'un plan général du langage commun à tous les genres, aussi bien à la prose qu'aux vers. Je voudrais me demander si une confrontation de la société et de la rhétorique est possible, et dans quelles conditions[471] ».

Plusieurs moyens existent, selon Barthes, pour expliquer « la confrontation de la société et de la rhétorique ». Il évoque différentes définitions possibles de la rhétorique. La première, liée immédiatement à l'histoire même de la rhétorique, née des querelles juridiques grecques. C'est la rhétorique considérée comme l'art de « persuader » ou « plus tard, de bien exprimer ». Cependant, Barthes précise rapidement que ce n'est pas à ce rapport « immédiat mais vite épuisé » qu'il se tient dans son analyse. « À la définition fonctionnelle de la rhétorique, je substituerai donc aujourd'hui une définition immanente, structurale, ou pour être plus précis : *informationnelle*[472] ». La définition informationnelle s'explique par la « sémiotique connotative » de Hjelmslev : l'analyse rhétorique proposée par Barthes devient « une exploration systématique » du niveau connotatif des énoncés dans un « message » au sens large qui porte, par exemple, aussi sur l'œuvre littéraire. Cette exploration « rhétorique » du message est indispensable, notamment parce que dans le cas contraire « il ne sera jamais possible de le confronter avec l'Histoire qui le produit, puisque l'être historique de ce message n'est pas seulement ce qu'il dit, mais aussi la façon dont il est fabriqué[473] ». C'est ainsi que l'analyse rhétorique permet d'expliquer historiquement le lien entre la construction formelle du texte et la société. Plusieurs aspects de ce rapport sont étudiables, la « franchise », par exemple : « il est certain que le message littéraire de l'époque classique affichait délibérément sa connotation,

[471] « L'analyse rhétorique », (1967), *OCII*, p. 1271.
[472] *Ibid*., p. 1272.
[473] *Ibid*., p. 1273.

puisque les figures constituaient un code transmissible par apprentissage […] et qu'il n'était possible de former un message reconnu qu'en puisant dans ce code[474] ».

C'est ainsi que l'analyse rhétorique peut se charger d'étudier le discours de l'histoire. Au début de son article, Barthes insiste sur la possibilité d'une « description formelle des ensembles de mots supérieurs à la phrase », autrement dit, une analyse langagière dont l'objet échappe à linguistique. Bien qu'assez schématique, l'article de Barthes essaie de tracer le cheminement de la construction formelle du texte historique dans l'histoire et l'idéologique à l'œuvre dans chacun de ces systèmes formels. L'histoire méthodique (qu'à l'époque on appelait « histoire positiviste ») n'apparaît pas dans le corpus étudié, mais elle occupe une place centrale dans le texte. C'est elle qui constitue le « réel » comme « signifié ultime de la narration historique, qui trouve ainsi dans ce que l'on peut appeler l'*effet de réel* le trait pertinent qui l'oppose à la narration des récits fictifs[475] ».

L'intérêt de la « linguistique du discours » est de pouvoir élargir ses unités jusqu'à l'intégralité du texte et de parvenir, grâce à cette flexibilité de découpage, à répondre aux questions qu'une analyse limitée aux énoncés plus courts ou égaux à la phrase est incapable de mener. L'énoncé du discours historique par exemple, même Carlo Ginzburg le reconnaît, ne montre pas de différence notable avec l'énoncé fictif. Contrairement au langage de l'économie, de la psychanalyse, de la sociologie et même de la philosophie de l'histoire, le langage historiographique ne se distingue pas de celui de la fiction par des traits forts et remarquables. La différence est alors à chercher au niveau d'un signifié ultime auquel renvoie l'intégralité du texte. Chaque rupture épistémologique dans le discours de l'Histoire implique un changement de ce signifié. Chez Hérodote, par exemple, ce signifié ultime renvoie à « une certaine philosophie de l'Histoire, qui est la disponibilité du monde des hommes sous la loi des dieux », tandis que chez Michelet, « la structuration très forte des signifiés particuliers, articulés en oppositions (antithèses au niveau du signifiant), a pour sens final une philosophie manichéiste de la vie et la mort[476] ». La narration « objective » de l'histoire « positiviste » incarne de nouveau une rupture idéologique particulièrement importante pour Barthes. L'historiographie de l'époque de Barthes avait abandonné depuis longtemps les certitudes de l'histoire méthodique. Cependant, l'idéologie du réel sur laquelle elle s'appuyait continuait (et continue) de dominer la sphère sociale. Le problème, on le sait, apparaît obstinément dans l'œuvre de

[474] *Ibid.*, p. 1275.
[475] « Compte rendu du séminaire de 1967 à l'EPHE sur "le discours de l'histoire" », *OCII*, p. 1294.
[476] « Le discours de l'histoire », (1967), *OCII*, p. 1260.

Barthes. À la fin de « De la science à la littérature », l'article de *Times Literary Supplement* auquel renvoie Ginzburg, Barthes l'explique une fois de plus : « face à cette vérité entière de l'écriture, les "sciences humaines", constituées tardivement dans le sillage du positivisme bourgeois, apparaissent comme les alibis techniques que notre société se donne pour maintenir en elle la fiction d'une vérité théologique, superbement – abusivement – dégagée du langage[477] ». Il faut distinguer la vérité de la réalité : si une réalité extérieure de la langue existe, sans aucun doute, la vérité en tant qu'elle est la connaissance conforme au réel ou l'expression de cette connaissance, ne peut exister qu'à travers la langue. Le fait en soi, mais quel historien l'ignore ?, n'existe pas ; ce pour deux raisons : il est « passé », et par conséquent, c'est sa trace qui existe, et non le fait lui-même. Et puis, le fait n'est pas saisissable dans sa complexité : pour pouvoir le comprendre il faut le parler, c'est-à-dire le rendre intelligible. Il n'y a donc rien d'étonnant dans une affirmation comme « le fait n'a jamais qu'une existence linguistique ». Là n'est même pas l'essentiel : si le signe de l'histoire est désormais l'intelligible, c'est que l'historien a accepté, et depuis longtemps déjà, que son texte est le lieu de rencontre entre deux dimensions idéologiques, celle du producteur des documents et la sienne. *L'histoire des femmes* de Georges Duby et Michelle Perrot en est un parfait exemple. La première intervention idéologique, Barthes l'avait souligné, est au niveau du « notable ». Les auteurs de *L'histoire des femmes* le démontrent facilement : les sources, peu nombreuses, existant à ce sujet sont écrites majoritairement par les clercs, c'est-à-dire ceux qui connaissent le moins les femmes et « s'en défient ». Mais ce n'est pas pour autant qu'une histoire des femmes ne peut être écrite, il faudra seulement savoir que cette histoire ne s'appuie pas sur le « réel » comme totalité, mais sur l'intelligible, c'est-à-dire un fragment du réel produit par la rencontre de deux idéologies.

Jusqu'ici, aucun des critiques de Barthes ne serait en désaccord avec son analyse. Toute la micro-histoire de Ginzburg n'est-elle pas précisément le remplacement du « réel » par l'intelligible ? Cependant, ce remplacement du « signe » de l'histoire, opéré par l'historiographie elle-même, a deux conséquences dont il ne faut pas sous-estimer l'ampleur. Renvoyer à Aristote, dans ce débat, ne résout aucun problème. La vérité pour Barthes n'est pas un noyau que l'on atteint une fois écalée la noix, mais un oignon ayant des couches superposées mais distinctes. Dès lors que l'histoire accepte la pluralité des vérités, les choix de l'écriture ne sauraient se justifier par la prétention à l'objectivité. Notons cependant que dans tout ce débat,

[477] « De la science à la littérature », (1967), *OCII*, p. 1270.

le problème proprement sémiologique se limite à la signification formelle de l'écriture historique ; l'article de Barthes a simplement essayé d'ouvrir la question et non d'y répondre.

Dès 1967, avec la publication de « Le discours de l'histoire », la proximité et la complémentarité des regards de Foucault et Barthes sont remarquables. Le second lui aussi essaie de comprendre le discours du savoir dans la relation étroite qu'il entretient avec le pouvoir et « l'idéologie ». Mais Barthes reste obstinément sémiologue : il ne prétend ni expliquer les mécanismes du pouvoir ni découvrir les conditions de possibilité d'un certain discours de savoir dans le cadre d'une *épistémé*, seule la signification l'intéresse. Et pourtant, elle résulte des mécanismes du pouvoir et des conditions de possibilité d'une *épistémé*, ce pourquoi les travaux de Foucault continueront d'attirer son attention. Sa compréhension du pouvoir en est particulièrement influencée. En ce qui concerne l'histoire Barthes ne devient jamais à proprement parler foucaldien, mais les écrits de Foucault le touchent, le questionnent, et lui ouvrent des perspectives de travail.

Chapitre 5. Savoir et pouvoir à l'ère de Foucault

5. 1. Barthes, Foucault : une amitié difficile

C'est le pouvoir qui rapproche le plus Barthes et Foucault ; c'est aussi lui qui les éloigne. L'histoire de l'amitié de Barthes et Foucault a été écrite plusieurs fois, notamment par Didier Eribon, et Tiphaine Samoyault. Il n'est donc pas nécessaire ici d'entrer dans les détails biographiques. Parmi les grandes figures de la « *French theory* », Foucault et Barthes sont à la fois les plus proches et les plus éloignés. Les convictions qu'ils partagent sont fondamentales : ils prennent tous deux position contre l'essentialisme et la « nature humaine », ils veulent tout soumettre à l'histoire. Chez tous deux, le pouvoir est l'une des préoccupations les plus centrales, et à ce propos Barthes se laisse délibérément influencer par Foucault.

Cependant, tout un monde sépare l'érudition rigoureuse de Foucault de la désinvolture « poétique » de Barthes. De surcroît, bien que Barthes suive attentivement les analyses de Foucault à propos du discours du pouvoir, il n'en accepte pas nécessairement les conclusions. Pour Barthes le pouvoir est nécessairement mauvais ; la position de Foucault, on le sait, n'est pas aussi radicale. Le début de la leçon inaugurale de Barthes laisse entendre à la fois cette proximité et cette distance. Barthes montre clairement non seulement qu'il a du pouvoir une conception foucaldienne, mais aussi que les autres analyses de ce sujet lui paraissent trop simplistes. « L'innocence moderne » est en gros celle qui n'a pas compris Foucault.

Or, ce qui les sépare à ce propos, au-delà d'une différence de vision, relève d'un côté de la dissemblance de nature de leurs champs de recherche respectifs et de l'autre, de l'incompatibilité partielle de leur idée de la tâche de l'intellectuel. Pendant la période de froideur de leur relation amicale, et dans un entretien avec Bernard Pivot qui l'interroge sur sa relation avec Barthes, Foucault, évitant une réponse directe, insiste sur le fait qu'il s'occupe du domaine de la « non-littérature ». L'étrangeté de cette qualification négative a été analysée par Tiphaine Samoyault. Mais il est vrai que cette divergence du champ de travail décide de la distribution des possibilités : la littérature permet à Barthes d'assumer une position purement utopiste ; ce que bien évidemment Foucault ne peut faire.

Quoi qu'il en soit, cette proximité nous importe pour plusieurs raisons. Barthes et Foucault s'intéressent chacun à l'aspect historiographique de la pensée de l'autre. Nombreuses

sont les problèmes abordés dans l'œuvre de Barthes qui gagnent en clarté à les restituer dans le dialogue qu'ils entretiennent avec les textes de Foucault. Par ailleurs, si Foucault n'est pas la seule, ni même la plus importante référence nietzschéenne de Barthes, il en est indéniablement une, et sur certain point sa touche est décisive.

Encore une fois, toutes les questions partent de la vision de l'histoire. Dans le combat pour l'histoire, mais aussi contre une certaine approche historique de leur propre champ d'étude, les pensées et attitudes de Foucault et Barthes sont très proches et incroyablement complémentaires.

5. 2. L'Histoire selon Michel Foucault

Dans les années 1960, à la publication de chaque livre, lié, d'une certaine manière, au structuralisme, on en accuse l'auteur d'être sorti de l'histoire. Michel Foucault n'est pas à l'abri de ces accusations, bien qu'il ait clairement affiché sa distance par rapport au structuralisme. Il justifie la dimension historique de son livre *Les mots et les choses,* exactement de la même manière que Barthes : « j'ai été frappé par le fait suivant : les historiens de métier y ont reconnu un livre d'histoire, et beaucoup d'autres, qui se font de l'histoire une idée ancienne et sans doute aujourd'hui bien démodée, ont crié à l'assassinat de l'histoire[478] ». Pour Foucault aussi le problème vient du fait que les savants des autres disciplines ne connaissent pas l'actualité de la recherche historiographique : « on sait que le livres de Dumézil, de Lévi-Strauss et de Lacan comptent parmi les livres majeurs de notre époque ; mais sait-on de même que parmi les travaux qui assurent aujourd'hui dans le savoir une aventure nouvelle, il faut mettre les livres de Braudel, de Furet, et de Denis Richet, de Le Roy Ladurie, les recherches de l'école de Cambridge, de l'école soviétique ?[479] ».

Cependant, et contrairement à Barthes, l'explication de Foucault est formulée, en partie du moins, *a posteriori*, car ce n'est qu'après la rédaction des *Mots et les choses,* qu'il commence à étudier Braudel, et les autres historiens des Annales. Avant 1966, Foucault montrait un certain respect à l'égard de Braudel sans véritablement le connaître. En 1961, dans une lettre à Dumézil, après avoir expliqué que la *Nouvelle Revue française* lui avait demandé des textes et qu'il avait

[478] Michel Foucault, « *Sur les façons d'écrire l'histoire* », (1967) repris in *Dits et écrits,* Tome I, Gallimard, 2001, p. 613.
[479] *Ibidem*.

« rit et laissé couler », Foucault ajoute : « Braudel aussi, pour Flammarion ; cette fois, je n'ai pas dit non. Mais il faudra que tu m'expliques un jour qui est cette personne[480] ». Foucault lit la *Méditerranée* de Braudel en 1967 et il a même l'idée d'écrire un texte sur la nouvelle édition de ce livre[481]. Ce texte, ne verra jamais le jour, le livre promis à Braudel non plus. Ce n'est que bien plus tard, en rédigeant *L'Archéologie du savoir,* que Foucault répond, à sa manière, à une demande de Braudel.

Braudel, en revanche, commence rapidement à s'intéresser à Foucault. Il avait reconnu dans *L'Histoire de la folie* « une de ces études de psychologie collective si rarement abordée par l'historien et qu'après Lucien Febvre nous appelons de nos vœux[482] », mais aussi « une aptitude singulière à aborder un problème par trois ou quatre biais différents ». Et il n'hésite pas à le rapprocher de l'entreprise des Annales : « ce livre magnifique essaie de poursuivre, à propos d'un phénomène particulier, la folie, ce que peut être le cheminement mystérieux des structures mentales d'une civilisation, comme elle doit se déprendre, se détacher d'une partie d'elle-même et faire le partage dans ce que lui tend son propre passé, entre ce qu'elle entend conserver et ce qu'elle souhaite repousser, ignorer, oublier[483] ».

Braudel conservera la même position toute sa vie, et soutiendra toujours Foucault. Contrairement à Lévi-Strauss qui vota contre l'élection du philosophe au Collège de France, Braudel ne ménage pas sa peine pour l'y faire élire. Après la mort de Foucault, et prenant quelque part au sérieux son titre d'« empereur », Braudel décrète un « deuil national[484] ». Cependant nombreux sont les historiens qui voient dans les louanges de Braudel les traces d'une méprise sur les véritables enjeux du travail de Foucault : il s'agirait tout simplement d'un *quiproquo* qui aurait pour cause la proximité des apparences, en dépit de divergences profondes.

Dans le *Dictionnaire des sciences historiques,* Jacques Revel écrit : « tout part d'une série de malentendus […]. Lorsqu'il publie son premier grand livre, Foucault est presque aussitôt salué par les *Annales* ; R. Mandrou, F. Braudel considèrent l'ouvrage comme une exceptionnelle illustration de l'histoire que prône la revue, et singulièrement de l'histoire des mentalités […]. D'emblée, l'auteur se voit ainsi reconnu et mal compris[485] ». Pourquoi ce

[480] Lettre de Michel Foucault à Georges Dumézil, citée par Didier Éribon, *Michel Foucault,* Flammarion, 1989, p. 201.
[481] Voir Michel Foucault, *Œuvres*, coll. Pléiade, Tome I, p. LII.
[482] Cité par Eribon, *op.cit.* p. 204.
[483] *Ibid*., p. 205.
[484] *Ibid*., p. 535.
[485] Jacques Revel, « Michel Foucault », in *Dictionnaire des sciences historiques,* André Burguière (dir.), PUF, 1986, p. 290.

rapprochement semble-t-il à Revel relever d'une mécompréhension de Foucault ? Il explique aussitôt : « il est clair que si, au premier abord, l'*Histoire de la folie* peut paraître évoquer le vaste programme élaboré par Febvre dans les années 1930, elle en met aussi radicalement en cause les fondements. Là où l'histoire des mentalités – au moins dans sa formulation originelle – se donnait pour tâche de caractériser les modalités successives de catégories supposées universelles […], l'analyse de Foucault met au jour, tout au contraire, des configurations provisoires, des découpages inédits[486] ». Cependant Revel reconnaît que dans son « livre théorique », *L'Archéologie du savoir*, Foucault « paraît, jusque dans sa formulation, proche des propositions des *Annales* ». On pourra néanmoins se demander si Revel n'est pas en train de corriger un malentendu par un autre. D'abord, il n'est absolument pas certain que l'on puisse qualifier les univers mentaux étudiés par Febvre de « catégories supposées universelles ». Il est encore moins certain que le travail de Foucault cherche à mettre en cause le programme historiographique des Annales. Il suffit d'ouvrir l'introduction de son « livre théorique », où il aborde explicitement la question et procède aussitôt à une mise en garde : « mais que cet entrecroisement ne fasse pas illusion. Ne pas s'imaginer sur la foi de l'apparence que certaines des disciplines historiques sont allées du continu au discontinu, tandis que les autres allaient du fourmillement des discontinuités aux grandes unités ininterrompues […] En fait ce sont les mêmes problèmes qui se sont posés ici et là, mais qui ont provoqué en surface des effets inverses[487] ». Cette même année 1969 et après la publication de son livre, *L'Archéologie du savoir,* Foucault explique dans une interview : « En effet, aujourd'hui, les historiens, et je pense bien sûr à l'école des Annales, Marc Bloch, Lucien Febvre Fernand Braudel, ont essayé d'élargir les périodisations que pratiquent d'ordinaire les historiens[488] ». Il prend l'exemple de Braudel, sa longue durée, et la « civilisation matérielle », « les paysages, les techniques, les objets fabriqués et les habitudes » des paysans européens que Braudel avait étudiés. Cette civilisation matérielle se développe très lentement : « ces grands blocs, beaucoup plus massifs que les événements que d'ordinaire on découpe, font maintenant partie des objets que l'histoire peut décrire. On voit ainsi apparaître de grandes continuités qui, jusque-là, n'avaient pas été isolées[489] ». Cependant, l'histoire « des idées et de la science », qui s'expliquait jusque-là « en termes de progrès continu de la raison, d'avènement progressif du rationalisme, etc. » commence maintenant à s'interroger sur « les discontinués et les failles ». Foucault répète alors

[486] *Ibidem.*
[487] Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir,* Gallimard, 1969, p. 13-14.
[488] « Michel Foucault explique son dernier livre » (1969), repris in Michel Foucault *Dits et Écrits,* Tome I, op.cit. p. 801.
[489] *Ibidem*.

ce qu'il avait déjà affirmé dans l'introduction de son livre : « C'est de ce paradoxe que je suis parti : les historiens tout court dégagent des continuités, alors que les historiens des idées libèrent des discontinuités. Mais je crois ce sont là deux effets symétriques et inverses d'une même reprise méthodologique de l'histoire en général[490] ».

C'est la remise en question du « sujet qui fait l'histoire » qui, selon Foucault, lie le structuralisme, le programme des Annales et son propre travail et qui, parallèlement, effraie les « traditionnalistes » : « si on arrive à montrer que le temps du savoir ou du discours n'est pas du tout organisé ou disposé comme le temps vécu ; qu'il présente des discontinuités et des transformations spécifiques ; si finalement, on montre qu'il n'est pas besoin de passer par le sujet, par l'homme comme sujet, pour analyser l'histoire de la connaissance, on soulève de grandes difficultés, mais on touche peut-être à un problème important[491] ».

En 1967, Foucault avait caractérisé ces nouvelles manières d'écrire l'histoire en insistant sur quatre traits : 1. Penser différemment la question de la périodisation et s'apercevoir que « la périodisation manifeste scandée par les révolutions politiques » n'est pas nécessairement « la meilleure forme de découpe possible ». 2. « Chaque périodisation découpe dans l'histoire un certain niveau d'événements, et, inversement, chaque couche d'événements appelle sa propre périodisation[492] ». Ce problème est d'une extrême importance car, considérée ainsi, la périodisation ne relève pas seulement d'une nécessité propre à l'objet étudié mais du choix assumé de l'historien : « selon le niveau qu'on choisit, on devra délimiter des périodisations, différentes, et […], selon la périodisation qu'on se donne, on atteindra des niveaux différents. On accède ainsi à la méthodologie complexe de la discontinuité[493] ». 3. La disparition de « la vieille opposition » entre l'histoire, comme étude du diachronique et du changement, et les sciences humaines étudiant « le synchronique et le non-évolutif ». 4. L'introduction dans l'historiographie « des types de rapports et des modes de liaison beaucoup plus nombreux que l'universelle relation de causalité ». Foucault désigne ainsi de nouveaux objets qui se présentent, non seulement à l'histoire, mais à l'ensemble des sciences humaines, des « matériaux qui ont été déposés au cours des temps sous forme de signe, de traces,

[490] *Ibidem.*
[491] *Ibid.*, p. 802-803.
[492] Michel Foucault, *Dits et écrits,* Tome I, *op.cit*. p. 614.
[493] *Ibidem*.

d'institutions, de pratiques, d'œuvres, etc. » Comme exemples de cette nouvelle pratique de recherche, en France il cite deux noms : Braudel et Althusser[494].

Durant les années suivantes, Foucault ne cesse de penser la question de la temporalité et la périodisation en histoire. S'étant déjà débarrassé du sujet en tant que conscience et de la causalité, il peut, dès 1967, réintroduire la notion d'« événement » dans le champ historiographique. Il est cependant clair que Foucault n'entend pas le mot « événement » dans le sens que lui donnaient alors les historiens : l'événement qu'il veut réintégrer dans l'histoire n'est pas celui que Febvre et Bloch avaient voulu chasser. En 1970, Foucault revient sur cette question lors de sa leçon inaugurale au Collège de France : « On met souvent au crédit de l'histoire contemporaine d'avoir levé les privilèges accordés jadis à l'événement singulier et d'avoir fait apparaître les structures de la longue durée. Certes. Je ne suis pas sûr pourtant que le travail des historiens se soit fait précisément dans cette direction. Ou plutôt je ne pense pas qu'il y ait comme une raison inverse entre le repérage de l'événement et l'analyse de la longue durée[495] ».

Cette affirmation sera ensuite reprise par les historiens essayant de repenser le statut de l'« événement » dans leur recherche. Analysant l'*Ordre du discours* de Foucault, Roger Chartier écrit : « de là, le double constat – en forme de paradoxe par rapport à la caractérisation naïvement anti-événementielle de l'histoire des *Annales* – qui associe la série et l'événement et qui détache celui-ci de toute référence à une philosophie du sujet[496] ». En effet, Foucault y insiste ; et Chartier a raison d'affirmer que selon lui, « contrairement à ce que les historiens pensent faire (ou disent qu'ils font), une telle approche [celle de Braudel ou de Labrousse] ne signifie aucunement une relégation de l'événement, pas plus que la préférence donnée à la longue durée n'implique l'identification de structures immobiles[497] ». Mais quel est au juste l'événement dont parle Foucault ? Quel rapport peut-il avoir avec l'événement au sens que les historiens donnent à ce mot ? Et encore, en quoi la rupture foucaldienne s'oppose-t-elle à la longue durée braudélienne ? Car en fin de compte, on pourra soutenir que la longue durée présuppose déjà la rupture et la discontinuité : s'il peut y avoir des durées longues, c'est parce qu'il n'y a pas de continuité éternelle; et il va de soi que sans cette dernière, les catégories universelles ne sauraient non plus exister. Penser la longue durée c'est d'ores et déjà rompre

[494] *Ibid*., p. 615
[495] Michel Foucault, *L'Ordre du discours,* Gallimard, 1971, p. 56-57.
[496] Roger Chartier, *Au bord de la falaise, l'histoire entre certitudes et inquiétude,* Albin Michel, 1998, p. 161.
[497] *Ibid*., p. 160.

avec l'idée du progrès linéaire de l'homme. Par ailleurs, Braudel a clairement affirmé le privilège qu'il a accordé à la rupture dans une continuité : « j'ai comparé parfois les modèles à des navires. L'intérêt pour moi, le navire construit, est de le mettre à l'eau, de voir s'il flotte, puis de lui faire monter ou descendre, à mon gré, les eaux du temps. Le naufrage est toujours le moment le plus significatif[498] ». Autrement-dit, si un modèle peut expliquer un phénomène sur une période plus ou moins longue, il faut repérer le moment où il cesse d'accomplir ce rôle, et essayer de comprendre la rupture qui a eu lieu dans le phénomène étudié à ce moment-là. De ce fait, il est possible de soutenir que la rupture et « l'événement » ne sont pas étrangers à la logique braudélienne. Notre but cependant n'est pas de rapprocher à tout prix Foucault de Braudel, ni de donner aux historiens la part qui leur vient dans la construction de ce discours sur l'histoire. Mais pour mieux voir la pensée historiographique de Foucault, il faut d'abord le situer par rapport à l'historiographie de son époque. Il est évident que « l'événement » joue un rôle fondamental à ce propos.

Foucault contribue d'une certaine façon au malentendu : il ne précise pas que l'événement dont il parle n'a pas le moindre rapport avec celui dont les historiens ont aboli les privilèges. L'événement de l'histoire « méthodique »relevait de la causalité et s'expliquait par la conscience, alors que l'événement foucaldien, c'est le hasard qui intervient dans le processus de l'histoire et qui interrompt la continuité : « Bien sûr, l'histoire depuis longtemps ne cherche plus à comprendre les événements par un jeu de causes et d'effets […] ; mais ce n'est pas pour retrouver des structures antérieures, étrangères, hostiles à l'événement. C'est pour établir les séries diverses, entrecroisées, divergentes souvent mais non autonomes, qui permettent de circonscrire le "lieu" de l'événement, les marges de son aléa, les conditions de son apparition[499] ». Il ne s'agit pas simplement de montrer que les historiens se trompent en pensant qu'ils ont évacué l'événement de leur champ d'étude : il s'agit de donner de l'événement une autre définition et partant de lui attribuer un autre statut. L'événement foucaldien n'est pas simple à définir ; dans *l'Ordre du discours*, Foucault emploie plutôt le négatif pour dire ce qu'il n'est pas : « bien sûr l'événement n'est ni substance ni accident, ni qualité ni processus ; l'événement n'est pas de l'ordre des corps[500] ». En introduisant l'événement, Foucault cherche à produire une double violence : violence faite par la philosophie à l'histoire et parallèlement celle faite par l'historiographie à la philosophie. En ce qui concerne la philosophie, l'événement

[498] Fernand Braudel, « Histoire et les sciences sociales : la longue durée » repris in *Écrits sur l'histoire, op.cit.*, p. 71-72.
[499] *Ibid*., p. 58.
[500] Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, *op.cit.* p. 59.

« frappe et invalide » les unités comme le sujet et l'instant. Quant à l'histoire, il en remet d'abord en cause, comme l'explique Judith Revel, l'idée qu'elle se fait de la « structure »[501].

Comme le montre Judith Revel, ce n'est que bien plus tard, lors d'un dialogue avec les historiens en 1978, que Foucault définit l'événement comme une « irruption non nécessaire dans une singularité historique ». En effet, dans cette table ronde, essayant de discuter avec les historiens de la démarche utilisée dans *Surveiller et punir,* Foucault accentue deux points essentiels de son travail. D'abord la différence de question qui sépare radicalement son travail de celui de l'historien : différence à laquelle les historiens ne prêtent visiblement pas une attention suffisante :

> ces programmations de conduite, ces régimes de juridiction/véridiction ne sont pas des projets de réalité qui échouent. Ce sont des fragments de réalité qui induisent ces effets de réel si spécifiques qui sont ceux du partage du vrai et du faux dans la manière dont les hommes se « dirigent », se « gouvernent », se « conduisent » eux-mêmes et les autres. Saisir ces effets dans leur forme d'événements historiques – avec ce que ça implique pour la question de la vérité (qui est la question même de la philosophie) –, c'est à peu près mon thème. Vous voyez que ça n'a rien à voir avec le projet (fort beau d'ailleurs) de saisir une « société » dans « le tout » de sa « réalité vivante »[502].

Sa question est philosophique et concerne la vérité, elle n'est pas historique, elle n'a pas pour objet la totalité sociale. Cette précision évite deux confusions : comme nous le voyons tout au long des textes réunis dans *L'Impossible prison*, Foucault insiste sur le fait qu'il ne faut pas confondre le discours et la société : la société disciplinaire n'est pas une société disciplinée. Mais le discours, on le sait bien, n'est pas non plus l'idéologie ou le fantasme ; c'est une partie de la réalité sociale. Jusqu'ici tout est clair. Foucault essaie de cerner une partie de la réalité sociale et d'en analyser le rapport avec d'autres parties sans passer par la causalité. C'est un programme, et ce programme ne met nullement en cause nécessairement d'autres programmes historiographiques abordant la question de la société. Prêter à Foucault l'intention de mettre en cause les pratiques historiographiques de ses contemporains ou de ses prédécesseurs, c'est faire de lui ce théoricien de l'absolu qu'il voulait à tout prix éviter d'être. C'est dire qu'il prétendait encore à une énième vérité suprême qui viendrait invalider les vérités précédentes. Mais la question n'est pas là. Il s'agit tout au contraire de montrer que différents programmes produisent différentes vérités et qu'il faut multiplier cette production de vérité, parallèlement et non pas de manière hiérarchique.

---

[501] Voir Judith Revel, *Vocabulaire de Foucault.* Ellipses, 2002.
[502] *L'impossible prison*, recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e^ siècle, réunies par Michelle Perrot, Seuil, 1980, p. 50.

Le deuxième aspect important de ce texte est effectivement la définition que Foucault donne de « l'événementialisation ». Il précise que l'événement a pendant longtemps été « une catégorie peu prisée des historiens ». Il se demande ensuite si, « comprise d'une certaine façon, l'événementialisation n'est pas une procédure d'analyse utile ». Et Foucault décrit cette dernière comme une « rupture d'évidence » : « là où on serait assez tenté de se référer à une constante historique ou à un trait anthropologique immédiat, ou encore à une évidence s'imposant de la même façon à tous, il s'agit de faire surgir une "singularité"[503] ».

Il s'agit presque d'un spinozisme athée : l'événement est une singularité qui a réellement eu lieu, mais qui n'est pas nécessaire. L'internement des fous n'était pas nécessaire : d'autres solutions possibles auraient pu être adoptées. Toutefois, contrairement à l'explication spinoziste, il n'y pas un Dieu juste pour toujours choisir la meilleure des possibilités, et contrairement à ce que pensent les rationalistes, cette singularité ne se justifie pas par une nécessité causale.

N'importe quelle « irruption singulière » créant une rupture dans une continuité s'appellera alors « événement ». Nous voyons la portée à la fois politique et scientifique de l'idée. Quand dans sa sémiologie Barthes essaie de montrer les effets du renversement de la culture en nature, c'est bien précisément la « rupture de l'évidence » qu'il recherche.

Les temporalités foucaldiennes se multiplient. Dès son premier cours au Collège de France, Foucault élargit radicalement les durées temporelles sur lesquelles il travaille. Les événements singuliers qu'il essaie d'extraire de discours différents n'apparaissent, parfois, qu'à l'échelle des durées très longues. C'est le cas de la vérité, par exemple, dans la *Leçon sur la volonté de savoir* : l'histoire de la vérité en Occident connaît plusieurs moments de rupture que Foucault cherche inlassablement à des endroits différents dans chaque travail qu'il entreprend. Mais pour que ces ruptures ne s'installent pas dans le cadre de la continuité nécessaire de la raison humaine, pour produire une rupture dans la plus grande évidence qui soit, à savoir la vérité, il faut repérer l'événement fondateur de ce discours général qui permettra ensuite la production de vérité. Cet événement, on le sait, Foucault le cherche dans le mythe d'Œdipe.

La proximité du programme de Foucault avec la manière barthésienne de périodisation discursive, dans les cours sur la Rhétorique ou le discours de l'histoire, est étonnante. Chercher un discours couvrant, dans l'histoire de l'Occident, une période qui dépasse deux millénaires,

[503] *Ibid.*, p. 44.

démontrer une rupture fondatrice ou destructrice au sein dudit discours, faire apparaître les irruptions qui ont lieu à différentes échelles dans cette continuité discursive : les deux projets manifestent plus qu'une simple ressemblance.

C'est pour cette même raison que l'on peut soutenir que la lecture de Barthes de l'*Histoire de la folie* se confirme à chaque nouveau livre de Foucault. Barthes est prodigieusement perspicace, parce qu'il ne rapproche Foucault de Febvre ni sur le plan de l'objet d'étude ni en s'appuyant sur la proximité méthodologique. Effectivement, le travail de Foucault ne relève pas de l'histoire des mentalités à la manière de Febvre et ses disciples. Et cependant ils se rejoignent au sein de cette discipline que Barthes nomme « ethnologie de la modernité », par le but affirmé de leurs recherches respectives et par leur positionnement concernant la « nature humaine ».

Bachelard constate lui aussi la portée « ethnologique » de l'*Histoire de la folie* et décrit son sentiment à la lecture de Foucault dans des termes plus ou moins proches de Barthes. En 1961, après avoir lu *Folie et déraison* qu'il lui avait envoyé, Bachelard écrit au jeune philosophe : « j'achève aujourd'hui la lecture de votre grand livre…Les sociologues vont bien loin pour étudier des peuplades étrangères. Vous leur prouvez que nous sommes un mélange de sauvages[504] ».

En réalité, le but de Foucault n'est pas de montrer que « nous sommes un mélange de sauvages » ; toutefois, ce qu'il appellera plus tard « rupture dans l'évidence » peut effectivement être comparé au travail de l'ethnologue. L'effort incessant pour adopter une certaine distance vis-à-vis des évidences de sa propre société anime à la fois les recherches de Barthes et de Foucault. Pour cette même raison, la différence et la proximité de leurs pensées à propos du pouvoir et de l'histoire nous intéressent particulièrement.

5. 3. Roland Barthes événementiel

L'événement est là ; ils ne peuvent pas ne pas le voir, ne pas le vivre. L'événement se vit au pluriel, il n'est pas *immédiatement* saisissable, et il fait rupture, mais pas dans *tout*. Voilà les trois constats que Mai 68 impose aux intellectuels qui l'observent. Pierre Nora rappelle

[504] Gaston Bachelard, « lettre à Michel Foucault » (1961), cité par Eribon, *Michel Foucault, op.cit.* p. 205.

judicieusement que le « retour de l'événement[505] » dans l'historiographie est quelque part lié à cet événement vécu. Barthes qualifiera plus tard Mai 68 de « moment historique rare : celui d'une *utopie immédiate*[506] ». Mais sur le moment, il essaie de le comprendre dans la continuité de sa réflexion sur le discours de l'histoire. Mai 68 lui offre une occasion précieuse : il peut observer directement et parallèlement les *res gestae* et l'*historia rerum gestarum*. Et il note en premier lieu qu'à l'ère du transistor ce rapport même se transforme : « La distance millénaire entre l'acte et le discours, l'événement et le témoignage, s'est amincie : une nouvelle dimension de l'histoire, liée désormais immédiatement à son discours, est apparue, alors que toute la "science" historique avait au contraire pour tâche de reconnaître cette distance, afin de la contrôler[507] ».

La radio fait de l'histoire « chaude » : elle décrit l'événement en train de se faire, non seulement pour ceux qui ne voient pas les *res gestae,* mais aussi pour les révolutionnaires qui les font. C'est la parole descriptive qui rend l'événement intelligible : « La parole informative (du reporter) a été si étroitement mêlée à l'événement, à l'opacité même de son présent (il suffit de songer à certaines nuits de barricades), qu'elle était son sens immédiat et consubstantiel, sa façon d'accéder à un intelligible instantané ; cela veut dire que, dans les termes de la culture occidentale, où rien ne peut être perçu privé de sens, elle était l'événement même[508] ».

Au lieu de le faire douter de son idée sur le discours de l'histoire, Barthes voit celle-ci renforcée par ses observations de Mai 68. « Décrire l'événement implique que l'événement a été écrit ». Cette phrase inaugurant le texte le rattache directement à celui sur le « Discours de l'histoire ». Deux problèmes fondamentaux sont posés : l'un concernant l'historiographie en général, et l'autre concernant l'époque contemporaine, l'ère de la radio. En premier lieu, l'intelligibilité de l'événement nécessite l'intervention de la langue : il n'y a que l'événement-écrit qui puisse devenir événement-décrit. Une confirmation de l'idée que « le fait n'a jamais qu'une existence linguistique » ? Sans doute. Car même lorsque le fait se produit devant nos yeux, son devenir intelligible dépend de la parole qui vient le raconter. Le fait n'est pas au niveau de l'agent, qui doit attacher son oreille au transistor pour le suivre ; comme un « tout », un ensemble cohérent et intelligible, le fait n'existe que par la parole qui le raconte. Or, ce problème est connu pour les historiens. Carlo Ginzburg l'analyse précisément en commentant

[505] Pierre Nora, « Le Retour de l'événement » in *Faire l'histoire,* Jacques Le Goff et Pierre Nora (dir.), Gallimard, 1974.
[506] « L'Utopie », (1974), *OCIV*, p. 531.
[507] « L'écriture de l'événement », (1968), *OCIII*, p. 47.
[508] *Ibid.,* p. 46-47.

la scène de bataille dans la *Chartreuse de Parme*, Duby le démontre quant au Dimanche de Bouvines : les exemples sont nombreux. L'événement, comme ensemble saisissable, se produit *a posteriori* dans la parole du chroniqueur. Encore faut-il noter qu'à l'époque contemporaine, l'existence linguistique du fait se mélange déjà, grâce à la radio, avec la narration qui l'accompagne. Parmi les historiens, Pierre Nora est le premier à se montrer attentif à l'analyse que fait Barthes de la nouvelle situation événementielle. Dans « Le Retour de l'événement », renvoyant à l'article de Barthes, il écrit : « les media transforment en actes ce qui aurait pu n'être que parole en l'air, ils donnent au discours, à la déclaration, à la conférence de presse la solennelle efficacité du geste irréversible. Mai 1968 fut, on le sait, le festival de la parole agissante ; toutes les formes cohabitèrent pour constituer l'événement lui-même[509] ». Le fait est là, devant nos yeux, mais il n'a de sens que par la parole. Dès lors, le « chroniqueur » intervient dans le déroulement même de l'événement. En lui donnant un sens *en même temps que l'événement se produit,* il lui donne aussi une orientation. Mais l'animateur de radio n'est pas le seul à mettre les actes en parole. Trois paroles se croisent : celle, collective, du « révolutionnaire », qui s'écrit sur le mur, l'autre, elle aussi collective et révolutionnaire, de l'étudiant criant dans la rue, enfin celle du journaliste qui raconte « l'événement ». Mais écrire l'événement n'est pas uniquement le « parler ».

Dans cet événement en particulier qu'est Mai 68, la parole a une importance supplémentaire, du moins selon Barthes : l'image ensuite devenue célèbre que donne Barthes de la révolte étudiante comme une « *prise de la Parole* (comme on dit : *Prise de la Bastille*) », fait de la révolution étudiante, non seulement l'un des premiers événements historiques accompagnés directement par la parole du commentateur, mais aussi une révolution qui a lieu, d'abord et explicitement, dans la parole. Ce constat n'est pas sans rappeler l'affirmation de Foucault, deux ans plus tard, dans *L'Ordre du discours* : « Le discours est ce pourquoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer[510] ». La lutte a lieu dans la parole, par la parole et pour la parole. Et ce fait, mis en évidence par les événements de Mai 68, nous oblige, du moins selon Barthes, à élaborer également une critique de la parole contestataire. Car, cette parole « désenchaînée » est aussi une violence. Violence que par ailleurs Barthes subit personnellement[511]. Mais ce n'est pas tant cette dernière qui lui pose problème, qu'une question qui concerne tous les domaines qu'il approche alors (critique littéraire, histoire de la littérature,

[509] Pierre Nora, « Le Retour de l'événement » in *Faire l'histoire*, *op.cit.* p. 214.
[510] Michel Foucault, *L'Ordre du discours, op.cit.* p. 12.
[511] Il faut se rappeler par exemple du célèbre slogan écrit sur les murs de la Sorbonne : « les structures ne descendent pas dans la rue ; Roland Barthes non plus ».

historiographie, politique etc.) : elle porte sur le fait que la parole « unifie » le fait. Elle en supprime la pluralité et le réduit à une unité cohérente. C'est le problème dont on a vu qu'il l'a abordé *via* l'étude de *Sarrasine* de Balzac. Dans sa leçon inaugurale, il décrira ainsi Mai 68 : « chaque groupe oppositionnel devenant à son tour et à sa manière un groupe de pression et entonnant en son propre nom le discours même du pouvoir, le discours universel ». Ce discours qui unifie, qui se prend pour « universel », devient le discours même du pouvoir, peu importe de quel côté il se place : « lors même que l'on revendiquait en faveur de la jouissance, c'était sur un ton comminatoire. On a vu ainsi la plupart des libérations postulées, celle de la société, de la culture, de l'art, de la sexualité, s'énoncer sous les espèces d'un discours de pouvoir : on se glorifiait de faire apparaître ce qui avait été écrasé, sans voir ce que, par là, on écrasait ailleurs[512] ». Tout comme le vraisemblable, le discours du pouvoir c'est « l'Un » ; ou, plus précisément : le discours du pouvoir, c'est le vraisemblable.

Cependant, sur le plan historiographique, contrairement à Foucault, Barthes continue à se méfier de l'adjectif « événementiel » : jusque dans *La Préparation du roman,* il l'utilise avec un mépris hérité de Lucien Febvre[513]. Il cherche néanmoins une nouvelle théorie historiographique et il se montre très attentif à l'entreprise de Foucault. Il dit, dans un entretien en 1971 : « Le problème c'est qu'à l'époque du *Degré zéro de l'écriture,* je pensais à une histoire beaucoup plus traditionnelle, je n'avais pas une idée nouvelle de l'histoire ; je pensais très vaguement à une histoire de l'écriture qui, au fond, suivrait un peu le modèle de l'histoire de la littérature, simplement en déplaçant l'objet[514] ».

Depuis, bien sûr, les choses ont changé. Barthes affirme sa quête d'un « discours historique » « qui ne se donnerait pas naïvement comme tel », et pense que l'on peut attendre beaucoup des travaux de Foucault sur ce point : « que pourrait être cet autre discours dont relèverait alors l'histoire de l'écriture ? Je ne sais pas, mais je pense tout de même que, du côté de Foucault, on pourrait déjà avoir une idée[515] ».

Les articles repris dans les *Nouveaux essais critiques,* montrent bien cette recherche d'une nouvelle « histoire de l'écriture » : ce n'est pas un hasard si Barthes considère ce livre

[512] *Leçon, OCV*, p. 440-441.
[513] Voir, à titre d'exemple, *La Préparation du roman,* séance du 19 janvier 1980 : « Lorsque l'histoire littéraire s'est constituée selon un esprit positiviste (fin du XIX^e^ siècle et Université), les savants se sont occupés de l'auteur, qui a donc fait un "retour" ; mais, déformation cruelle et erronée, l'auteur qui est revenu dans ces études, c'est *l'auteur externe* […] le "Monsieur" qui a écrit des chefs-d'œuvre : secteur particulier de l'Histoire événementielle ». (p. 380)
[514] « Entretien » (A conversation with Roland Barthes), (1971), *OCIII*, p. 1014.
[515] *Ibid.,* p. 1015.

comme une suite du *Degré zéro de l'écriture*. Le livre aborde principalement deux problèmes : l'un nouveau et l'autre ancien. Le nouveau problème pourrait précisément se poser dans les termes foucaldiens d'une histoire « événementielle » de la littérature[516] : chaque article montre une certaine « rupture » dans le « discours littéraire » cherchée et produite par l'écrivain étudié. Ces ruptures, ces « déplacements » se produisent dans des lieux où on ne les attend pas. Les « événements » en littérature sont des textes qui répondent à une question que le discours littéraire ne se pose pas au moment où ils sont écrits. Chez Proust, par exemple, la rupture intervient dans l'ordre de la signification : « le signifié, voilà la place de l'imaginaire : c'est là, sans doute, la pensée nouvelle de Proust, ce pour quoi il a déplacé, historiquement, le vieux problème du réalisme, qui ne se posait guère, jusqu'à lui, qu'en termes de référents[517] ». Tandis que chez Flaubert, c'est le problème de la phrase-objet qui importe : « La phrase devient ainsi, dans notre littérature, un objet nouveau : non seulement en droit, par les nombreuses déclarations de Flaubert à ce sujet, mais aussi en fait[518] ». Il ne s'agit donc pas de réponses toujours nouvelles à la même question que la littérature se pose continûment : les ruptures de Flaubert et de Proust, pour nous en tenir aux exemples choisis, ne touchent pas la « littérature » de la même manière.

L'autre problème travaille Barthes depuis *Sur Racine* : il s'agit du croisement, difficile à comprendre, du temps du lecteur et du temps du texte, celui de l'auteur. En introduisant le « pour-moi » et le « pour-soi » (empruntés à Nietzsche), Barthes envisage une nouvelle manière de complexifier le problème. Dans *Sur Racine*, nous l'avons vu, les deux temps étaient tout à fait séparés. Dans *S/Z* ils sont venus se superposer. Les maximes de La Rochefoucauld, dans les *Nouveaux essais critiques,* permettent d'étudier encore différemment la question. Par la brièveté de sa forme, la maxime exclut la superposition des deux temps. Elle ouvre en revanche la possibilité de pluraliser le temps même du lecteur. Le pour-moi n'est jamais stable, ce n'est pas, contrairement au temps du lecteur de *Sarrasine*, le temps généralisé d'un « intellectuel français des années 1960 » ; il ne s'agit plus du sujet réduit à son statut socio-historique. C'est le temps que le sujet vit « pleinement », pour reprendre l'un des adverbes favoris de Barthes, à

[516] Encore une fois il faut insister sur le fait qu'il ne s'agit pas simplement d'une influence de Foucault sur Barthes : la plupart des articles de ce livre précèdent la formulation, par Foucault, d'une histoire événementielle de la littérature.
[517] « Proust et les noms », (1967), repris in *NEC, OCIV*, p. 76.
[518] « Flaubert et la phrase », (1967), repris in *NEC, OCIV*, p. 84. Nous nous limitons à ces deux exemples pour illustrer la dimension « événementielle » du livre ; mais il est facile de percevoir cette démarche dans chacun des essais constituant le livre.

chaque instant. La maxime me parle à tel instant de ma vie : « quelle adresse ! *cette* maxime traverse trois siècles pour venir *me* raconter[519] ».

Cependant, concernant l'échelle microscopique du sujet, le « pour-moi » pose des problèmes méthodologiques d'analyse, que Barthes n'affronte pas dans l'article sur La Rochefoucauld. L'ayant évoqué, il reprend l'étude du « pour-soi » dans les maximes. Mais la question prend désormais de plus en plus de place dans sa pensée et ira même jusqu'à prétendre au monopole. Nous pouvons en voir le déploiement dans les analyses que Barthes fait de Proust, dans le *Plaisir du texte*, et les ouvrages qui suivent.

L'ancienne question de la lecture d'un texte séparé de moi par les préoccupations, la vie et la mentalité de l'époque dans laquelle il a été écrit revient, cette fois plus radicalement, grâce à Chateaubriand. Le texte de Balzac n'est pas si nettement séparé du lecteur du XX^{e} siècle ; malgré toutes les différences, il peut y trouver intérêt. Mais, lisant *La Vie de Rancé* de Chateaubriand, on peut se demander ce « que peut dire aujourd'hui à un homme incroyant, dressé par son siècle à ne pas céder au prestige des "phrases", cette vie d'un trappiste du temps de Louis XIV écrite par un romantique ». Ici apparaît la contradiction : « cependant nous pouvons aimer ce livre, il peut donner la sensation du chef-d'œuvre, ou mieux encore, […] d'un livre brûlant, où certains d'entre nous peuvent retrouver quelques-uns de leurs problèmes, c'est-à-dire de leurs limites[520] ».

Il faut raffiner encore davantage l'analyse de la temporalité, revenir sur les préoccupations basiques de la sémiologie, comme la double signification, étudiée depuis *Les Mythologies,* pour y percevoir précisément la raison de l'endurance du texte littéraire : les deux niveaux de signification n'ont pas « la même longueur d'ondes ». Barthes prend l'exemple du chat jaune de l'abbé Séguin. « Peut-être ce chat jaune est-il toute la littérature » : un chat jaune signifie un chat « disgracié », « perdu », il laisse donc entendre toute la « bonté » et la « pauvreté » de l'abbé ; mais le jaune reste, « entêté », une couleur qui s'oppose par exemple au noir. Le sens, Barthes l'avait montré depuis le *Système de la mode,* est affaire d'histoire : il n'y a que dans un certain cadre culturel et historique que le chat jaune égale le chat abandonné. Cependant, l'autre dimension significative suit sa propre temporalité, qui est en l'occurrence celle de la langue française tout court. Dans ce second système de signification, cette dernière

[519] « La Rochefoucauld : "Réflexions ou Sentences et maximes" », (1961), repris in *NEC*, *OCIV*, p. 25.
[520] « Chateaubriand : "Vie de Rancé" », (1965), repris in *NEC*, *OCIV*, p. 55.

« est la plus mystérieuse, car, à cause d'elle, nous ne pouvons réduire la littérature à un système entièrement déchiffrable : la lecture, la critique, ne sont pas de pures herméneutique[521] ».

La pluralité temporelle qui pénètre jusque dans la double signification langagière, détache le texte de sa propre histoire pour le rendre lisible à une autre époque : « La littérature substitue ainsi à une vérité contingente une plausibilité éternelle ; pour que la conversion de Rancé gagne le temps, notre temps, il faut qu'elle perde sa propre durée : pour être *dite*, elle devait se faire en une fois. C'est pourquoi aucun objet confié au langage ne peut être dialectique : le troisième terme – le temps – manque toujours : l'antithèse est la seule survie possible de l'histoire[522] ».

Si Barthes se démarque avec tant d'insistance de « l'herméneutique », c'est parce que l'interprétation lui paraît précisément être une technique réduisant la pluralité à une vérité unique. Ici encore, la critique littéraire rejoint le discours de l'histoire, par le biais de cet enjeu commun. À la fin de son article sur Mai 68, Barthes revient sur la même question : « Le versant critique de l'ancien système est l'*interprétation,* c'est-à-dire l'opération par laquelle on assigne à un jeu d'apparences confuses ou même contradictoires une structure unitaire, un sens profond, une explication "véritable". À l'interprétation, il faut donc peu à peu substituer un discours nouveau, qui ait pour fin non le dévoilement d'une structure unique et "vraie", mais l'établissement d'un jeu de structures multiples : établissement lui-même *écrit,* c'est-à-dire décroché de la vérité de parole ; plus précisément encore, ce sont les relations qui nouent ces structures concomitantes, assujetties à des règles encore inconnues, qui doivent faire l'objet d'une théorie nouvelle[523] ».

5. 4. Nietzsche et la décentralisation

Les années 1970 sont les années de Nietzsche. Les références à celui-ci se multiplient dans toute la pensée française. On connaît les grandes figures nietzschéennes : Foucault, Deleuze, Derrida, et leur contribution à l'essor d'une nouvelle pensée en France, qu'on appelle, en dehors de la France, le poststructuralisme, et, qu'en France on n'appelle pas. On sait que Barthes s'installe pleinement dans ce tournant nietzschéen, il le revendique assez explicitement.

[521] *Ibid.,* p. 63.
[522] *Ibidem*.
[523] « L'écriture de l'événement », *OCIII*, p. 51.

On sait aussi que la connaissance qu'a Barthes de l'œuvre de Nietzsche est en grande partie de seconde main : le livre de Deleuze et les travaux de Derrida avant tout. Bien que dans l'introduction des *Fragments d'un discours amoureux*, Barthes classe Nietzsche parmi ses « lectures insistantes[524] », nous ne trouvons, dans ses séminaires où il se réfère de plus en plus au grand philosophe, que les traces d'un petit recueil de textes choisis : *Nietzsche, vie et vérité,* que Jean Granier avait publié en 1971 aux PUF.

Quoi qu'il en soit, les rôles attribués à Nietzsche, dans cette période de la vie de Barthes sont nombreux. D'abord, Nietzsche est le grand diagnosticien de notre temps : c'est lui qui nomme l'époque dans laquelle nous sommes. Barthes se rapproche, à ce propos, des philosophes nietzschéens comme Derrida : « outre tout ce que je dois à Derrida […], il y a ceci qui me rapproche, si je puis dire, spécifiquement de lui : le sentiment de participer (de vouloir participer) à une phase historique que Nietzsche appelle le "nihilisme"[525] ».

Il n'a pas un nihilisme unique chez Nietzsche : le nihilisme, tel quel Deleuze l'explique, se constitue en plusieurs étapes. Le premier sens du nihilisme, est le nihilisme négatif, il est la négation de la vie au nom de valeurs supérieures : « valeur de néant prise par la vie » dit Deleuze, « fiction des valeurs supérieures qui lui donnent cette valeur de néant ». La deuxième étape est constituée par un nihilisme réactif : « On réagit contre le monde suprasensible et contre les valeurs supérieures, on nie leur existence, on leur dénie toute validité. Non plus dévalorisation de la vie au nom de valeurs supérieures, mais dévalorisation des valeurs supérieures elles-mêmes[526] ». Le troisième nihilisme est celui du dernier homme, le nihilisme passif. Le néant de volonté se substitue à la volonté de néant. Ainsi, à la fois les valeurs et l'absence des valeurs relèvent du nihilisme : « c'est pourquoi Nietzsche peut penser que le nihilisme n'est pas un événement dans l'histoire, mais le moteur de l'histoire de l'homme comme histoire universelle[527] ».

On ne voit toujours pas pourquoi Barthes peut vouloir participer à ce « nihilisme ». Le nihilisme a toujours récupéré l'homme, par le réactif ou le néant de volonté. Il faut vaincre le nihilisme pour que « l'affirmation » devienne possible, pour que l'actif prenne la place du réactif. Il faut que l'homme soit vaincu, que le nihilisme s'achève, car, seul le nihilisme peut vaincre le nihilisme. « N'est-ce pas dire inversement que la transmutation, qui vainc le

[524] *FDA*, *OCV*, p. 33.
[525] « Entretien » (A conversation with Roland Barthes), *OCIII*, p. 1008.
[526] Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF. 1965, p. 170.
[527] *Ibid*., p. 174.

nihilisme, est la seule forme complète et achevée du nihilisme lui-même ? En effet, le nihilisme est vaincu, mais vaincu *par lui-même*. Nous nous approcherons d'une solution dans la mesure où nous comprendrons pourquoi la transmutation constitue le nihilisme achevé[528] ».

Prendre en considération le sens nietzschéen du « nihilisme » permet de mieux comprendre le positionnement politique de Barthes dans les années 1970. Barthes retient une définition très précise du nihilisme « *les valeurs supérieures se déprécient*. Les fins manquent, il n'est pas de réponse à cette question "à quoi bon ?"[529] ». Dans le *Plaisir du texte,* il en avait donné la même définition : « Nihilisme : "les fins supérieures se déprécient". C'est un moment instable, menacé, car d'autres valeurs supérieures tendent aussitôt, et avant que les premières soient détruites, à prendre le dessus ; la dialectique ne fait que lier des positivités successives ; d'où l'étouffement, au sein même de l'anarchisme[530] ».

D'où la nécessité de « participer au nihilisme ». Nous sommes dans une époque où le surhomme ne peut paraître, où l'affirmation ne pourra avoir lieu. Il faut pousser le nihilisme vers son achèvement, il faut préparer le milieu propice à engendrer le surhomme. « "J'aime celui qui vit pour connaître et qui veut connaître, afin qu'un jour vive le surhomme. *Aussi veut-il son propre déclin*". Zarathoustra veut dire : j'aime celui qui se sert du nihilisme comme la *ratio cognoscendi* de la volonté de puissance, mais qui trouve dans la volonté de puissance une *ratio essendi* dans laquelle l'homme est surmonté, donc le nihilisme vaincu[531] ». Barthes cherche encore une stratégie. Par quel moyen peut-on atteindre l'achèvement du nihilisme ? « Comment donc *installer* la carence de toute valeur supérieure ? L'ironie ? Elle part toujours d'un lieu *sûr*. La violence ? C'est une valeur supérieure et des mieux codées. La jouissance ? Oui, si elle n'est pas dite, doctrinale. Le nihilisme le plus conséquent est peut-être *sous masque* : d'une certaine façon *intérieur* aux institutions, aux discours conformes, aux finalités apparentes[532] ».

Les valeurs supérieures sont d'ordre social, mais ont une prétention ontologique. Barthes les place au niveau de « l'institution », ce bien évidemment parce que Barthes aborde la question du point de vue du langage. « Le nihilisme est un type de réflexion et d'énonciation (car il faut toujours poser les problèmes en termes de langage) qui exige un effort d'intelligence

[528] *Ibid.*, p. 198.
[529] *FDA*, *OCV*, p. 231, n.
[530] *PdT*. *OCIV*, p. 246.
[531] Gilles Deleuze, *op.cit*. p. 200.
[532] *PdT*. *OCIV*, p. 246.

et de maîtrise du langage[533] ». Nous retrouvons ici la question de la catégorisation, et de manière très fine. Il faudra s'arrêter un instant sur les analyses de Benveniste.

Benveniste distingue deux formes de catégories : les « catégories élémentaires du langage », « qui sont indépendantes de toute détermination culturelle et où nous voyons l'expérience subjective des sujets qui se posent et se situent dans et par le langage[534] », et les « catégories de la langue » dont il étudie le rapport aux catégories de la pensée, dans un article publié en 1958. Benveniste affirme que les catégories du langage, qui rendent possible l'expérience humaine, se retrouvent dans toutes les langues, indépendamment de l'histoire et de la société. Il en énumère principalement trois : les pronoms, la série des déictiques, et le temps. Ces trois catégories ont un trait en commun : elles s'appuient toujours sur un « centre » qui est le sujet tel qu'il se constitue dans la langue et par la langue. « Tout homme se pose dans son individualité en tant que *moi* et par rapport à *toi* et *lui*[535] ». « Montrant les objets, les démonstratifs ordonnent l'espace à partir d'un point central, qui est Ego, selon des catégories variables[536] ». «La langue doit par nécessité ordonner le temps à partir d'un axe, et celui-ci est toujours et seulement l'instance de discours[537] ». Les catégories du langage rendent possible l'existence du discours, mais il ne faut pas les confondre avec les catégories de la langue ni celles de la pensée.

Comme nous l'avons vu, Barthes partage la conviction durkheimienne selon laquelle la catégorisation du monde relève de la projection du social sur le monde inerte. Or, d'un point de vue barthésien, c'est la langue qui nous oblige à classer les objets du monde et à les ranger dans des catégories. Le monde ne devient intelligible qu'à partir de ces catégories. Dès lors, la catégorisation est à la fois nécessaire et contingente : elle est nécessaire car la langue ne peut fonctionner autrement et la société ne peut produire de l'intelligible que grâce à elle ; mais elle est également contingente car elle ne relève d'aucune nécessité naturelle – que ce soit celle des données immédiates de l'intellect ou de la ressemblance entre des choses. Les « valeurs supérieures », en tant que phénomènes de langage, dépendent de ces catégories de la langue (elles n'existent que grâce à elles et par elles). N'est-ce pas précisément la confusion des catégories de la langue avec celles de la pensée qui légitime la prétention ontologique des

[533] « Fatalité de la culture, limites de la contre-culture », (1972), *OCIV*, p. 197.
[534] Émile Benveniste, « Le langage et l'expérience humaine », in *Problèmes de linguistiques générale*, 2, Gallimard, 1974, p. 67.
[535] *Ibidem*.
[536] *Ibid.*, p. 69.
[537] *Ibid.*, p. 75.

valeurs supérieures ? Reprenons de nouveau Benveniste et son analyse des catégories d'Aristote, qu'il considère, « sans préoccupation de technicité philosophique, simplement comme l'inventaire des propriétés qu'un penseur grec jugeait prédicables d'un objet, et par suite comme la liste *a priori* qui, selon lui, organisent l'expérience[538] ».

Les catégories d'Aristote sont présentées comme absolues et universelles, il : « pose ainsi la totalité des prédicats que l'on peut affirmer de l'être, et il vise à définir le statut logique de chacun d'eux. Or, il nous semble – et nous essaierons de montrer – que ces distinctions sont d'abord des catégories de langue, et qu'en fait Aristote, raisonnant d'une manière absolue, retrouve simplement certaines des catégories fondamentales de la langue dans laquelle il pense[539] ». À travers une analyse fine Benveniste démontre que « ces prédicats correspondent non point à des attributs découverts dans les choses, mais à une classification émanant de la langue même ».

Cette démonstration est essentielle mais elle n'est pas suffisante. On peut effectivement plus ou moins facilement démontrer la contingence des catégories de la langue, défaire leur prétention à l'universalité. Ces catégories, il est vrai, sont le fondement d'une bonne partie des valeurs de la société, y compris les « valeurs supérieures ». Mais d'une bonne partie seulement : comment procéder alors avec les « catégories du langage » rendant possible le discours, et qui, dans leur universalité peuvent facilement prétendre à la naturalité ? Certes, ces catégories ne relèvent pas du social, mais c'est en elles précisément que résident les plus fortes croyances à vaincre. La célèbre critique que fait Nietzsche du « sujet » dans *La Volonté de puissance* montre bien l'importance de la stratégie d'attaque des catégories mêmes du langage : « *Le sujet* : c'est la terminologie dont use notre croyance à l'*unité* sous-jacente aux moments de notre plus haut sentiment de réalité : nous concevons cette croyance comme l'*effet* d'une seule cause ; nous croyons à notre croyance, à ce point que nous imaginons de toutes pièces, à cause d'elle, la "vérité", la "réalité", la "substantialité"[540] ».

L'importance du problème se saisit précisément lorsqu'on le pose dans le cadre des catégories du langage mises en lumière par Benveniste. Ce « sujet unique » qui apparaît dans la langue n'est pas une contingence historique, il est nécessaire et intemporel. Les trois

[538] Émile Benveniste, « Catégories de pensée et catégories de langue », in *Problèmes de linguistique générale, 1,* Gallimard, 1966, p. 65.
[539] *Ibid.*, p. 66.
[540] Nietzsche, *La Volonté de puissance,* Tome I, repris in *Nietzsche Vie et vérité*, Textes choisis par Jean Garnier, PUF, 1971, p. 52.

catégories qui rendent possible le discours ramènent tout au sujet : à son pronom qui s'oppose à la deuxième et la troisième personne, à son présent, qui est le temps sous-jacent et implicite de tout discours, et à la situation d'énonciation du sujet qui décide de la série des séries déictiques. Alors, ce n'est pas seulement que le sujet est une construction du langage, c'est aussi que la langue n'est possible qu'en partant du sujet. Nietzsche lui-même avait constaté le problème au niveau de la langue et avait accusé celle-ci de n'être pas capable d'exprimer le « devenir » : « Les moyens d'expression du langage sont inutilisables pour dire le "devenir" : il appartient à notre *indissoluble besoin de conservation* de poser sans cesse un monde plus grossier d'êtres durables, de "choses", etc.[541] ».

Bien qu'il soit nécessaire et universel, ce sujet unique n'en est pas moins irréel. Ici apparaît le paradoxe langagier : pour qu'elle prolifère, il faut que la langue imposer une certaine cohérence au sujet, donc de créer des unités, de linéariser le temps. L'existence de la langue, sa capacité à rendre possible la communication humaine, dépend d'une fiction qu'elle projette sur la réalité, faute de quoi la langue sera incompréhensible. Le problème n'est plus d'effacer le sujet, comme l'avaient souhaité les positivistes, pour atteindre une réalité plus stable au-delà de lui. Tout au contraire, il faut pouvoir rendre au sujet sa pluralité, le mettre dans le temps : « dogmatisme erroné au sujet de l'*ego* – on l'a conçu de façon atomiste, dans une fausse contradiction avec le "non-moi" ; détaché également du devenir, conçu comme *étant* [542]».

La critique nietzschéenne du *cogito* donne l'exemple le plus célèbre de cette erreur : « dire que s'il y a de la pensée, il doit y avoir aussi quelque chose "qui pense", ce n'est encore qu'une façon de formuler, propre à notre habitude grammaticale qui suppose à tout acte un sujet agissant[543] ». Mais si l'existence du sujet est nécessaire pour que la langue soit possible, comment peut-on se débarrasser de cette « habitude grammaticale » ? Pour Barthes, le rapport au pouvoir complique davantage encore le problème. Nous avons vu qu'il reprenait l'idée durkheimienne selon laquelle, le classement imposant nécessairement une hiérarchie, la classification est une forme d'oppression. Si les catégories essentielles relèvent du langage (et non de la langue) et qu'elles sont en conséquence anhistoriques, alors il ne reste aucun espoir pour sortir du pouvoir.

Pour Barthes, en réalité, ces catégories ne sont pas anhistoriques, ou, plus précisément elles sont attachées à toute l'histoire de l'homme. Benveniste expliquait déjà la conception

[541] *Ibid.*, p. 76.
[542] Nietzsche, *La Volonté de puissance,* Tome I, repris in *Nietzsche Vie et vérité, op.cit*. p. 52.
[543] *Ibid*., p. 50.

saussurienne du rapport du langage à l'histoire : « L'histoire, pour Saussure, n'est pas nécessairement une dimension de la langue, elle n'en est qu'une des dimensions possibles et ce n'est pas l'histoire qui fait vivre le langage, mais plutôt l'inverse. C'est le langage qui, par sa nécessité, sa permanence, constitue l'histoire[544] ». Que le langage constitue l'histoire, qu'il soit « éternel » n'en fait pas, pour Barthes, un objet « naturel ». L'existence du langage et de ces trois catégories constituant le « sujet » sont, tout comme l'interdiction de l'inceste, à la limite entre le naturel et le culturel. Le langage existe partout, et pourtant il est de l'ordre de la loi. Barthes le voit comme une « législation ». En revanche, l'éternité du langage explique celle du pouvoir : « la raison de cette endurance et de cette ubiquité, c'est que le pouvoir est le parasite d'un organisme trans-social, lié à l'histoire entière de l'homme, et non pas seulement à son histoire politique, historique. Cet objet en quoi s'inscrit le pouvoir, de toute éternité humaine, c'est : le langage – ou pour être plus précis, son expression obligée : la langue[545] ».

C'est au niveau du langage même qu'il faut attaquer la construction du discours du pouvoir. La construction subjective est l'un des éléments qui rendent possible ce parasite. À cet égard, l'atomisme de l'ego, auquel Nietzsche s'attaquait, est incroyablement proche de « l'homme comme unité invariable » dont Durkheim et Sartre déploraient la construction par la Déclaration des droits de l'homme. En effet, si la bourgeoisie se base sur l'idée atomiste de l'homme, cette idée paraît naturelle à cause de l'existence des pronoms personnels opposant le « je » au reste du monde. Barthes analyse ce phénomène dans la langue française, d'une manière très proche de celle de Nietzsche à propos du *cogito :* « dans notre langue française […], je suis astreint à me poser d'abord en sujet, avant d'annoncer l'action qui ne sera plus dès lors que mon attribut : ce que je fais n'est que la conséquence et la consécution de ce que je suis[546] ».

Il est vrai que cette idée nietzschéenne ne nous surprend plus aujourd'hui. Toutes les sciences humaines l'ont renforcée : sur le plan théorique, la pluralité du sujet nous paraît évidente. Cependant, nous ne sommes toujours pas parvenus à l'intégrer cette pluralité dans nos usages langagiers. Nous pouvons parler de la pluralité du sujet dans des textes qui continuent à présupposer un sujet cohérent et unique. C'est là le vrai problème auquel Barthes veut se confronter. Même la grossièreté de la science, qui, pour Nietzsche relevait de l'incapacité de « nos organes » à percevoir le changement permanent des choses, relève avant tout pour Barthes d'un problème du langage. C'est la langue qui n'est pas capable, dans sa grégarité

[544] Émile Benveniste, *Problème de linguistique générale,* 2, *op.cit.* p. 32.
[545] *Leçon*, *OCV*, p. 431.
[546] *Ibidem.*

indispensable, de rendre compte de la différence. C'est pourquoi la solution, « nihiliste » donc provisoire, ne peut se trouver selon Barthes que dans la littérature : « la science est grossière, la vie est subtile, et c'est pour corriger cette distance que la littérature nous importe[547] ».

Le rêve de la « singularité » et de la « différence » sont les conséquences de cette idée. Dans *Roland Barthes par Roland Barthes* ce rêve de singularité, le même qui dans *La Chambre claire* sera désigné sous le nom de « *mathesis singularis* », se formule avec Nietzsche et contre Aristote : « Toujours penser à Nietzsche : nous sommes scientifiques par manque de subtilité. – j'imagine au contraire, par utopie, une science dramatique et subtile, tendue vers le renversement carnavalesque de la proposition aristotélicienne et qui oserait penser, au moins dans un éclair : *il n'y a de science que de la différence*[548] ». Nous voici de nouveau plongés dans le débat entre savants et lettrés qui a lieu au moment de la formation des sciences humaines, à la fin du XIX^e^ siècle et le début du XX^e^. Lanson, nous en nous souvenons, opposait la science à la connaissance en attribuant comme objet la généralité à l'une et à l'autre la singularité. La définition de la singularité chez Barthes est certes différente de celle de Lanson, il n'empêche que l'opposition oubliée et enterrée de la science et de la connaissance redevient la question du jour. Cette fois pourtant, et contrairement à l'époque de Lanson, nous ignorons plus comment atteindre cette singularité : la science du singulier devient une science utopique, science du devenir et non de l'être.

Ainsi l'Histoire, cette nouvelle manière d'écrire l'histoire que Barthes et Foucault cherchent alors, devient, bien au-delà d'une discipline, l'exigence même de toute une pensée. La « science de la différence » ne peut d'abord se placer que sur un plan temporel. Barthes l'avait déjà expliqué dans *Le Plaisir du texte,* en s'appuyant encore sur Nietzsche :

> « …nous ne sommes pas assez *subtils* pour apercevoir l'*écoulement* probablement *absolu* du *devenir* ; le *permanent* n'existe que grâce à nos organes grossiers qui résument et ramènent les choses à des plans communs, alors que rien n'existe *sous cette forme.* L'arbre est à chaque instant une chose neuve ; nous affirmons la *forme* parce que nous ne saisissons pas la subtilité d'un mouvement absolu » (Nietzsche). Le texte serait lui aussi cet arbre dont nous devons la nomination (provisoire) à la grossièreté de nos organes. Nous serions scientifiques par manque de subtilité[549].

Au-delà de la grossièreté de nos organes, on constate la grossièreté même de la langue qui nous empêche de saisir et d'exprimer « la subtilité d'un mouvement absolu ». Il est vrai aussi qu'il

[547] *Leçon*, *OCV*, p. 434.
[548] *RB*, *OCIV*, p. 735.
[549] *PdT*, *OCIV*, p. 257.

ne faut pas confondre l'histoire avec toute forme de temporalité : ce changement absolu, cherché au niveau individuel, n'est pas à proprement parler « historique ». Il est cependant applicable à l'historiographie : il faut considérer le changement absolu de l'objet (ou du sujet) dans une temporalité individuelle, mais il faut aussi, parallèlement, comprendre le changement absolu des systèmes et des institutions dont il relève. À ce niveau la temporalité historique croise la temporalité individuelle. On peut donner l'exemple de la littérature : d'un côté Barthes essaie de saisir la pluralité temporelle tissée dans chaque texte, et de l'autre, de mettre ce texte dans l'historicité générale de la littérature.

Ce changement radical dans la pensée de Barthes, modifie également le statut de la « littérature », laquelle devient d'un coup une valeur positive. Elle devient l'accompagnateur indispensable de l'histoire ; le lieu textuel où un défi permanent lancé à la grossièreté de la langue crée un abri toujours précaire pour la « *mathesis singularis* ». La littérature devient ainsi l'antidote de la science.

En considérant « la force de l'écriture » comme l'une des forces de la littérature, et en la définissant à partir de « l'énonciation » qu'il oppose à « l'énoncé », Barthes essaie d'élargir cette catégorie au-delà de la « littérature » *stricto sensu*, pour englober le discours du savoir. L'énoncé est « donné comme le produit de l'absence de l'énonciateur ». L'énonciation, en revanche « assume de faire entendre un sujet à la fois insistant et irrepérable, inconnu et cependant reconnu[550] ». Si l'écriture ne sort pas de la sphère proprement littéraire, le mythe de l'objectivité scientifique persiste et la littérature sera alors incapable de corriger la distance entre la grossièreté scientifique et la subtilité de la vie : rangée par la science parmi les discours auxquels on ne pose pas « la question du vrai et du faux », la littérature pourra ébranler les catégories de la langue, mais dans un domaine bien délimité où on l'attend comme fantaisie. Or, pour Barthes elle est censée remplacer l'impossible liberté qui n'existe qu'en dehors du langage.

N'oublions pas que la littérature est proposée comme une solution « nihiliste », pour nous « qui ne sommes ni des chevaliers de la foi ni des surhommes ». La vraie liberté n'existe que dans le silence absolu, le sacrifice d'Abraham, acte « vide de toute parole, même intérieure », ou bien dans l'*amen* nietzschéen : « qui est comme une secousse jubilatoire donnée à la servilité de la langue, à ce que Deleuze appelle son manteau réactif[551] ». Ce « manteau

[550] *Leçon*, *OCV*, p. 435.
[551] *Ibid.*, p. 433.

réactif » n'est pas une pure invention de Barthes, même si l'expression telle quelle n'existe pas chez Deleuze. Deleuze parle en effet d'un « manteau de paroles sublimes », renvoyant à la pitié religieuse, d'apparence innocente : « pitié pour la vie réactive, au nom des valeurs supérieures, pitié de Dieu pour l'homme réactif[552] ». La compréhension de Barthes est donc très libre. L'amen nietzschéen est « l'affirmation de *toutes choses* » « d'une façon énorme et illimitée »[553], impossible tant que dure le règne du négatif. En rapprochant les deux mots « manteau » et « réactif », Barthes fait de toute la langue une enveloppe qui entoure, protège, sublime et transmet les valeurs supérieures, ainsi que le négatif et le réactif. C'est pourquoi « l'amen », en tant qu'affirmation absolue, secoue « la servilité de la langue ». Matériellement impossible, du moins dans notre époque historique, « l'amen » laisse la place à une tentative incessante de déplacer la langue que Barthes appelle « littérature ». La force de l'écriture est précisément cette force de déplacement. Et c'est pour cette même raison, Barthes la cherche, la souhaite, également dans le domaine du savoir, notamment chez les historiens : « je sais par exemple que beaucoup des propositions de Michelet sont récusées par la science historique ; il n'empêche que Michelet a fondé quelque chose comme l'ethnologie de la France, et que chaque fois qu'un historien déplace le savoir historique, au sens le plus large du terme et quel qu'en soit l'objet, nous trouvons en lui, tout simplement : une écriture[554] ». C'est cette même force de l'écriture que Barthes constate chez Marx, Freud ou Sartre, par exemple. Dans un séminaire inédit de 1972-1973, il dit : « Perception d'une censure énorme portant sur le fait suivant : Freud a écrit des textes (idem : Marx a écrit des livres) : un écrivain, ~~un opérateur de texte, un producteur d'écriture~~ et non un écrivant. Scandale : transparence supposée de son discours, entièrement annulé au profit des "contenus" qu'il véhicule. Freud serait de ces imbéciles heureux pour qui le langage est un pur instrument. Pour lever ce scandale, commencer à voir en Freud un opérateur de texte, un producteur d'écriture, un praticien de signifiant (il faudra en faire de même avec Marx)[555] ».

Ainsi la notion d'écriture, cette force de la littérature qui déplace la langue ne se limite nullement à la littérature même. Il est même impossible de « déplacer le savoir » sans déplacer de même coup la langue. Pour cette raison et malgré son grand mérite, il faut abandonner la

[552] Gilles Deleuze, *op.cit.* p. 172.
[553] Voir, *Ibid.,* p. 203.
[554] *Leçon*, *OCV*, p. 435.
[555] Roland Barthes, séminaire inédit, cité par Claudia Amigo Pino, « Genèse d'une critique magique. Les grands projets de Roland Barthes dans les séminaires de l'EHESS », in *Roland Barthes continuités,* Actes de Colloque Cerisy *Roland Barthes : continuités, déplacements, recentrements,* 2016, Jean-Pierre Bertrand (dir.), Christian Bourgois, 2017, p. 201-202.

littérature : « les valeurs anciennes ne se transmettent plus, ne circulent plus, n'impressionnent plus ; la littérature est désacralisée[556] ». C'est ici même que la sémiologie de Barthes se voit pleinement participer au nihilisme : elle évalue l'objet, elle évalue le moment historique et tente devenir le moyen de transition entre les valeurs agonisantes et l'inconnu.

> Ce n'est pas, si l'on veut, que la littérature soit détruite ; c'est qu'*elle n'est plus gardée* : c'est donc le moment d'y aller. La sémiologie littéraire serait ce voyage qui permet de débarquer dans un paysage libre par déshérence […] ; le regard peut alors se porter, non sans perversité, sur des choses anciennes et belles dont le signifié est abstrait, périmé : moment à la fois décadent et prophétique, moment d'apocalypse douce, moment historique de la plus grande jouissance[557].

La sémiologie participe ainsi à la « destruction active de toutes les valeurs » prônée par Zarathoustra : « Zarathoustra s'élève à ce "suprême degré de négation". *La destruction comme destruction active de toutes les valeurs connues* est la trace du créateur : " Voyez les bons et les justes ! Qui haïssent-ils le plus ? Celui qui brise leurs tables des valeurs, le destructeur, le criminel : or, c'est lui le créateur "[558] ».

De nouveau l'histoire et la sémiologie se rencontrent : l'histoire est l'alliée par excellence de la sémiologie, contre le scientisme ; elle est l'opposé de la science. Elle permet d'intégrer toujours plus de nuance, toujours moins de stabilité. Science même du changement, l'histoire doit alors se pratiquer à la fois à l'échelle macroscopique, étudiant de grandes aires culturelles sur de longues périodes, et à l'échelle microscopique, celle de l'individu. C'est en s'appuyant sur cette opposition entre l'histoire et la science que Barthes qualifie « sa sémiologie » d'« apophatique » et comprend l'apophatisme comme l'impossibilité d'attribuer au signe des « caractères anhistoriques » ou « scientifiques[559] ».

Cette activité de destruction nous mène vers une autre question, qui devient primordiale dans l'œuvre de Barthes, au moins à partir du *Plaisir du texte :* celle de la peur.

Au début des années 1970, et voulant abandonner les « grands systèmes » : « le marxisme, le sartrisme, le structuralisme, la sémiologie », Barthes rencontre la peur : « la peur : la peur de dire faux, de dire bête, de dire vieux, la peur d'être seul, sans avoir la gloire de former soi-même son propre système[560] ». Barthes compare les grands systèmes à un contrat féodal :

---

[556] *Leçon*, *OCV*, p. 444.
[557] *Ibidem.*
[558] Gilles Deleuze, *op.cit*. p. 204.
[559] Nous reviendrons sur la question de l'apophatisme chez Barthes à la fin de la troisième partie.
[560] « Texte à deux » (parties), (1977), *OCV*, p. 383.

« ils vous couvrent, on les défend ». Les grands systèmes garantissent la satisfaction du besoin de certitude : ils offrent un cadre tranquillisant qui assure que l'on est dans son propre temps, que l'on n'est pas tout à fait bête, ni tout à fait incohérent. Lorsque l'échec de ces systèmes se fait sentir, Barthes se voit obligé de se confronter à la peur, laissée par leur absence. La peur, comme Tiphaine Samoyault l'explique dans son article « L'incompris de la biographie : la peur », est un phénomène à double face : devant la bêtise, par exemple, Barthes soutient que la « peur de bêtise » est la seule garantie de ne pas être bête : « ainsi, la bêtise serait l'antidote à ma peur, mais comme j'ai peur de la bêtise, il m'est impossible de soigner le mal par le mal[561] ».

Dans la liste fournie par Tiphaine Samoyault, nous constatons qu'à l'exception de « la peur de mourir », toutes les mentions des « peurs de Barthes » apparaissent dans le tome IV et V de ses *Œuvres complètes* ou dans les séminaires de l'EPHE, à partir du *Lexique de l'auteur.* Autrement-dit, ce n'est qu'à partir de 1972 que la peur entre dans le « réseau d'obsession » de Barthes. La « curieuse » épigraphe du *Plaisir du texte,* empruntée à Hobbes – « la seule passion de ma vie a été la peur » dit la peur et la cache ; mais d'une manière très singulière. Barthes ouvre son livre sur la peur que sa rédaction a suscité, mais il ne fait que l'évoquer : il a peur de le dire. Le moment est délicat : il faut soit continuer à se laisser protéger par les grands systèmes, et rester en conséquence dans les « valeurs supérieures », soit se confronter à la peur : « Nietzsche intervient ici comme "entraîneur", affirme Barthes ; il transforme la peur, il accentue, par exemple même dans son écriture, la jubilation d'écrire[562] ». Tiphaine Samoyault explique ainsi le rôle de Nietzsche : « Nietzsche comme "ensemenceur d'écriture", comme "supplément", comme puissance de jeu. Parce qu'il interdit d'être nietzschéen en ne proposant pas de système, Nietzsche a un rôle idéal qui est "de nous permettre de *jouer* contre les systèmes tout faits". Plus qu'un antidote à proprement parler, il est un adjuvant dans la peur, il permet d'en faire quelque chose[563] ».

Nietzsche est, à la fois celui qui pousse vers la peur et celui qui permet de l'assumer et de vivre avec. Il joue le rôle du « sage » dans les anciennes méthodes d'éducation, c'est-à-dire celui qui a déjà parcouru un chemin semblable. Le sage ne peut pas protéger, comme le fait le contrat féodal, de la peur, il permet simplement de pouvoir dire que l'on a peur. Les « arrogances » sont la manifestation des valeurs supérieures, à différentes couches ; comme les grands systèmes, elles protègent de la peur. C'est par là que l'arrogance et la bêtise se

[561] Tiphaine Samoyault, « L'Incompris de la biographie : la peur », Revue *Roland Barthes,* N° 4, à paraître.
[562] *Ibidem*.
[563] Tiphaine Samoyault, « L'incompris de la biographie : la peur », *op.cit.*

rejoignent. Les arrogances, pour Barthes, sont de trois ordres : l'arrogance scientifique, celle de la *doxa*, et celle des militants. Chacune s'appuie sur ses valeurs supérieures qu'elle prend pour ontologiques, chacune crie sa propre vérité comme La Vérité, et l'impose.

Les attaques de Barthes contre « l'arrogance scientifique » sont nourries des réflexions de Nietzsche, et de Bataille, autre grande référence nietzschéenne pour l'époque. Dans « Le Cheval académique », article dans lequel Barthes a trouvé l'expression d'« arrogance scientifique », Bataille compare le goût des gaulois pour les « animaux caricaturaux » comme l'hippopotame ou l'araignée à la représentation du cheval par les grecs comme « l'animal le plus proche de la perfection » : « les absurdités des peuples barbares sont en contradiction avec les arrogances scientifiques, les cauchemars avec les tracés géométriques, les chevaux-monstres imaginés en Gaule avec Le cheval académique[564] ». L'arrogance est une façon de cacher la peur sous l'apparence de la certitude. Les trois arrogances, nous le voyons, sont aussi trois manières d'imposer l'unité. Comment sortir des systèmes, se distinguer des arrogances, sans être réactif ? Ce que cherche Barthes alors n'est pas le contraire des discours arrogants, mais leur « manque ». Il ne faut pas nécessairement nier le contenu du discours arrogant, il faut l'amener en un milieu où il ne soit pas « un ».

La recherche de différence et de subtilité va de pair avec la quête de pluralité, dont nous avons observé le développement et le parcours dans la pensée de Barthes au fil des derniers chapitres. Ces deux idées s'appuient sur Nietzsche, qui vient nommer, et pour cause, la pratique entreprise dans *S/Z* : « Cette nouvelle opération est *l'interprétation* (au sens que Nietzsche donnait à ce mot). Interpréter un texte, ce n'est pas lui donner un sens (plus ou moins fondé, plus ou moins libre), c'est au contraire apprécier de quel pluriel il est fait[565] ». Dans *Par-delà le bien et le mal,* Nietzsche définit cette tâche infinie d'interprétation. « Nous ne pouvons voir qu'avec nos yeux », et nous ne parvenons pas réellement à imaginer d'autres formes d'intellect ou de perspective. « J'espère cependant que nous sommes aujourd'hui loin de la ridicule prétention de décréter que notre petit coin est le seul d'où l'on ait le droit d'avoir une perspective. Tout au contraire le monde, pour nous, est redevenu infini, en ce sens que nous ne pouvons pas lui refuser la possibilité *de prêter à une infinité d'interprétations*[566]». C'est par

[564] Georges Bataille, « Le Cheval académique », OC, Tome 1, p. 161, revue *Documents*, n° 1, avril 1929, pp. 27-31.
[565] *S/Z*, *OCIII*, p. 123.
[566] Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal,* in *Vie et vérité, op.cit*. p. 78.

l'idée nietzschéenne de l'interprétation que Barthes espère sortir de l'objectivisme artificiel tout en évitant un subjectivisme relatif.

Nietzsche joue encore chez Barthes trois rôles, liés, et qui interviennent dans la pensée « historique ». D'abord Barthes rapproche Nietzsche de Michelet : la compréhension de Michelet du « fait historique » s'explique par la philosophie de Nietzsche, et précisément par le refus de l'objectivisme comme seule perspective valable : « philosophiquement, du point de vue, au moins, d'une certaine philosophie, c'est Michelet qui a raison. Le voici, bien paradoxalement, aux côtés de Nietzsche : " Il n'y a pas de fait en soi. Ce qui arrive est un groupe de phénomènes, choisis et groupés par un être qui les interprète…Il n'y a pas d'état de fait en soi, il faut au contraire y introduire d'abord *un sens avant même qu'il puisse y avoir un état de fait*"[567]».

La conséquence de toute cette philosophie, que Barthes revendique de plus en plus, se montre également dans cette conjugaison Nietzsche-Michelet :

> La troisième modernité de Michelet est la plus difficile à percevoir, peut-être même à admettre, car elle se donne sous un nom dérisoire : celui du parti pris. Michelet est l'homme du parti pris – combien de critiques, d'historiens, superbement installés dans le confort de la science objective, le lui ont reproché ! Pour écrire, si l'on peut dire, il prend parti : tout son discours est ouvertement issu d'un choix, d'une évaluation du monde, des substances, des corps ; pas de fait qui ne soit précédé de sa proposition inouïe aux yeux de la Science. Un philosophe l'a assumé : Nietzsche. Nietzsche et Michelet sont séparés par la plus implacable des distances, celle du style. Et pourtant, voyez comment Michelet *évalue* son siècle, le XIX^{e} siècle : sous une figure bien connue de Nietzsche, puis de Bataille […] celle de l'Ennui[568].

Ce travail nietzschéen « d'évaluation » s'impose à toute recherche qui aborde la question du social ; Barthes l'évoque, par exemple, à propos des sociolectes : « la recherche sociolectale (qui n'existe pas encore) ne peut être commencée sans un acte initial, fondateur, d'*évaluation* (on voudrait donner à entendre ce mot dans le sens critique que Nietzsche a su lui donner)[569] ». L'évaluation est une mise en question du concept d'« unité » dans le discours scientifique : c'est écarter d'emblée l'idée que l'on puisse définir des unités qui ont une valeur égale. Elle entre en radicale opposition avec le principe aristotélicien, toujours valable, selon lequel qu'il n'y a de science que du général. L'évaluation est donc une nécessité absolue pour la *mathesis*

[567] « Aujourd'hui, Michelet », *OCIV*, p. 319.
[568] « Modernité de Michelet », (1974), *OCIV,* p. 528-529.
[569] « La division des langages », (1973), p. 355.

singularis, de cette science fantasmée de la « différence » : « Cela veut dire que nous ne pouvons verser tous les sociolectes (tous les parlers sociaux), quels qu'ils soient, quel que soit leur contexte politique, dans un vague corpus indifférencié, dont l'indifférenciation, l'*égalité*, serait une garantie d'objectivité, de scientificité ; il nous faut refuser ici l'*adiaphorie* de la science traditionnelle, il nous faut accepter – ordre paradoxal aux yeux de beaucoup – que ce soient les types de sociolectes qui commandent l'analyse[570] ».

On retrouve ici le vieux débat, ouvert précisément avec Aristote, sur la généralité en histoire et en littérature. Barthes essaie de résoudre le problème en le renversant : c'est en effet la littérature qui doit s'approprier la capacité du discours historiographique à montrer le singulier. La singularité sera le point de départ d'une philosophie pluraliste que Barthes cherche du côté de Nietzsche[571].

Le transhistorique continue à poser problème : Barthes semble de moins en moins y croire, mais la catégorie réapparaît de temps en temps, et laisse sentir un certain malaise, voire une certaine confusion. Certains concepts psychanalytiques, par exemple, que Barthes emploie tout en gardant ses distances par rapport à la psychanalyse, sont des concepts transhistoriques, ce que Barthes affirme[572]. De même la « peur », considérée comme un trait de la condition de l'homme relevant de sa précarité au moment de la naissance. Or cette dimension « anthropologique » contredit l'inexistence de la nature universelle de l'homme. Le même problème se pose, et de plus en plus, à propos du pouvoir : vers la fin de sa vie, Barthes pense le pouvoir comme un phénomène qui résiste à l'histoire, qui a toujours existé et existera toujours. Mais alors comment réconcilier la dimension anthropologique avec l'idée de l'inexistence d'une nature humaine, ainsi que le changement absolu ? Comment penser que tout est histoire mais qu'il y a des choses qui résistent à celle-ci ?

La question n'est pas simple, et Barthes semble ne pas vouloir s'y confronter directement, du moins sur le plan philosophique. En revanche, d'un point de vue épistémologique, il y répond en indiquant l'orientation de la recherche : contrairement à l'époque de *Sur Racine* où la critique s'occupait du transhistorique et laissait le changement à

[570] *Ibidem*.
[571] « …les philosophies pluralistes sont extrêmement rares. Elles sont encore, disons, des philosophies un peu excentriques. Alors pour moi, un homme comme Nietzsche a beaucoup d'importance, non pas comme guide, mais comme formulateur précisément et libérateur d'un certain pluralisme, d'une pensée pluraliste ». (« L'analyse structurale du récit, À propos d'"Actes" 10-11 », (1970), *OCIII*, p. 474)
[572] Voir par exemple à propos du stade de miroir, « "L'Express" va plus loin avec …Roland Barthes », (1970), *OCIII,* p. 675 : « pour Lacan, sa démonstration a évidemment une valeur transhistorique. Le miroir est une allégorie ».

l'histoire littéraire, la science de la différence ne doit désormais s'occuper que de ce qui change dans le temps.

Pour élaborer cette science du particulier une autre base manque encore : il faut pouvoir établir un rapport entre le temps individuel et le temps historique. C'est en s'appuyant sur Vico que Barthes essayera d'expliquer ce lien.

5. 5. Le temps de Vico

Vico fait partie des auteurs qui reviennent tout au long de l'œuvre de Barthes. Cependant, la compréhension barthésienne de Vico et l'usage que fait Barthes de sa philosophie connaît plusieurs changements. Au début, Barthes essaie d'opposer Vico à Michelet : il pense que chez Vico l'Histoire fait des « tours et des détours[573] » et qu'elle passe par trois « phases identiques », tandis que pour Michelet, elle « meurt sans cesse » au long du « chemin de fer historique ».

Mais très tôt, Barthes abandonne cette perspective et réconcilie les deux penseurs. Dans son article sur *La Sorcière,* repris dans les *Essais critiques*, pour nuancer l'idée du progrès chez Michelet, Barthes a recourt au concept de « spirale » que, selon lui, Michelet a emprunté à Vico. On ne sait pas encore exactement d'où vient ce mot « spirale » ; il n'existe pas chez Vico, ni même dans la traduction de Michelet[574]. Mais cette « belle métaphore » que Barthes prête à Vico, résume bien la pensée du philosophe napolitain, ou du moins, la conception qu'en avait la société intellectuelle française, notamment à travers l'interprétation micheletiste. L'idée devient de plus en plus importante pour Barthes : elle lui permet de conjuguer le temps historique et le temps individuel par le biais de la critique thématique. Elle l'aide également dans la construction de la *mathesis singularis*.

D'abord, Barthes voit dans la spirale un ancêtre de la théorie de la longue durée : « il faut observer que le structuralisme nous fait travailler sur une temporalité nouvelle, sur des

[573] Ce qui n'est pas tout à fait exact, car aux *corsi* de Vico ne répond qu'un seul *ricorso.* Cependant cette image de Vico relève d'un malentendu très répandu : il ne s'agit pas simplement d'une erreur de la part de Barthes. Voir, Alain Pons, préface à la traduction française de la *Science Nouvelle,* Fayard, 2001, p. XXI.
[574] Voir à ce propos, Cécile Raulet, « Considérer ce qui revient », in *Roland Barthes : continuités, op.cit.* pp.273-297

durées plus longues dont Vico avait donné, si vous voulez, l'idée poétique[575] ». Mais Vico est aussi un précurseur de la critique thématique, un allié noble et lointain pour cette manière de lire le texte que Barthes avait commencé de pratiquer dans son *Michelet* et qu'il veut sans cesse reprendre à sa façon. Il écrit, par exemple, dans son long article sur l'ancienne rhétorique : « topique sensible ou topique de l'imagination ; on la trouve ébauchée dans Vico […] ; Vico parle ailleurs des " *universaux de l'imagination*" ; on peut voir dans cette topique sensible une ancêtre de la critique thématique, celle qui procède par catégories, non par auteurs : celle de Bachelard, en somme[576] ».

Selon Alain Pons, la nouveauté de l'approche de Vico relève de la prise au sérieux du mot « logique » « dans son sens plein », renvoyant « de façon indissociable à la pensée et à la parole ». Dans le roman des origines vichien, les « premiers hommes », étant incapables de penser par abstraction, ont recourt à une thématisation poétique. Les « caractères poétiques » « réunissent sous une image ou une " substance animée " une pluralité d'objets se ressemblant ou ayant des significations ou des fonctions analogues[577] ».

L'intérêt de cette vision pour la pensée barthésienne est clair. Dans la théorie audacieuse de Vico, l'intelligible social s'explique à partir des *topoï* rhétoriques. Vico, critique du rationalisme de son époque, n'approuve nullement la séparation entre le fond et la forme prônée par le classicisme – celle qui, selon Barthes, demeure dominante dans l'imaginaire des Français. Tout au contraire, ce vieux professeur de rhétorique « donne à la théorie des tropes une valeur qui n'est pas seulement littéraire et décorative, et s'en sert pour analyser les mécanismes de "transport " qui structurent la pensée primitive[578] ».

La grande brèche qu'ouvre Vico dans la pensée barthésienne touche bien plus que la rhétorique : il permet de comprendre ensemble la critique thématique bachelardienne et la « longue durée » historique, montrant que la « longue durée » peut intervenir dans la dimension individuelle. En faisant de Vico l'ancêtre de la critique thématique, Barthes comprend la spirale sur deux niveaux : à l'échelle de l'histoire humaine, bien sûr, mais aussi à l'échelle individuelle. Les obsessions aussi reviennent, mais jamais là où elles se situaient auparavant. La spirale peut lier les deux dimensions. Barthes l'oppose à la dialectique : au niveau discursif, selon Barthes, il n'y a pas de troisième terme. Dès lors, un nouveau discours ne peut apparaître que comme

[575] « Entretien sur le structuralisme », (1966), *OCII*, p. 885.
[576] « L'ancienne rhétorique. Aide-mémoire », *OCIII*, p. 579.
[577] Alain Pons, préface à la traduction française de Vico, *La Science Nouvelle,* p. XVI.
[578] *Ibid.*, p. XVII.

« paradoxe » face à une « doxa environnante ou précédente ». D'une manière un peu provocante, Barthes donne l'exemple d'un grand penseur dialectique, Marx, dont le discours se construit en opposition à une doxa, en l'occurrence celle de Proudhon. « Ce double mouvement de détachement et de reprise aboutit non à un cercle, mais, selon la belle et grande image de Vico, à une spirale, et c'est dans ce *déport* de la circularité (de la forme paradoxale) que viennent s'articuler les déterminations historiques. Il faut donc toujours chercher à quelle *doxa* s'oppose un auteur[579] ».

Ainsi, la spirale apparaît dans le temps historique, par le retour non-identique des phénomènes humains dans la sphère sociale, en faisant du discours nouveau le paradoxe du précédent, et à l'échelle individuelle par le retour toujours ailleurs des obsessions. Ainsi la spirale lie-t-elle les temps historique, social et individuel et par le même coup, la critique littéraire et l'histoire. Pour cette même raison la spirale devient le fondement de la *mathesis singularis* – cette science rêvée des différences –, car, selon la délicieuse formule de Philippe Roger « elle donne sa chance au Même, la chance de revenir Autre[580] ».

Cependant, à partir de 1973, on constate une autre dimension de la spirale dans l'œuvre de Barthes, dont il fait également l'élément d'une stratégie : « mais l'histoire, selon la belle métaphore de Vico, ne procède-telle pas en spirale ? Ne devons-nous pas reprendre (ce qui ne veut pas dire répéter) les anciennes images pour leur donner des contenus nouveaux ?[581] ». C'est une curieuse lecture renversant toute la logique de la spirale. En principe, cette théorie est censée expliquer un processus historique, déterministe, qui s'impose à l'homme mais qui ne dépend pas de sa volonté, et même, qui peut échapper à sa conscience. Barthes en fait une justification, approuvant *a posteriori* sa démarche critique. C'est ici qu'apparaît la « tricherie salutaire » de Barthes ; une manière de reprendre ce à quoi il ne peut échapper et de le retourner en sa faveur. Une phrase empruntée à Kafka exprime la stratégie : « dans le combat entre toi et le monde, seconde le monde ». Cette phrase est pour la première fois citée en épigraphe de « La Réponse de Kafka » (repris dans les *Essais critiques*), un compte rendu du livre de Marthe Robert sur l'écrivain tchèque, dont Barthes profite pour annoncer la fin de la littérature engagée et le commencement d'une ère nouvelle. La réponse de Kafka s'oppose à celle de Sartre. « À la vieille question (stérile) : *pourquoi écrire ?* le Kafka de Marthe Robert substitue une question

[579] « Écrivains, intellectuels, professeurs », (1971), *OCIII*, p. 895.
[580] Philippe Roger, « Roland Barthes en spirales », in *RB : Roland Barthes,* catalogue de l'exposition présentée au centre Pompidou, 27 novembre – 10 mars 2003, Marianne Alphant et Nathalie Léger (dir.), Seuil, Centre Pompidou, IMEC, 2002, p. 45.
[581] « La division des langages », (1973), *OCIV*, p. 360.

neuve : *comment écrire ?*[582] ». « *Pourquoi écrire ?* » est en effet le titre du deuxième chapitre de *Qu'est-ce que la littérature ?* de Sartre. Cette question n'est plus valable car elle présuppose un être de la littérature précédant sa construction formelle et indépendant d'elle. Barthes affirme en revanche que « *l'être de la littérature n'est rien d'autre que sa technique* ». Mais dès qu'il asserte et démontre la fin de l'engagement sartrien, Barthes en cherche un autre. Il soulève « le paradoxe de Kafka » qui va venir expliquer ce nouvel engagement : « l'art dépend de la vérité, mais la vérité, étant indivisible, ne peut se connaître elle-même[583] ». Le texte doit *être* la vérité et non pas la *dire.* Barthes situe ainsi l'engagement au niveau de la cohérence de l'œuvre : imposer une rigueur à son texte pour obliger le système signifiant à n'être qu'un système signifiant et l'empêcher de devenir symbolique : « c'est finalement la précision de l'écriture […] qui engage l'écrivain dans le monde ». Il y a un engagement de l'écrivain dans le monde, mais cet engagement n'est pas indépendant de la réalité coercitive du monde. Barthes reprend la phrase de Kafka au cours de la dernière année de son enseignement au Collège de France : la séance de 12 janvier 1980 finit avec un long commentaire de la phrase de Kafka. Cette fois, il ne s'agit absolument pas de l'engagement politique : Barthes a recours à Kafka pour résoudre le problème de la singularité de l'écrivain face au monde. Une fois encore, c'est par le biais de la « vérité » que Barthes veut rendre compte de la position de Kafka : « le monde, quel qu'il soit, est dans le vrai, c'est pour ça que le conflit est terrible, c'est que le monde est dans le vrai, dans le conflit avec le monde on ne peut pas se prévaloir d'une erreur du monde, le monde est dans le vrai, car la vérité est dans l'indissoluble unité du monde humain. Donc la singularité à ce moment-là a tort[584] ».

Nous sommes de nouveau face à un paradoxe : il faut assumer que la singularité n'a jamais raison face à ce Barthes appelle le « chœur », et la soutenir dans sa résistance devant la logique du monde. Parce que la singularité, même si elle n'a jamais raison devant « l'indissoluble unité du monde humain » a le droit de revendiquer sa propre existence. Seconder le monde veut alors dire, et nous y reviendrons dans la troisième partie, faire entrer la conscience et la volonté dans la logique de l'histoire. Barthes veut tourner la ruse de l'histoire contre l'histoire : étant donné que, qu'on le veuille ou pas, une « spirale discursive » existe et que les images et les métaphores reviennent malgré nous, autant faire revenir cette spirale

[582] « La réponse de Kafka », (1960), in *EC, OCII*, p. 396.
[583] *Ibid.*, p. 398.
[584] La Préparation du roman, p. 375.

volontairement et imposer la conscience à un lieu qui dépend par définition de l'inconscient social.

Philippe Roger explique que la « spirale » n'est pas une simple « excuse », ni une « ruse commode et un peu grossière par laquelle Barthes conciliait Marx et Nietzsche sous l'innocuité de la référence à Vico[585] ». Il encourage au contraire à prendre au sérieux « la *force* de cette métaphore des métaphores ». La richesse de cette métaphore apparaît plus encore à partir du moment où Barthes se l'approprie entièrement et ne conserve qu'une lointaine ombre de ressemblance avec l'origine vichienne.

Dans son article, « Considérer ce qui revient », Cécile Raulet éclaire le moment décisif de la compréhension barthésienne de la spirale : « si l'on reprend la chronologie plus tôt ébauchée, ce texte de 1973 [« La Division des langages »] fait pivot : c'est parce qu'elle est liée à une vision de l'histoire que la spirale peut être une image permettant de penser certains phénomènes intellectuels dans leur ontologie – en tant que celle-ci désigne leur être non pas fixe et définitif mais dynamique, soumis à une durée et un devenir[586] ». C'est en effet la pensée même de Vico qui permet à Barthes cette mutation radicale du champ de la spirale. Lisant l'histoire de l'humanité à travers les *topoi* rhétoriques, Vico rattache directement l'exercice formel de la langue au cours de l'histoire. De fait, on sait que pour Vico la langue pour ainsi dire littérale dérive de la langue poétique, et l'on connaît l'importance qu'il accorde à la métaphore : au début, le rapport de l'homme au monde s'édifiait par le biais de la métaphore, la langue première de l'homme était poétique. Malgré le renversement de cet ordre, la métaphore conserve une place centrale dans la langue. C'est là une des critiques les plus importantes que Vico adresse aux rationalistes à commencer par Descartes. Comme l'explique Alain Pons, « pour lui, l'erreur des rationalistes est de faire de l'imagination l'adversaire de l'intellect, alors qu'elle représente, du point de vue génétique, un moment nécessaire à la formation et à l'accomplissement de la pensée pleinement développée […] de la raison[587] ».

D'un point de vue métaphysique d'abord, Vico pointe la contradiction intrinsèque de la science universelle de Descartes : le monde extérieur est le fait de Dieu et l'homme ne peut jamais en avoir une connaissance absolue, tandis qu'au contraire, l'histoire de l'homme est faite par des hommes, elle est donc le point de départ légitime de toute connaissance. André Tossel expose cette opposition avec Descartes dans les termes suivants : « là où Descartes par le doute

[585] Philippe Roger, *Roland Barthes, roman,* p. 63.
[586] Cécile Raulet, « Considérer ce qui revient », *op.cit.* p. 280.
[587] Alain Pons, *Vie et mort des nations,* Gallimard, 2015, p. 185.

hyperbolique faisait le vide de l'histoire, des préjugés de la tradition et de l'enfance, des superstitions et des mythes véhiculés par les langues, pour leur substituer le double fondement du *cogito* et du Dieu présent en notre entendement comme idée de l'être le plus parfait, Vico fait le vide de ce vide et le remplace par le plein du faire humain[588] ».

L'entreprise de Vico est donc doublement révolutionnaire : il fait entrer l'irrationnel au cœur même de la raison et il présente le devenir comme la condition même de l'être. Grâce à cette vision Barthes peut aborder autrement la question de la différence. Différence et répétition constituent à cette époque un vrai problème pour Barthes, non pas dans une logique à proprement parler deleuzienne ou même philosophique, mais d'un point de vue sémiologique et politique. Nous le voyons dans son rapport aux militants, et aussi, dans le développement du concept de la drague.

L'année 1973, où Cécile Raulet constate un « pivot » dans l'usage barthésien du concept de spirale, voit également l'apparition d'un autre concept essentiel, l'arrogance, et le changement radical de l'usage d'un autre : la drague. Dans, *Sade, Fourrier, Loyola,* Barthes emploie des variantes de la « drague », à savoir la « papillonne » et la « dérive ». Ces mots représentent un régime utopique du changement permanent de l'objet. Cependant, à partir du *Plaisir du texte*, un usage littéraire de la notion s'ajoute à l'aspect purement socio-politique : la drague devient un concept opératoire qui permet d'aborde le problème abandonné de la rhétorique : « comment séduire le lecteur ? ». C'est une valeur qui s'oppose d'emblée à « l'arrogance », car l'arrogance fonctionne par répétition et affirmation. C'est ce que Barthes reproche à la parole des militants, comme à celle de la *doxa*. Le militant répète et affirme, Barthes l'a vécu pendant les événements de mai 1968 ; tout en pensant qu'il est en train de libérer une parole, le discours militant en écrase d'autres. Il faut par conséquent pouvoir résoudre deux problèmes : comprendre et théoriser la répétition non-répétitive, et trouver un moyen de se faire entendre sans écraser la voix de l'autre. La drague et la spirale deviennent complémentaires ; Barthes explique dans une interview que « la drague implique une temporalité qui met l'accent sur la rencontre, sur la " première fois". Comme si la première rencontre possédait un privilège inouï : celui d'être retirée hors de toute répétition. Un thème maléfique pour moi, c'est la répétition, le ressassement, le stéréotype, le naturel comme

[588] André Tossel, « La *Science nouvelle* de Vico face à la *mathesis universalis* », in *Vico, la science du monde civil et le sublime, Autour de la traduction de la* Science nouvelle *par Alain Pons*, Textes réunis par Alain Pons et Baldine Saint Girons, Presses de l'université Paris X- Nanterre, 2004, p. 76.

répétition. La drague, c'est l'antinaturel, l'antirépétition. L'acte de draguer est un acte qui se répète, mais son contenu est une primeur absolue[589] ».

Nous reprenons ainsi le grand problème de « ceux qui résistent à l'histoire », malgré le fait que « tout est histoire », que le revenir autrement de Vico permet de théoriser et représenter. À cet égard, il n'y a pas de différence entre l'échelle individuelle et l'échelle historique, puisqu'en fin de compte, ces répétitions sont vécues par des sujets concrets. Une certaine science, appuyée sur la dimension subjective, devient alors possible et se justifie par cette complémentarité des échelles subjective et historique. Barthes l'évoque, en concluant sa conférence sur Proust à l'École normale supérieure : « peut-être est-ce finalement au cœur de cette subjectivité, de cette intimité même dont je vous ai entretenus, peut-être est-ce à " la cime de mon particulier" que je suis scientifique sans le savoir, tourné confusément vers cette Scienza Nuova dont parlait Vico : ne devra-t-elle pas exprimer à la fois la brillance et la souffrance du monde, ce qui, en lui, me séduit et m'indigne ?[590] ».

Certes, la lecture barthésienne de la pensée de Vico est abusivement personnelle. Développant librement la métaphore vichienne qui n'est même pas de Vico, Barthes retrouve cette répétition sans cesse renouvelée dans nombre de phénomènes humains. Le pouvoir en est l'exemple négatif par excellence, comme la drague peut en être un exemple positif. Si le pouvoir existe éternellement, s'il revient sans cesse malgré tous les changements historiques, c'est qu'il peut réapparaître toujours ailleurs et autrement. Contre la spirale du mal, une spirale tactique paraît comme l'unique solution. Cécile Raulet explique : « la tactique sert dans les années 1970 une critique idéologique renouvelée s'attachant (et s'attaquant) aux discours, également au fonctionnement paradigmatique de la Doxa littéraire. La spirale peut encore s'appliquer à d'autres échelles, désigner d'autres gestes de Barthes, détournant des idées qu'il a eues et sur lesquelles il revient, sur lesquelles il lui faut revenir, pour éviter la fixation et donc la stérilité ; cette diversité tactique fait la grande valeur de la spirale[591] ».

Cependant, et nonobstant la liberté que Barthes s'autorise dans son interprétation de la spirale, on peut se demander en vertu de quel aspect de la pensée de Vico, Barthes voit en lui le penseur de la différence ? Comment penser la *mathesis singularis,* à partir de la *Science nouvelle relative à la Nature commune des nations* ? Vico, il ne faut pas l'oublier, est aussi un grand penseur de la ressemblance. Les nations, selon lui, suivent toutes le même chemin, les mêmes

[589] « Vingt mots-clés pour Roland Barthes », (1975), *OCIV*, p. 874.
[590] « "Longtemps, je me suis couché de bonne heure" », (1978), *OCV*, p. 470.
[591] Cécile Raulet, *op.cit.* p. 290.

cycles dans leur histoire respective. Il y a une *Nature commune des nations* et, comme l'explique Alain Pons en ce qui concerne ces dernières : « ce qui intéresse Vico n'est pas leur pluralité et leur diversité, ni le contenu événementiel de leur histoire, leurs *res gestae* dans ce qu'elles ont d'unique ; ce qui lui importe, c'est ce qu'elles ont en commun, leur "nature commune", l'élément général permettant l'existence d'une science. Cet élément général, il le découvrira dans la similitude et la comparabilité du "cours" qu'elles suivent toutes, et qui voit se succéder chez elles, dans le même ordre, les mêmes institutions[592] ». Peut-on fonder la science de la différence sur un tel point de départ ? Barthes a sans doute ses raisons, et ces raisons, nous semble-t-il, sont à chercher dans le conflit entre Vico et la philosophie cartésienne. Il se peut que l'opposition à la *mathesis universalis,* justifie le droit de Barthes à considérer Vico comme un allié dans l'élaboration de cette science utopique qu'est la *mathesis singularis.*

L'opposition entre Vico et la tradition rationaliste et classique sera mise en évidence à partir du séminaire sur *Le Neutre.* En sus de la traduction de Michelet de l'édition de 1725 de la *Science nouvelle* et son recueil des textes choisis de Vico, Barthes renvoie aussi et très souvent au livre de Jules Chaix-Ruy, *La Formation de la pensée philosophique de G.-B Vico,* l'une des rares références à l'époque sur la pensée de Vico en langue française. Barthes présente Vico comme le « paradoxe » (au sens barthésien, à savoir qui se positionne en dehors de la *doxa*) de la pensée philosophique de son époque :

> toute une tradition classique, rationaliste, se méfie du « cœur » et demande qu'il soit contrôlé par la tête : l'imagination (même si ce n'est pas notre imaginaire) : « maîtresse d'erreurs et de faussetés », condamnée par Descartes, Pascal, Bossuet, Malebranche, etc., ≠ l'homme " paradoxal " à ce sujet, c'est Vico : construit la théorie générale de l'imagination, faculté née avant les autres : la connaissance imaginative ou sagesse poétique = forme première de toute connaissance → le langage poétique a précédé celui de la prose : les fables, « *universaux de l'imagination* » [593].

En marge de la page, Barthes renvoie à la page 62 du livre de Jules Chaix-Ruy qui précise : « Vico construit la théorie, admirable par son originalité, de l'imagination, faculté de l'esprit humain née avant toutes les autres, et il fait de la connaissance imaginative ou sagesse poétique, la forme première de toute connaissance ; pour cette raison, il la considère comme plus profonde et plus créative que la connaissance réfléchie ou intellective[594] ».

[592] Alain Pons, *Préface à* Vico, *La Science Nouvelle*, op.cit. p. V.
[593] *Le Neutre*, p. 139.
[594] Jules Chaix-Ruy, *La Formation de la pensée philosophique de G.-B Vico,* PUF, 1942, p. 62.

L'opposition de Vico au rationalisme est d'autant plus importante qu'elle ne se fait pas au nom d'un certain romantisme accordant la priorité au « cœur », mais en dénonçant épistémologiquement et en se référant à la réalité, la simplicité et l'insuffisance de la réduction rationaliste. Chaix-Ruy explique, dans un chapitre de son livre, l'opposition avec Descartes. Vico reproche à Descartes plusieurs confusions et une grande arrogance : l'arrogance, comme nous l'avons vu plus haut, est de penser que l'homme pourrait appréhender la vérité du monde qui est le fait de Dieu et que seul son entendement infini est en mesure de comprendre. De cet orgueil dérivent des confusions : Descartes prête à l'entendement humain des qualités qui ne peuvent qu'être divines : « le tort de Descartes est de ne pas avoir aperçu que les idées, archétypes des choses, ne sont pas dans l'entendement humain[595] ». Étrangement, la pensée de Vico se rapproche à cet égard des positivistes. L'entendement humain étant fini, il ne peut jamais contenir l'infini du monde. Ce n'est donc pas en partant de ma propre subjectivité que je peux avoir la garantie de la vérité, car « la pensée humaine ne peut engendrer le réel qu'en partant de notions qui lui viennent du dehors et qu'elle a progressivement et partiellement assimilées[596] ».

Alors se pose le problème de cet *ego cogitans* avec lequel Vico est en désaccord total. Si la pensée humaine ne peut « engendrer le réel » qu'à partir des éléments extérieurs, c'est qu'elle n'est pas autosuffisante ; elle est en réaction permanente aux données du monde extérieur. Par conséquent, la *res cogitans* ne peut être une unité construite ; elle se modifie incessamment étant toujours en train « d'assimiler partiellement » les notions venant de l'extérieur. Chaix-Ruy cite Vico, écrivant dans *De Antiquissimà* : « il peut me sembler que je suis, moi, l'identique ; mais l'assimilation et la désassimilation de ce qui entre en moi et sort de moi incessamment fait qu'incessamment aussi je suis différent de ce que j'étais auparavant[597] ».

À cet égard, Barthes n'a pas tort de rapprocher Vico de Nietzsche. La critique du *cogito* attaque le dogmatisme du sujet en tant qu'être et en fait une construction incessante qui n'est pas loin du « devenir » nietzschéen. La proximité devient encore plus frappante lorsque Chaix-Ruy en interprétant Vico affirme que : « du " Je pense " aucun moyen ne nous est offert de nous élever jusqu'à la chose qui pense[598] ». Autant dire « *cogito ergo est* », comme l'avait écrit admirablement Nietzsche, dans un fragment posthume. Le philosophe allemand et le napolitain

[595] J. Chaix-Ruy, *op.cit*. p. 123.
[596] *Ibid.*, p. 126
[597] Vico, *De Antiquissimà,* cité par J. Chaix-Ruy, *ibid.*, p. 126.
[598] *Ibid.*, p. 127.

ont ceci en commun qu'ils sont tous deux professeurs de rhétorique. Ce n'est donc peut-être pas un hasard s'ils remarquent tous les deux le piège grammatical dans lequel tombe Descartes.

De l'autre côté, et pour la même raison, Descartes a tort d'écarter les « faits humains » – la langue, la rhétorique et l'histoire – de la science qu'il veut fonder. Car si le monde, étant le fait de Dieu, n'est pas connaissable par l'entendement fini, l'histoire, étant « fait des hommes », l'est entièrement. Toute science véritable alors doit partir de l'Histoire de l'homme. Comme l'explique André Tossel « Vico n'entend en rien céder en intention théorique forte et en rigueur épistémique face au dessein grandiose de la *mathesis universalis.* Il substitue à l'idée cartésienne du savoir une autre idée toute aussi radicale de la science, déplaçant vers l'histoire civile et son premier commencement poétique ce que la métaphysique recherche du côté des principes *a priori* et abstraits d'une théologie et d'une anthropologie rationnelles[599] ».

Le sujet abstrait des cartésiens ne peut constituer le fondement de la science ; Vico le remplace alors par les « nations », des êtres concrets, situés dans le temps et dans l'espace.

D'un point de vue épistémologique, Vico garde une réserve supplémentaire à propos de la *mathesis universalis* : les méthodes et les procédées d'une science ne sont pas nécessairement applicables à une autre. La méthode cartésienne peut être valable pour la géométrie, elle ne l'est pas pour la physique. Nous voyons alors dans quelle mesure la science nouvelle vichienne peut être comprise comme une science de la différence. Barthes y fait allusion, sous forme de coquetterie, dans le séminaire sur *La Préparation du roman* :

> donc la recherche que je propose n'est pas du tout « scientifique », car elle ne va considérer en rien la *moyenne* des romans (en notant d'ailleurs que si l'on cherche une science nouvelle – on peut s'amuser à cela – une *Scienza Nuova,* cela ne pourrait pas être celle des genres, des moyennes et des majorités. S'il y a une science nouvelle, cela ne pourra être qu'une science des différences qui pour le moment, dans la perspective d'une épistémologie aristotélicienne, est évidemment une contradiction dans les termes[600]).

En regardant les notes du même séminaire, on se rend compte que ce qui est présenté comme une plaisanterie spontanée avec le titre du livre de Vico, ne l'est pas du tout. La référence au livre du Vico est présente, très sérieusement, dans les notes également.

Nous reprenons ainsi avec Vico la vieille question lansonienne : le partage difficile entre une « science de la littérature » abordant les « généralités » et une critique littéraire « non-scientifique », capable en revanche de rendre compte de la « particularité » des « chefs-

[599] André Tossel, *art.cit.* p. 70.
[600] *La Préparation du roman*, p. 39.

d'œuvre ». Le problème, selon Barthes, est à chercher dans l'épistémologie aristotélicienne, qui ne reconnaît pas la possibilité d'une science relevant du particulier. Inspirée de la « science nouvelle », la *mathesis singularis,* est la science de la rencontre particulière, sur un plan temporel non-linéaire, entre un sujet sans cesse changeant et un objet lui aussi constamment en modification.

Depuis Aristote, cette question est un lieu de conflit entre l'histoire et la littérature. Compte tenu des travaux des historiens comme Carlo Ginzburg, elle est encore d'actualité pour la « science historique ». Avec Barthes nous revenons sur ce problème mais par un renversement de logique : au lieu de vouloir justifier la scientificité de l'histoire en tant que « science du particulier » face à la poésie, en mesure de représenter les idées générales, Barthes essaie de faire de la littérature le lieu d'une possible *mathesis singularis*. Ce problème est crucial et nous le développerons dans la troisième partie. Mais avant de finir le parcours vichien, il faut mentionner une dernière idée que Barthes reprend du « grand Italien » concernant le temps.

La phrase souvent commentée de la « Délibération » de Barthes : « d'un coup il m'est devenu indifférent de ne pas être moderne », ne fait pas de lui un « antimoderne », comme on a pu le croire. Le problème que ressent « d'un coup » Barthes vis-à-vis de la modernité, qu'il avait par ailleurs tant défendue, est celui qu'il a à l'égard de toute revendication militante : elle peut se faire parole répétitive et écrasante qui veut faire du présent « une valeur ». Il faut donc l'abandonner au nom du principe déclaré d'une position constamment paradoxale : non pas dans la *doxa*, non pas contre elle, mais en dehors d'elle. Ce rapport au présent s'éclaire dans la définition même du « neutre » : « Neutre : chercherait un rapport juste au présent, attentif et non arrogant. Rappeler que le Taoïsme = l'art d'être au monde : il a trait au présent. Peut-être s'installerait-il dans la nuance (la moire), qui sépare le "présent" du "moderne" (au sens revendicatif du mot : "soyons modernes") ; en se rappelant cette remarque de Vico, que le présent, "le point indivisible du présent", est difficile à comprendre même pour un philosophe[601] ». À côté de la page, Barthes renvoie à la page 421 des Œuvres choisies de Vico par Michelet ; au chapitre III du livre II de *la Science nouvelle* : « De la logique poétique » : Vico explique la priorité du nom par rapport au verbe, « car le discours n'a point de sens s'il n'est régi par un nom, exprimé ou sous-entendu ». Les verbes se forment à la fin. Vico se sert de sa méthode habituelle, comparant l'ordre naturel du développement d'un phénomène avec le progrès du même phénomène chez les enfants ; il constate que les enfants utilisent les noms

[601] *Le Neutre*, p. 118-119.

et les particules, mais « point de verbe ». Les noms évoquent des idées « qui laissent des traces durables », les particules peuvent signifier des « modifications ». « Mais les verbes signifient des mouvements accompagnés des idées d'antériorité et de postériorité, et ces idées ne s'apprécient que par le *point indivisible du présent*, si difficile à comprendre, même pour les philosophes[602] ».

Dans une logique étonnamment proche de Benveniste, Vico fait du présent verbal le moyen de compréhension du passé et du futur. Ce présent fugitif et obstinément « présent », repaire permettant la compréhension des autres temps, mais lui-même incompréhensible, s'oppose au présent revendicatif des modernes. Contrairement au présent des modernes, il ne se définit pas par opposition avec le passé et tendance vers le futur, mais par sa différence.

[602] Jules Michelet, *Œuvres choisies de Vico*, p. 421. Nous soulignons.

Conclusion : Ne tombez pas amoureux du pouvoir

Dans une interview, en 1977 Barthes dit : « J'ai, je crois, une vue " pessimiste " de l'Histoire : il y aura toujours du pouvoir, le pouvoir contaminera toujours le langage, le langage sera toujours récupéré par le pouvoir. Ce qui pourra changer, c'est le sujet humain et, par conséquent, peut-être la question même du pouvoir – ou le pouvoir comme question[603] ». On peut voir résumés dans cette affirmation tous les problèmes que nous avons abordés au long de cette partie.

Barthes pose là une question à la fois linguistique et sociale. Il avait remarqué que dans la sphère sociale, la parole ne se fait entendre que par la répétition ou la violence. Il n'y a de choix qu'entre la grégarité *endoxale* du discours dominant et la violence « terroriste » des opposants. Cette dynamique s'étend à tout discours social, science comprise. Toute parole est soit dans le pouvoir, à l'ombre du pouvoir, soit opposée au pouvoir. Dans « La Division des langages », ayant recourt à un « néologisme pédant », Barthes nomme ces deux discours *encratique* et *acratique*. La position recherchée par Barthes ne ressortit ni à l'un ni à l'autre : « En fait, les sociolectes ne relèvent pas d'une *techné* de persuasion, mais ils comportent *tous* des figures d'intimidation (même si le discours acratique paraît plus brutalement terroriste) : fruit de la division sociale, témoin de la guerre du sens, tout sociolecte (encratique ou acratique) vise à empêcher l'autre de parler (cela est aussi le sort du sociolecte libéral) [604]».

Le problème paraît sans issue : à travers la langue, le pouvoir, l'intimidation, la sujétion sont liés à toute l'Histoire de l'homme. Il faut d'abord accepter que toute solution proposée à une telle situation est « utopique » : « C'est d'ailleurs pour cela que l'utopie – le " jet " utopique – a de l'importance pour moi, comme imagination (courage ?) de l'impossible[605] ». Comme nous l'avons vu, ce qui peut changer c'est le sujet humain. Autrement-dit la conviction qu'il n'y a pas une nature immuable de l'homme est la seule possibilité qu'il reste à l'intellectuel qui voulait s'engager dans la forme et par la forme. Le nouveau rapport au sujet, envahissant à partir d'un certain moment l'œuvre de Barthes, s'explique par cette nécessité. Il faut donc penser la construction du sujet, la question du savoir et la transmission du savoir, et enfin la « sagesse » qui peut s'opposer à la « raison ».

[603] « Texte à deux », *OCV*, p. 385.
[604] « La division des langages », *OCIV*, p. 356.
[605] « Texte à deux », *OCV*, p. 385.

Cette forme de « sagesse » se cherche, suivant la mode de l'époque, majoritairement dans des pensées non-occidentales et surtout asiatiques. Ainsi Barthes peut même relativiser son pessimisme, en s'appuyant sur d'autres visions de l'histoire :

> Cela dit, le « pessimisme » historique, c'est une formulation très relative ; cela nous paraît naturel, à nous Occidentaux, de penser l'Histoire (ou même notre histoire individuelle) en termes de pessimisme ou d'optimisme, parce que nous appartenons depuis deux mille ans à une société qui a toujours pratiqué, du christianisme au marxisme compris, une *eschatologie* du Temps. Mais il y a des pensées où le « sens » de l'Histoire n'a aucun sens : la pensée présocratique, le Tao par exemple ; le type d'hommes qu'elles produisent ou produiraient serait évidemment tout le contraire d'un « militant »[606].

Le sujet produit par cette sagesse est tout le contraire du militant, car il ne croit pas dans un sens de l'Histoire. Mais qui est-il ? On peut répondre que ce n'est pas Barthes lui-même. Tout le tournant éthique de Barthes est une préparation de terrain pour ce « sujet à venir ». C'est peut-être là l'accomplissement de sa participation au nihilisme.

Le pouvoir, nous l'avons vu, se reproduit à travers des stéréotypes qui maintiennent et véhiculent l'idéologie. Nous avons également vu, avec Althusser, l'impossibilité de sortir définitivement de l'idéologie. Nous retrouvons alors la nécessité, sartrienne sans aucun doute, de choisir : puisque l'idéologie précède l'épistémologie, le choix politique et moral s'impose au départ ; aucune certitude objective n'est plus là pour nous en exempter.

Le discours du pouvoir, le stéréotype, la doxa, se fondent sur une prétendue immuabilité, sur la continuité et la linéarité du temps, sur l'unité de la vérité. L'idée d'un progrès continu de l'homme vers l'accomplissement de sa nature résume les principes fondateurs de cette idéologie. De cette idée découlent trois conséquences : le partage disciplinaire du savoir dans les sciences humaines sur la base de l'unité de l'homme, le fondement normatif de la loi s'appuyant également sur cette idée, et le modèle moderne de l'enseignement formatant les sujets avenirs pour qu'ils puissent s'accommoder à ces unités strictes et atomistes préétablies par la société.

L'enseignement, la loi, le savoir, autrement-dit l'ensemble de la société moderne fonctionne à partir de cette image. Il n'est donc pas difficile d'imaginer que l'échec est le destin de tout discours qui veut s'y opposer. Il n'est pas possible d'en changer un aspect sans bouleverser l'ensemble de la société, d'où, par exemple les difficultés auxquelles le projet de

[606] *Ibidem*.

l'interdisciplinarité doit faire face pour se mettre en place. C'est pourquoi il reste toujours boiteux.

Le problème supplémentaire posé à et par la pensée barthésienne est de vouloir s'opposer à ce discours sans violence et sans répétition, c'est-à-dire sans recourir aux armes habituelles du discours dominant lui-même. Nous comprenons le désespoir et le pessimisme de Barthes : son idéal est absolument impossible. La dernière tentative de résistance de Barthes se limite au strict niveau individuel : au lieu de vouloir imposer une idéologie à toute la société, il est possible de « séduire » quelques individus, les « draguer » plutôt que les convaincre, et ouvrir le chemin vers une pensée « paradoxale ».

La pensée paradoxale est une pensée « perverse », en tout premier lieu dans son rapport à l'histoire : elle dit toujours « je sais bien mais quand même ». Dans le rapport aux « universaux » à « ceux qui résistent à l'histoire », la perversion de cette pensée se laisse bien voir bien : il y a des êtres transhistoriques, le pouvoir par exemple, ou la langue. La perversion de la pensée barthésienne réside dans le fait de vouloir les anéantir tout en sachant que ce n'est pas possible[607]. Le pluralisme prôné par Barthes est une recherche inlassable d'instants éphémères de liberté. Car, en fin de compte, si les êtres abstraits comme le pouvoir ou la langue sont éternels, les étants concrets qui les incarnent ne le sont pas. Le déplacement permanent laisse donc un moment de liberté avant qu'un nouveau « lieu » soit récupéré par le pouvoir.

Le pluralisme barthésien, nous l'avons vu, se pense à travers une multiplicité de plus en plus délicate de la temporalité textuelle. À cela s'ajoute le « déchirement » de plus en plus radical du sujet qui écrit (ou qui lit). L'ébranlement de l'immuabilité réclame alors de penser les rencontres des diverses durées temporelles dans le croisement du sujet et du texte. Une nouvelle subjectivité et une nouvelle écriture deviennent ainsi possibles à partir d'une nouvelle théorie de l'histoire ; car il faut être pervers et assumer, malgré la loi, que « tout est histoire ».

[607] Nous reviendrons plus tard sur la question de la « perversion » chez Barthes et la définition qu'il en donne.

Troisième Partie : L’histoire occupée

> Au fond, l'histoire, je la sens toujours comme une sorte de bastion qu'il faut prendre : ce n'est pas du tout pour le mettre à sec comme on a pu le reprocher grossièrement au structuralisme, mais pour faire tomber les murailles, c'est-à-dire pour casser le discours historique et le transformer en un *autre* discours, dont l'histoire ne serait pas absente, mais qui ne serait plus du discours historique[608].

Introduction : La fin de la modernité

Le passage, souvent cité et commenté de la « Délibération » de Barthes, évoque rapidement et intensément de véritables problèmes. On connaît l'histoire. Nous sommes en 1977, pendant les vacances d'été à Urt, Barthes décide de prendre le vélo pour aller à la boulangerie ; ce qu'il n'a pas fait depuis qu'il était « gosse ». En rentrant il tombe. « Or, par instinct, je me laisse aller à tomber *excessivement*, les deux jambes en l'air ; dans la posture la plus ridicule qui soit. Et je comprends alors que c'est ce ridicule qui me sauve (d'un trop grand mal) : j'ai accompagné la chute, et par là je me suis donné en spectacle, je me suis rendu ridicule ; mais, par là aussi, j'en ai amoindri l'effet. Tout d'un coup, il m'est devenu indifférent de ne pas être moderne[609] ».

Les questions les plus classiques de la philosophie et la psychanalyse sont présentes : la représentation du monde, la représentation de soi, le corps, l'imago, le sujet. Questions qu'il faut, avant tout, aborder avec Descartes. Nous sommes de nouveau face à la peur, dans toute son ampleur philosophique. Au colloque Cerisy dont il est le « prétexte », Barthes propose « une parodie du Cogito » : « j'ai peur, donc je vis[610] ». Dans la scène de « Délibération », la peur est présente, Descartes aussi, mais implicitement. Pour lire la narration barthésienne à travers Descartes, il faut d'abord se référer au fameux récit des trois songes du philosophe.

[608] « Entretien » (1971), *OCIII*, p. 1015
[609] « Délibération », *OCV*, p. 676.
[610] « L'Image », *OCV*, p. 512.

L'histoire rapportée dans le premier chapitre du livre II de la *Vie de Monsieur Descartes,* d'Adrien Baillait, permet de comprendre certains aspects de la scène racontée par Barthes. En hiver 1619, Descartes s'est écarté du monde, retiré dans un lieu peu fréquenté en Bavière, il essaye de fonder sa science. Il se propose, comme on le sait, de douter de toutes ses certitudes, puis d'établir le fondement d'une science universelle. La nuit du 10 novembre, après une journée enthousiasmante durant laquelle il avait trouvé « les fondements de la science admirable », Descartes eut « trois songes consécutifs, qu'il s'imagina ne pouvoir être venus que d'en-haut ». Ce n'est pas tant le contenu des songes de Descartes qui nous intéresse en l'occurrence, mais le fait qu'il ait fourni un récit originel, qui sert de point de rupture. Dans les deux cas, un petit événement produit un changement radical dans le rapport du sujet au monde. Les rêves de Descartes ont une importance fondamentale pour deux raisons : d'un côté, ils décident selon son biographe de sa vocation philosophique et scientifique, et de l'autre, c'est à l'argument du rêve que Descartes a recours, dans les *Méditations métaphysiques,* pour réfuter la connaissance sensible. La démarche de Barthes se situe à l'opposé de celle de Descartes : d'abord il ne s'agit pas d'un rêve mais d'une scène réelle de sa vie quotidienne, ensuite la scène n'a pas lieu dans sa jeunesse pour « décider de sa vocation » mais au contraire vers la fin de sa vie et pour le rendre indifférent à une valeur qu'il défendait, enfin, contrairement à Descartes qui interprète explicitement ses songes, Barthes n'explique point la voie qui le mène de la chute du vélo à son indifférence à être moderne. La scène, réelle mais aussi allégorique, sert de fondement au nouveau « sujet » d'une nouvelle science, car la « *mathesis singularis* » n'est pas simplement un renversement de la « *mathesis universalis* », elle en reprend également la démarche essentielle, à savoir la nécessité de fonder le savoir nouveau sur un nouveau sujet.

La modernité, en l'occurrence, peut être entendue dans deux sens : philosophiquement, elle désigne tout le courant de la pensée et de la science qui découlent du *cogito* ; et, au sens courant, elle fait allusion, *grosso modo,* à l'avant-garde. La modernité, pour Barthes, désigne la période dans laquelle il vit ; il est donc normal que le terme renvoie pour chacun de ces plans à une temporalité différente. Dans le récit raconté par Barthes, le songe cartésien va de pair avec une parodie du « stade du miroir ». Le « vieux monsieur » se livrant à une activité d'enfant, retrouve son « unité corporelle » par l'identification « à sa propre image ». Il n'y a toutefois pas de miroir, mais une autoreprésentation psychique de l'image qu'il donne aux autres. Barthes s'imagine vu par les spectateurs. Cette image redoublée a elle aussi une double valeur : elle superpose la peur corporelle (du mal qu'on peut avoir en tombant de vélo) à la peur « imaginaire » d'un spectacle ridicule donné aux passants. Dans les cas de Barthes et de

Descartes, la « représentation » joue un rôle : dans celui de la philosophie moderne, du *cogito*, la représentation est le moyen de mettre le monde à distance, pour le connaître et pour se protéger. *L'Encyclopædia Universalis* reconnaît deux types de présences qui se superposent dans la représentation : « d'une part, la présence effective directe d'une personne, d'un objet, d'une action ; d'autre part, la présence indirecte, médiatisée par la première, d'une réalité qui n'appartient pas au champ de l'appréhension directe ». Dans le cas de Barthes, les deux présences cohabitent dans le même corps : il est à la fois représentant et représenté. « La première disparaît en quelque sorte sous la seconde : elle ne s'exerce plus pour elle-même mais seulement de façon instrumentale, elle prête son efficacité à l'autre présence, elle permet ainsi à la réalité représentée d'entrer dans la sphère de l'appréhension sans cesser pour autant de demeurer, comme telle, dans la distance qui la retient en dehors de cette sphère[611] ». En permettant d'appréhender le monde, tout en le mettant à distance, la représentation neutralise le sujet et fonde par ce geste la science moderne.

Selon Foucault, « on est entré dans l'âge moderne (je veux dire, l'histoire de la vérité est entrée dans sa période moderne) le jour où on a admis que ce qui donne accès à la vérité, les conditions selon lesquelles le sujet peut avoir accès à la vérité, c'est la connaissance et la connaissance seulement[612] ». Foucault nomme ce passage le « moment cartésien ». La modification du statut du sujet qui résulte de ce moment est bien connue : « sans qu'on lui demande rien d'autre, sans que son être de sujet ait à être modifié ou altéré pour autant, le philosophe (ou le savant, ou simplement celui qui cherche la vérité) est capable de reconnaître, en lui-même et par ses seuls actes de connaissance, la vérité et peut avoir accès à elle[613] ». Il ne s'agit pas seulement de la fameuse exclusion du sensible du champ de connaissance, mais aussi de l'unification du sujet. Le sujet moderne est identique à lui-même et aux autres. Certes, il y a une modification naturelle : l'enfance, la jeunesse, la maturité, etc ; mais contrairement à l'homme classique, le sujet moderne n'a pas besoin d'un long travail préparatoire pour être digne de « recevoir » la vérité. C'est la méthode qui garantit l'accès à la vérité.

Dans un livre qui se donne pour objet d'analyser la représentation et la mimésis dans l'art contemporain, Catherine Perret affirme que : « la violence dans la coupure épistémologique opérée par Descartes, et dans la théorie de la représentation qui en est le corollaire, ne tient pas à ce qu'elle nous priverait du sensible. Car seules les philosophies qui nous en privent, nous le

[611] *Encyclopædia Universalis*, article « Représentation », p. 823.
[612] Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, EHESS/Gallimard/Seuil, 2001, p. 19.
[613] *Ibidem.*

réservent : comme sensible, précisément[614] ». Cette position sur le sensible est discutable, car elle postule d'emblée l'impossibilité de penser le sujet de la *mathesis* sans exclure le sensible. C'est-à-dire qu'elle pose comme évident le postulat de la philosophie des sciences modernes concernant le sujet. Cette posture conduit également l'auteure à affirmer que la parole philosophique altère nécessairement l'essence du sensible. Autrement-dit, pour que le sensible reste sensible il faut en faire abstraction au niveau du sujet de la *mathesis*, et le censurer au niveau de la parole. Le sujet moderne réapparaît comme s'il n'avait jamais été mis en question. Cependant, la suite de l'analyse de Catherine Perret nous aide à nous rapprocher de Barthes : « Cette violence tient à ce qu'elle prive le sujet de son image, ce sujet qui ne saurait être exclusivement " le " sujet de la mathesis : ce sujet aveugle, par exemple, qui marche dans le noir, parce qu'elle le rend irreprésentable autrement que comme cadavre[615] ». Le sujet moderne est un sujet sans image, ou plus précisément, un sujet conçu et conceptualisé comme privé d'image ; il n'est pas pour autant à l'abri de l'image : on retrouve ici les deux ordres de représentation qui se croisent dans le récit de Barthes. Et Catherine Perret poursuit : « cette coupure cartésienne occulte ce que " fait " celui qui se contemple dans le miroir : sans s'y voir naturellement, car il ne saurait se voir, mais sans pour autant se détourner avec horreur de ce qu'il ne peut voir, ni se raccrocher, comme Descartes, à cette espèce d'exorcisme qu'est le " cogito". Elle empêche de se demander pourquoi le sujet humain, ainsi immunisé par l'ordre du savoir, s'obstine pourtant à se confronter à l'angoisse de se voir qui ne se voit pas, sans armature réflexive, sans autre appui pour se retenir que le rebord du miroir[616] ».

Deux mots dans l'analyse de Catherine Perret nous aident à déchiffrer le récit de Barthes : « immunisé » et « angoisse ». Le *cogito* protège dans deux sens : en mettant le monde à distance et en éliminant l'image du sujet. Le savoir intervient non seulement entre le sujet et le monde mais aussi entre le sujet et lui-même. Mais l'image s'impose, d'où le malheur de Barthes. Barthes ne se contente pas d'être à la fois le sujet, celui qui l'expérience physique, et l'image, laissant au spectateur le plaisir de goûter ce moment ridicule : il redouble l'expérience physique par une représentation qui, faisant de son corps l'objet d'une autre représentation, l'objective pour le protéger. Au moment où il touche terre, les deux aspects dont Descartes avait privé le sujet de la *mathesis* se rejoignent : le sensible (il a mal) et l'image (il se sent ridicule). Par ce

[614] Catherine Perret, *Les Porteurs d'ombre,* Belin, 2001, p. 17.
[615] *Ibidem.*
[616] *Ibid*., p. 18.

renversement du stade du miroir à la fin de sa vie, Barthes superpose son corps et l'image de son corps, et fonde le sujet de sa *mathesis* à lui sur cette superposition.

La peur, Barthes l'explique à plusieurs reprises, est à l'origine de ce nouveau sujet, et cela pour deux raisons : d'un côté elle est une expérience essentielle de l'homme, systématiquement « censurée » par la modernité. Et de l'autre, c'est par la peur que le corps et son image se lient[617]. Barthes décrit le sujet de sa *mathesis* par le biais d'une lecture exagérément personnelle de la pensée de Lacan : « ce sujet se développe principalement dans un registre que, depuis Lacan on appelle l'imaginaire – et je me reconnais, moi, comme sujet de l'imaginaire ». Or, il est fort douteux que l'on puisse détacher dans la topique lacanienne, l'imaginaire du symbolique et du réel, et « se reconnaître » comme sujet de l'imaginaire. à quoi s'ajoute que la définition que donne Barthes de « l'imaginaire » diverge radicalement de celle de Lacan : « j'ai un rapport vivant avec la littérature passée, parce que, justement, cette littérature me fournit des images, me fournit un bon rapport à l'image. Par exemple, le récit, le roman, est une dimension de l'imaginaire qui existait dans la littérature "lisible"[618] ». Il est évident que l'imaginaire lacanien ne se confond pas avec ce que Barthes trouve dans la littérature « lisible ». Mais la suite de l'analyse barthésienne est encore plus curieuse : « en reconnaissant mon attachement à cette littérature, je revendique en faveur du sujet imaginaire dans la mesure où ce sujet est en quelque sorte déshérité, écrasé par ces deux grandes structures psychiques qui ont principalement retenu l'attention de la modernité, à savoir la névrose et la psychose. Le sujet imaginaire est un parent pauvre de ces structures-là parce qu'il n'est jamais ni tout à fait psychotique, ni tout à fait névrosé[619] ».

La théorie lacanienne n'autorise aucunement l'opposition créée par Barthes entre l'imaginaire d'un côté et la névrose et la psychose de l'autre, comme si l'imaginaire était une catégorie psychique du même ordre que ces dernières. Néanmoins, on sait que Barthes emploie souvent, voire toujours, les concepts psychanalytiques dans un sens métaphorique et très personnel. L'usage qu'il fait de cette science et de son appareil est plus libre encore que ses

[617] Il faut citer intégralement ce passage dont nous avons isolé une phrase plus haut : « À l'origine de tout, la Peur. (De quoi ? Des coups, des humiliations ?) Parodie du *Cogito,* comme instant fictif où, tout ayant été rasé, cette *tabula rasa* va être réoccupée : " J'ai peur, donc je vis." Une remarque : selon les mœurs d'aujourd'hui (il faudrait une éthologie des intellectuels), on ne parle jamais de la peur : elle est forclose du discours, et même de l'écriture (pourrait-il y avoir une écriture de la peur ?). Placée à l'origine, elle a une valeur de *méthode* ; d'elle, part un chemin initiatique ». (« L'Image », *OCV*, p. 512)
[618] « Entretien », *OCV*, p. 399-400.
[619] *Ibidem.*

emprunts aux autres sciences humaines. Il faut alors se demander ce que Barthes voit dans ce « sujet imaginaire ».

L'idée de commencer une « nouvelle vie » est une autre obsession de Barthes propre à cette époque – celle qui décide du titre du célèbre roman qu'il n'a jamais écrit. Il en parle dans sa leçon inaugurale, dans la conférence sur Proust au Collège de France et ainsi que dans les premières séances de son cours « La Préparation du roman ». Il évoque Michelet, Dante et Proust, rappelle systématiquement qu'il entre dans cette nouvelle vie à un âge bien plus avancé qu'eux, et insiste sur le fait que l'on n'a pas le droit de se comparer à un grand écrivain tel que Dante ou Proust mais que l'on peut s'identifier à lui. Or, selon Lacan, au stade du miroir, qui est bien lié à l'imaginaire, l'enfant, « encore dans un état d'impuissance et d'incoordination motrice, anticipe imaginairement l'appréhension et la maîtrise de son unité corporelle. Cette unification imaginaire s'opère par identification à l'image du semblable comme totale[620] ». Le sujet de l'imaginaire, comme l'enfant devant le miroir dans les bras de sa mère, est donc celui qui s'identifie à l'autre. Comme l'enfant, Barthes n'imite pas réellement l'autre : il fait « comme si » il voulait écrire un roman.

Il faut une crise de l'écriture pour sentir la nécessité d'une *vita nuova,* car « pour celui qui écrit, qui a choisi d'écrire, il ne peut y avoir de " vie nouvelle ", me semble-t-il, que la découverte d'une nouvelle pratique d'écriture. Changer de doctrine, de théorie, de philosophie, de méthode, de croyance, bien que cela paraisse spectaculaire, est en fait très banal : on le fait comme on respire ; on investit, on désinvestit, on réinvestit[621] ».

Le sujet imaginaire de la *mathesis singularis* n'est pas sans rappeler « l'homme total » de Marcel Mauss : il veut dépasser lui aussi les cloisonnements imposés au sujet par la modernité, il veut se libérer de « l'homme partagé en facultés ». Mais cette « totalité » subjective est cherchée non seulement au niveau du corps, mais surtout au niveau de l'écriture. C'est dans l'écriture que le cloisonnement s'impose le plus violemment à l'homme moderne, c'est dans l'écriture également qu'il doit être dépassé. Aussi cette totalité est-elle postulée au-delà du sujet, dans les extensions de son corps dans l'image et dans le langage.

À la fin de sa leçon inaugurale, Barthes propose de toujours poser à l'origine de son enseignement un « fantasme ». En faisant du fantasme l'énergie motrice d'un travail de recherche, il tente en effet d'intégrer le « sujet de l'imaginaire » au discours du savoir. Et pour

[620] Jean Laplanche et J.-B Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse,* PUF, 1967, p. 452.
[621] « L'intervalle », *OCV*, p. 467. C'est dans « Longtemps je me suis couché… »

ce faire, il s'appuie sur la discipline historique : « comment oser parler, dans le cadre d'une institution, si libre soit-elle, d'un enseignement fantasmatique ? Cependant, si l'on considère un instant la plus sûre des sciences humaines, à savoir l'Histoire, comment ne pas reconnaître qu'elle a un rapport continu avec le fantasme ? ». Barthes s'appuie encore une fois sur Michelet, ou plus précisément sur sa lecture de Michelet, pour expliquer sa vision de l'histoire : « C'est ce que Michelet avait compris : l'Histoire c'est en fin de compte l'histoire du lieu fantasmatique par excellence, à savoir le corps humain ; c'est en partant de ce fantasme lié chez lui à la résurrection lyrique des corps passés, que Michelet a pu faire de l'Histoire une immense anthropologie[622] ». Non seulement partir d'un fantasme n'a pas discrédité la scientificité de Michelet (quoi que cet avis ne soit pas partagé par la majorité des historiens), mais de surcroît, ce geste lui a permis de dépasser les limites de sa propre discipline et d'atteindre une « anthropologie ».

Parmi les trois auteurs auxquels Barthes « s'identifie », Proust et Michelet lui servent de modèle pour transgresser la frontière nette entre le savoir et la littérature : chez Proust, Barthes trouve un roman-essai, et chez Michelet une histoire lyrique. C'est ainsi non seulement le sensible, mais plus encore la sensibilité qu'il s'agit de faire entrer dans l'ordre du savoir. Parlant de sa lecture de *Guerre et Paix* et *La Recherche*, Barthes essaie de théoriser des « moments de vérité » en littérature : « Le " moment de vérité " n'a rien à voir avec le " réalisme " (il est d'ailleurs absent de toutes les théories du roman). Le " moment de vérité ", à supposer qu'on accepte d'en faire une notion analytique, impliquerait une reconnaissance du *pathos*, au sens simple, non péjoratif, du terme, et la science littéraire, chose bizarre, reconnaît mal le *pathos* comme force de lecture[623] ».

La coïncidence du pathos et de la vérité constitue un pas de plus vers la construction de ce « sujet total » à travers l'écriture. Au nom de la vérité, la modernité avait relégué le pathos dans une sphère non contiguë au savoir. C'est au nom même de la vérité que Barthes veut le récupérer : « Je lis un peu partout que c'est une sensibilité très " moderne " que de " cacher sa tendresse " (sous des jeux d'écriture) ; mais pourquoi ? Serait-elle plus " vraie ", aurait-elle plus de valeur parce qu'on se guinde à la cacher ? Toute une morale aujourd'hui, méprise et condamne l'expression du *pathos* (au sens simple que j'ai dit), soit au profit du rationnel politique, soit à celui du pulsionnel, du sexuel[624] ».

[622] *Leçon, OCV*, p. 445.
[623] « Longtemps, je me suis couché de bonne heure », *OCV*, p. 468.
[624] *Ibid*., p. 469.

Cette forme recherchée mais non trouvée, est à imaginer. Cette écriture qui permettrait une production sérieuse du savoir sans censurer la sensibilité, la peur ni le pathos, n'est toujours pas admise. Ce sujet total écrivant dans la conscience permanente de l'impact de l'image qu'il se fait de l'image que les autres ont de lui, n'est pas encore accepté. Nous ne pouvons qu'esquisser un préambule de la *mathesis singularis*, essayer de clarifier le lien qu'elle doit entretenir avec l'histoire, comprendre la conception de l'écriture et de la transmission du savoir qui la caractérisent. Or, si toutes ces positions concernant le savoir, l'écriture, et le partage des facultés, tiennent à l'indifférence quant à la modernité, celle-ci ne doit pas être comprise sur le plan philosophique uniquement.

Parallèlement, se sentir indifférent à la modernité, refuser d'un coup de la considérer comme une valeur en soi, peut avoir aussi une explication politique. Le 8 avril 1974, Valéry Giscard d'Estaing déclare sa candidature à la présidence de la république. Quelques jours plus tard, publiant une lettre dans *Le Monde,* le candidat précise que selon lui « à l'heure actuelle » « les Français veulent deux choses : la continuité et la nouveauté ». La continuité signifie la suite de la politique menée par les dirigeants de la V^e^ République, permettant à la France de se redresser et de se stabiliser. Et la nouveauté renvoie à la volonté de construire « un pays ouvert, plus détendu, qui soit un modèle de démocratie, de liberté, de justice, un pays en quelque sorte rajeuni qui oublie la morosité, qui ait confiance en lui-même et qui soit prêt à découvrir son propre bonheur[625] ». « Nouveauté » et « modernité » deviennent les mots d'ordre de Giscard d'Estaing. L'expression « homme du passé » dont Giscard d'Estaing accable son adversaire pendant le débat de l'entre-deux tours le montre clairement ; Mitterrand a eu besoin de sept ans pour pouvoir enfin répliquer.

La distinction classique et bienheureuse entre gauche progressiste et droite réactionnaire se trouve discréditée. La droite gaulliste est la dernière à incarner encore la tradition. Avec l'élection de Giscard d'Estaing, nous avons affaire à une nouvelle droite, celle qui a récupéré les idées de modernité, de progrès et d'innovation comme des valeurs positives. « Soyons modernes » n'est plus une revendication mais une mythologie. Que faire alors lorsque l'on est un intellectuel de gauche ?

Comme toujours, Barthes s'appuie sur une analyse historique pour décider de sa tactique. Si l'on accepte que chaque catégorie, en l'occurrence celles de Gauche et de Droite, est

[625] Valery Giscard d'Estaing, « Déclaration de candidature », *Le Monde,* 13 avril 1974, repris in *La France du XX^e^ siècle, documents d'histoire,* présentés par Olivier Wieviorka et Christophe Prochasson, Seuil, 2004, p. 581.

constituée d'éléments qui changent selon des rythmes temporels différents, pour agir dans le champ politique il faut savoir observer la mutation de ces éléments et leur récupération par le discours du pouvoir. Dès le moment où la modernité devient une valeur du discours de pouvoir, continuer de s'en réclamer équivaudra à participer à la construction du mythe. Or, on ne peut pas devenir réactionnaire sous prétexte que la droite se prétend « progressiste ». Il faut donc démystifier la modernité, y devenir « indifférent ». Encore une fois, la pensée politique de Barthes est en totale cohérence avec sa position « scientifique »[626].

[626] On sait que Barthes avait accepté une invitation à déjeuner de Giscard d'Estaing, geste qui lui a valu beaucoup de critiques. Ceci ne signifiait pas, bien évidemment qu'il approuvait la politique du président. Barthes lui-même en témoigne : « Il y a, même à gauche, des gens qui remplacent l'analyse difficile par l'indignation facile ; c'était *shocking,* incorrect ; ça ne se fait pas de toucher son ennemi, de manger avec lui ». « À quoi sert un intellectuel », *OCV*, p. 374. Dans le même entretien, précisant les changements du paysage politique français à cette époque, Barthes explique qu'il ne voit plus « la pierre de touche » de ce qui fait la gauche.

Chapitre 1. Mathesis singularis

La rupture avec la modernité conduit à la mise en question générale et radicale de la tradition philosophique et scientifique occidentale. La « science du particulier » est un aspect fondamental de cette mise en crise. Nous retrouvons ici le grand débat avec Lanson, les mêmes problèmes posés au début du siècle concernant le savoir de la littérature et la littérature comme objet du savoir. La « science du particulier », son statut l'oblige, ne peut se chercher que du côté de la littérature. L'importance de la littérature résidait dans sa capacité à corriger par sa « subtilité » la « grossièreté » de la science. Cependant, ce rôle ne saurait être restreint au seul champ littéraire. Si le savoir de la littérature a été mis en cause, par Lanson et ceux qui l'ont suivi, précisément, il faut donc repenser le statut de la littérature comme productrice du savoir ; il faut transgresser le partage disciplinaire pour pouvoir fonder, non pas une science de la littérature, mais une science dans la littérature.

L'idée de la *Mathesis singularis* de Barthes n'est pas passée inaperçue, bien qu'il n'ait employé l'expression qu'une seule fois, dans son dernier livre, *La Chambre claire.* Italo Calvino, par exemple, le souligne, dans le court article nécrologique qu'il consacre à son ami disparu : « Cette science de ce qu'il y a d'unicité en objet, que Roland Barthes a toujours approchée en usant à la fois des instruments de la généralisation scientifique et d'une sensibilité poétique tournée vers la définition du singulier et de l'irrépétable (cette gnoséologie esthétique, cet eudémonisme de l'entendement) c'est bien le plus important de ce qu'il a pu non pas nous enseigner – car cela ne peut s'enseigner ni s'apprendre – mais nous montrer possible ou, du moins, nous démontrer qu'il est possible de le chercher[627]». Une « gnoséologie esthétique ou eudémonisme de l'entendement » : Calvino a parfaitement résumé l'idée maîtresse de la *Mathesis singularis*.

Concernant cet aspect esthétique, il faut voir que l'érotique du texte intervient comme instance fondatrice de la science du particulier. On pourra l'expliquer de la manière suivante : chaque objet investi par la société, devenu « chose » pour la sphère sociale – que ce soit « le temps qu'il fait », un arbre, un texte, un être humain ou une voiture – existe dans cette sphère selon trois aspects – on peut dire trois « valeurs » – distincts mais liés : d'abord la « valeur

[627] Italo Calvino, « En mémoire de Roland Barthes », repris in *La Machine littérature,* Seuil 1984, p.247.

d'usage » que nous pouvons emprunter au vocabulaire marxien pour désigner le fonctionnement « normal » de la chose dans la société. C'est sa réalité objective, indépendante du regard du sujet qui le contemple ou le consomme, son aspect, pour ainsi dire, tautologique primaire : une chaussure est une chaussure, un homme est un homme, *etc*. La deuxième valeur, la valeur symbolique ou signifiante, est celle que la sémiologie barthésienne a essayé de démontrer et d'analyser pendant sa période moderniste. N'importe quel objet signifie dès qu'il entre dans la sphère sociale. Mais la signification reste obligatoirement de l'ordre du général, elle ne renseigne sur aucune particularité de l'objet en tant qu'il signifie ; celui-ci sera seulement distingué d'une partie de ses semblables pour être intégré à un autre réseau général. En effet, si une voiture de luxe se distingue des voitures d'autres catégories par sa signification, elle entre parallèlement dans le réseau des signes de richesse. La troisième valeur, cherchée par Barthes pendant les dernières années, ajoutant une dimension particulière à l'objet, est la valeur érotique. L'érotique est le devenir-particulier de l'objet par l'investissement du désir. L'érotique se base sur la dimension esthétique au sens très large – l'être-désirable de l'objet –, mais il est le lieu par excellence d'une rencontre unique et donc inexplicable. La figure « Adorable » des *Fragments d'un discours amoureux* met parfaitement en scène cette dynamique : « Cependant, plus j'éprouve la spécialité de mon désir, moins je peux la nommer ; à la précision de la cible correspond un tremblement de l'énoncé[628] ». La science du particulier alors peut se définir comme une sémiologie tenant compte de l'érotique ; une sémiologie qui, au-delà du « symbolique » veut rendre compte du « réel ». Pour cette même raison, dans la *mathesis singularis*, le sujet, l'objet et l'expression de la science ont le même degré importance.

Une thèse de doctorat a été consacrée à cette science rêvée de Barthes, et soutenue à la Sorbonne en 2007 ; passionnante, la thèse de Sachi Nantois-Koboyashi lie la *Mathesis singularis* à une théorie de la lecture chez Barthes et la lit principalement comme la réintégration de la subjectivité dans le domaine de la critique littéraire. Néanmoins, le concept mérite d'être encore développé, dans un champ plus large, et à partir des interrogations épistémologiques ; car une science, même utopique, doit se positionner par rapport aux autres discours scientifiques qui l'entourent. Aussi pouvons-nous exprimer une réserve importante qui distingue notre compréhension de la *Mathesis singularis* de celle de l'auteure de cette thèse. À la fin de celle-ci, Sachi Nantois-Koboyashi affirme que la *mathesis singularis*, « comme science de la singularité dont Barthes s'est réclamé dans son dernier livre, prend le sentiment subjectif

[628] *FDA*, *OCV*, p. 49.

comme point de départ pour atteindre le général et l'universel[629] ». Or, une telle interprétation pose deux problèmes : d'abord fonder la généralité sur le sentiment subjectif implique une idée « atomiste » de l'homme que, comme nous l'avons vu, Barthes refuse. Il y a, bien entendu, une recherche des généralités subjectives chez Barthes, notamment dans le *Plaisir du texte* et les *Fragments d'un discours amoureux*. Néanmoins, le but d'une telle recherche n'est pas d'universaliser le subjectif mais de démontrer la part de grégarité qui se cache derrière notre soi-disant authenticité de sentiments. Tout comme l'individualité, le savoir du particulier est à construire, et pour ce faire il faut être à même de démasquer la généralité là où on ne l'attend pas. Deuxièmement, une « science » qui part du subjectif pour atteindre le général et l'universel n'a rien de révolutionnaire. C'est le plus haut lieu de la *doxa*, une erreur méthodique que, comme l'auteur montre par ailleurs très bien, Picard pensait avoir constaté dans *Sur Racine.* L'audace de penser la *mathesis singularis* c'est précisément de chercher ce lieu inatteignable et fuyant qu'est une particularité qui ne tende pas, aussitôt qu'on l'a perçue, vers le général et l'universel.

Nous retrouvons ainsi notre vieux Lanson qui revient, par un tour de spirale, en un autre endroit. La littérature sait-elle quelque chose ? La réponse de Lanson était négative : elle est objet d'une nouvelle science, mais elle ne peut prétendre elle-même à la scientificité. Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, Barthes revient sur cette question en distinguant trois forces de la littérature : *Mathesis, mimésis, sémiosis.* Le savoir est donc considéré comme une force de la littérature, à côté de la représentation et la signification : « la littérature ne dit pas qu'elle sait quelque chose, mais qu'elle sait *de* quelque chose ; ou mieux qu'elle en sait quelque chose – qu'elle en sait long sur les hommes[630] ».

Certes, la littérature reprend et s'approprie le savoir produit par toutes les sciences en donnant à celui-ci un « statut indirect », qui ne le « fixe » ni ne le « fétichise ». Mais son rapport au savoir ne se limite pas à cette récupération ; elle intervient aussi directement sur lui : « parce qu'elle met en scène le langage, au lieu, simplement, de l'utiliser, elle engrène le savoir dans le rouage de la réflexivité infinie : à travers l'écriture, le savoir réfléchit sans cesse sur le savoir, selon un discours qui n'est plus épistémologique, mais dramatique[631] ».

[629] Sachi Nantois-Koboyashi, *« Mathesis singularis » : lecture et subjectivité dans l'œuvre de Barthes*, Thèse de doctorat, sous la direction d'Antoine Compagnon, Université Paris-Sorbonne Paris 4, soutenue en 2006, p. 254
[630] *Leçon,* OCV, p. 434.
[631] *Ibidem.*

Il ne faut cependant pas confondre le savoir de la littérature avec la *Mathesis singularis*. D'abord la prétention à la particularité dans le discours littéraire ne va pas de soi. Nous l'avons vu avec Carlo Ginzburg, la distinction aristotélicienne entre l'histoire, comme discours du particulier, et la littérature, comme plus proche du général donc du scientifique, continue de poser problème, aujourd'hui encore. Mais si pendant longtemps ce sont plutôt les historiens qui essayèrent d'échapper à cette condamnation à la non-scientificité, en démontrant d'une manière ou d'une autre leur rapport à la science, avec Barthes le problème se renverse : c'est maintenant la littérature qui doit trouver un moyen de devenir un discours du particulier. Les mêmes questions persistent, celles du sujet qui parle dans le texte, de la catégorisation du monde par la langue, de la grégarité du signe.

1. 1. La construction de soi, l'ego-histoire

La tentative fut un échec ; l'idée en revanche reste audacieuse. Le livre conçu et publié par Pierre Nora, *Essais d'ego-histoire,* paraît sept ans après la mort de Barthes. Il nous permet cependant d'aborder la question, fondamentale pour Barthes, du sujet écrivant, notamment dans des textes non-littéraires. Pour Nora le but du rassemblement de ces textes est de « contribuer à l'élaboration d'un genre : l'ego-histoire. Un genre nouveau pour un nouvel âge de la conscience historique[632] ».

Selon Nora, la nécessité de la « naissance » de ce genre s'explique d'une part par « l'ébranlement des repères classiques de l'objectivité historique », et de l'autre par « l'investissement du présent par le regard historien ». Nora rappelle le problème du savant s'effaçant par tradition scientifique devant le texte, et cachant sa personnalité au nom de l'objectivité. Or, les « acquis de l'historiographie » ont démontré l'artificialité et l'insuffisance de cette objectivité. C'est ce qui explique que Nora puisse envisager un genre qui croise l'histoire du temps présent et la subjectivité affichée de l'historien, un genre où l'historien écrit sa propre histoire et se fait historien de lui-même.

[632] Pierre Nora, « Présentation », in *Essais d'ego-histoire,* Gallimard, 1987, p. 5.

L'idée est prodigieuse et la richesse des apports d'un tel travail expérimental ne fait pas de doute. Cependant, et comme le montre Patrick Boucheron[633], aucun des historiens ne respecte l'idée maîtresse de ce genre nouveau : ce que nous trouvons dans les *Essais d'ego-histoire*, ce sont à vrai dire de simples tentatives de ce que l'on peut appeler une autobiographie thématique ; les historiens y écrivent l'histoire de leur carrière. Refermant le recueil, Pierre Nora constate tout de même la singularité de la démarche de Michelle Perrot : « sa manière même d'aborder son ego-histoire la met à part : sans réticence, ni feinte, ni détour, elle joue le jeu, sérieusement, la seule à plonger généreusement dans les souvenirs de l'enfance et de famille pour y trouver sa vérité, qui ne sera celle de personne d'autre[634] ».

Certes, mais cette sincérité ne fait pas pour autant de son récit une vraie « ego-histoire ». Même si ce terme est difficile à définir positivement, on peut logiquement soutenir que la nécessité d'une nouvelle appellation doit se justifier par une particularité réelle du « genre » qu'elle désigne. Si le but est seulement de chercher la vérité profonde et singulière de chacun, on aura du mal à voir en quoi ces essais participent à la création d'un « nouveau genre ». Suffit-il que l'auteur soit historien pour que ses mémoires puissent s'appeler « ego-histoire » ? Et s'il était géographe, pourrait-il faire de l'ego-géographie en racontant ses récits de voyage ?

Il ne suffit pas de proposer à l'historien d'appliquer une méthode historique à l'étude de sa propre vie ; il faut d'abord se demander si, par exemple, l'homme Georges Duby peut devenir un objet de recherche pour l'historien Georges Duby. Comment aurait-il dû traiter cet objet avec sa méthode habituelle ? Prendre un livre de Georges Duby, le poser comme un point de départ de la dissémination d'une mentalité ou une idéologie dans le discours historiographique de son temps, comprendre les idéologies et les mentalités qui sont à l'œuvre implicitement et inconsciemment dans le texte, isoler de subtiles unités signifiantes trahissant les implications idéologiques, démontrer avec finesse et érudition le cadre mental dans lequel le texte étudié s'inscrit et en quoi il lui fait violence et participe à la construction d'un nouvel cadre. Bref, un tel travail ne donnerait comme résultat qu'une parodie d'ego-histoire. Jamais l'homme Georges Duby ne pourra devenir un objet pour l'historien Georges Duby.

---

[633] « Parmi les sept qui s'essayèrent à ce que son inventeur appelait audacieusement " un genre nouveau, pour un nouvel âge de la conscience historique ", aucun ne s'est risqué à livrer autre chose que des souvenirs. Et s'ils ont peut-être cherché à les documenter, c'est-à-dire à rassurer les défaillances de la mémoire individuelle par le recours à la conservation de l'écrit, nul n'a fait de l'enquête dans ses archives personnelles le fil directeur de son récit ». (Patrick Boucheron, « Postface », in Georges Duby, *Mes ego-histoires,* Gallimard, NRF, 2015. p. 123).

[634] Pierre Nora, « Conclusion », in *Essais d'ego-histoire*, *op.cit.* p. 359.

Les questions que soulève cette tentative restent néanmoins décisives. Michelle Perrot et Georges Duby évoquent le problème, pour l'historien, de dire *je*. Michelle Perrot le dit joliment : « Dire "je" m'a toujours été difficile ; en un sens, peut-être ai-je fait de l'histoire pour ne pas parler de moi, voire, pour n'y pas penser[635] ». Le cas de Duby a été étudié en détail par Patrick Boucheron. La conscience d'historien de Georges Duby se sent particulièrement troublée par la fausseté de ce « je » ; il prend beaucoup de précautions : une citation de Claude Simon donnée en exergue de son « essai » pour assumer « l'artificialité » de son récit, les quelques lignes d'une autre version du texte où il parle de lui à la troisième personne qu'il choisit de conserver dans le texte et la première phrase abordant et accentuant précisément cette difficulté : « Longtemps – à vrai dire jusqu'à cet instant où j'entreprends la rédaction définitive –, mon projet fut d'écrire à la troisième personne, dans le dessein de mieux garder mes distances [636]». Patrick Boucheron analyse d'abord l'*incipit* en troisième personne empruntant pour ouvrir le texte une voie rapidement abandonnée : « Serait-ce un récit à la Georges Perec qui commence, invitant son lecteur à prendre le parti des choses menues parfumant le souvenir d'enfance […] ? Mais non, car cette biographie s'interrompt à son tour pour faire place au récit d'un renoncement, qu'introduit l'irruption du *je* dans une réminiscence proustienne[637] ».

Si le clin d'œil à Proust est appuyé par l'adverbe « longtemps » inaugurant la phrase et la narration, la comparaison avec Georges Perec n'est pas non plus dépourvue d'intérêt. Peut-on dire de Perec qu'il est le seul, par ses expérimentations autobiographiques, à avoir imaginé des formes potentiellement utilisables pour une ego-histoire ? Oui et non. Il est vrai que dans *W ou le souvenir d'enfance*, exposant ses souvenirs et les vérifiant ensuite autant que possible à l'aide de documents ou des souvenirs des autres, Perec soulève un problème essentiellement historiographique. Dans son « ego-histoire », Jacques Le Goff s'arrête sur la même question : il affirme d'abord que : « je sais que ma volonté d'objectivité va se heurter aux manipulations plus ou moins inconscientes de ma mémoire et que l'histoire que je vais ordonner plus que raconter […] sera le fruit d'une activité presque involontaire de rationalisation[638] ». Le Goff voit le travail de l'historien comme une construction à partir d'une mémoire. Il rappelle que l'un « des grands acquis de l'histoire qui se renouvelle depuis cinquante ans c'est d'avoir élargi sa documentation à tout ce qui est mémoire. Au document traditionnel, histoire morte, elle a

[635] Michelle Perrot, « L'Air du temps », in *Essais d'ego-histoire, op.cit.* p. 291.
[636] Georges Duby, « Le Plaisir de l'historien », in *Essais d'ego-histoire, op.cit.* p. 109.
[637] Patrick Boucheron, « Postface » in Georges Duby, *op.cit.* p. 120.
[638] Jacques Le Goff, « L'Appétit de l'histoire », in *Essais d'ego-histoire, op.cit.* p. 179.

ajouté le document vivant[639] ». Cependant, cet élargissement de la notion de la documentation n'est pas sans danger, notamment faute d'élaboration d'outils suffisamment fiables : « la critique des documents du vécu laisse encore à désirer. De la mémoire à l'histoire le chemin est délicat, la transmutation parfois erronée ou illusoire ».

Nous retrouvons ici Georges Perec, car la question de la mémoire et du document joue de plusieurs manières dans son œuvre. Il s'agit, presque toujours, de la confrontation entre la mémoire individuelle et la mémoire collective. Il faut ajouter le cas de *Je me souviens,* où la mémoire individuelle est considérée comme une construction singulière à partir des éléments relevant de la mémoire collective. Car aucun des souvenirs n'est dans ce livre véritablement personnel, et chaque lecteur se souvient, ou pas, de quelques-uns des souvenirs rapportés dans le livre. L'individu Georges Perec se décrit alors comme celui qui se souvient de cet ensemble précis d'éléments tirés de la mémoire collective.

D'une certaine manière, ce sentiment, ou plutôt cette conscience d'être envahi par la mémoire collective, au point de se considérer comme construit par elle, est sans doute une particularité propre à la génération de Perec, ce dernier l'ayant vécu de manière particulièrement violente. Ce sentiment peut s'expliquer grâce au début de la narration des souvenirs d'enfance dans *W* : « Je n'ai pas de souvenirs d'enfance. Jusqu'à ma douzième année à peu près, mon histoire tient en quelques lignes : j'ai perdu mon père à quatre ans, ma mère à six ; j'ai passé la guerre dans diverses pensions de Villard-de-Lans. En 1945, la sœur de mon père et son mari m'adoptèrent[640] ». Perec considère cette absence de souvenir et d'histoire comme une protection ; devant sa propre histoire, bien évidemment. Mais sa mémoire individuelle est écrasée par la mémoire collective. En ce qui concerne son enfance, les deux mémoires ne font qu'une ; c'est ce qui explique pour Perec l'absence d'histoire individuelle: « l'on n'avait pas à m'interroger sur cette question. Elle n'était pas inscrite à mon programme. J'en étais dispensé : une autre histoire, la Grande, l'Histoire avec sa grande hache, avait déjà répondu à ma place : la guerre, les camps[641] ».

Nous n'essayons pas en l'occurrence de faire une analyse psychologique de Georges Perec, mais d'expliquer son apport à l'historiographie, à plusieurs niveaux. En effet, penser la confrontation de la mémoire collective et de la mémoire individuelle, essayer de s'appuyer sur une forme nouvelle de documentation faite des données de la mémoire, et s'efforcer de devenir

[639] *Ibidem.*
[640] Georges Perec, *W ou le souvenir d'enfance,* Denoël, 1975, p. 13.
[641] *Ibidem*.

ce que Boucheron appelle un « archiviste de soi », sont autant d'aspects de l'œuvre de Perec qui peuvent être étudiés du point de vue de la théorie de l'histoire. Une grande partie de ce que l'on appelle – dans une geste limitatif, il faut le dire – les « essais » de Perec, est une manière de produire une archive de soi. La réflexion de Perec à cet égard est accompagnée d'une véritable production de documents d'archive. Obsessionnellement attentif aux traces écrites de la vie quotidienne, Perec élabore, dans *Espèces d'espaces,* la base théorique de ce que peut être une « archive de soi ». « Il y a peu d'événements qui ne laissent au moins une trace écrite. Presque tout, à un moment ou à un autre, passe par une feuille de papier, une page de carnet, un feuillet d'agenda ou n'importe quel autre support de fortune (un ticket de métro, une marge de journal, un paquet de cigarettes, le dos d'une enveloppe, etc.) sur lequel vient s'inscrire, à une vitesse variable et selon des techniques différentes selon le lieu, l'heure ou l'humeur, l'un ou l'autre des divers éléments qui composent l'ordinaire de la vie[642] ». Bref, le principe de l'archive de soi, est le même que celui des archives nationales : il s'agit de ramasser et classer les « documents » et les traces conservés, volontairement ou par hasard, des activités de toute une vie. Perec en fournit une longue liste à la suite de la même page.

Mais l'archive de soi, chez Perec, ne se limite pas aux traces écrites des événements de sa vie quotidienne. Aussi produit-il intentionnellement des documents pour cette archive. « Tentative d'inventaire des aliments liquides et solides que j'ai ingurgité au cours de l'année mil neuf cent soixante-quatorze », « Notes concernant les objets qui sont sur ma table de travail », « Still life/ Style leaf », ou *Tentative d'épuisement d'un lieu parisien,* en sont des exemples notables. Séparément, chacun de ces textes se concentre sur un seul aspect du sujet et produit un document sur « soi en tant que quelque chose ». Il y a ainsi le Georges Perec sujet qui observe dans la *Tentative d'épuisement,* le sujet ingurgitant dans la tentative d'inventaire, celui qui ordonne et désordonne les objets sur sa table, ou qui pense à la manière de ranger ses livres, et ainsi de suite. Formant un ensemble, chacun de ces documents produit des traces de différents aspects de la vie de Perec. Toujours est-il que cette vie n'est nullement intime ou sentimentale. Encore une fois, le général et l'individuel se croisent. Il ne s'agit point d'une certaine « profondeur » subjective, ici, le particulier cherche sa particularité dans la rencontre nécessairement unique avec le général.

À travers le classement et la production d'archives, Perec devient historien de lui-même, écrivant son histoire *en même temps qu'elle se passe.* Mais à cette documentation de soi Perec

[642] Georges Perec, *Espèces d'espaces,* Galilée, 1974, p. 24.

ajoute, ou a l'intention d'ajouter dans un livre inachevé, une dimension quasiment inouïe : le temps. Ce livre est resté à l'état de projet[643] et les éditions du Seuil ont finalement renoncé à la publication de ces quelques centaines de pages. Perec en donne l'idée et la « problématique » dans une lettre célèbre à Maurice Nadeau en 1969, reprise de manière posthume dans *Je suis né*. Il s'agit d'une grande autobiographie en quatre livres ; le projet est censé durer douze ans. Douze lieux ont été choisis dont Perec a conservé des souvenirs importants, et pour chacun, deux descriptions par an ont été prévues. : une première fois sur place, Perec décrit le lieu de manière complétement « neutre », une second fois, n'importe où, il le décrit de nouveau, en évoquant des souvenirs qui y sont attachés. Chaque année il retourne sur les mêmes lieux et recommence le processus, et cela pendant douze ans. Chaque description sera enfermée dans une enveloppe cirée et sera mise de côté en attendant la fin du processus. « Je n'ai pas une idée très claire du résultat final, mais je pense qu'on y verra tout à la fois le vieillissement des lieux, le vieillissement de mon écriture, le vieillissement de mes souvenir : temps retrouvé se confond avec le temps perdu ; le temps s'accroche à ce projet, en constitue la structure et la contrainte[644] ». Le temps s'écoule en même temps au niveau de la ville, de la personne et de l'écriture, c'est ce parallélisme qui est particulièrement original, et Perec en est parfaitement conscient :« le livre n'est plus restitution d'un temps passé, mais mesure du temps qui s'écoule ; le temps de l'écriture, qui était jusqu'à présent un temps pour rien, un temps mort, que l'on feignait d'ignorer ou qu'on ne restituait qu'arbitrairement (*L'Emploi du temps*), qui restait toujours à côté du livre (même chez Proust), deviendra ici l'axe essentiel[645] ». En ce qui concerne la documentation de soi, la réflexion de Perec est notable. Le récit de soi, qu'il soit autobiographique ou égo-historique, part toujours d'un présent « intemporel » qu'il oppose au passé. Le roman fait de même. Perec a raison de le mentionner, même chez Proust, il y a un Marcel qui ignore et n'écrit pas, et un autre qui sait et écrit. Même si les deux se confondent parfois, ils restent nettement distincts en ce qui concerne la temporalité : le premier est dans le temps, le second non. Même un livre comme *À la recherche du temps perdu* se donne à nous comme s'il avait été écrit dans un même instant, en bloc. Or, pour devenir archiviste de soi il faut pouvoir se penser dans le temps. Intégrer son vieillissement dans le texte, et l'attacher au vieillissement de la ville ou la société.

[643] Sur la pratique de projet chez Perec voir, Adrien Chassain, « Perec et la rhétorique du projet », in *Relire Perec,* (dir). Christelle Reggiani, Presses universitaires de Rennes, 2016, pp. 27-41. L'auteur explique comment la posture d'écrivain de Perec est dessinée par ces textes « prospectus ».
[644] Georges Perec, *Je suis né,* Seuil, 1990, p. 59-60.
[645] *Ibid*., p. 60.

Mais Perec est aussi celui qui nous montre les limites de l'ego-histoire, les raisons pour lesquelles un Georges Duby ne pouvait devenir l'objet de sa propre ego-histoire. Il faut passer par une fine analyse de l'une des scènes les plus curieuses de *W ou le souvenir d'enfance* par Philippe Lejeune, qui commente la scène du départ à la gare de Lyon en 1942. C'est la dernière fois que Perec voit sa mère ; il se souvient que celle-ci lui a acheté un illustré, sans doute un *Charlot*, sur la couverture duquel on voit un parachutiste. Or, précise Lejeune, il n'existe pas de Charlot parachutiste, on peut effectivement voir Charlot en parachute sur la couverture de *Charlot détective,* publié en 1935 et qui ne sera réédité qu'après la guerre. Aucun autre illustré paru pendant la guerre ne porte l'image d'un parachutiste sur sa couverture. Philippe Lejeune souligne donc la particularité de la scène : Perec, qui s'est donné tant de peine à vérifier d'autres détails de ses souvenirs, n'a fait le moindre effort à propos de celui-ci. Au contraire, « on le voit même mobiliser toute son attention critique sur une partie du souvenir […] comme pour préserver l'autre de tout soupçon. Il démystifie sur un point en affabulant sur un autre. Pourquoi ? Parce qu'il serait intolérable d'accéder concrètement à l'évidence : de ce départ, il ne lui reste pratiquement aucun souvenir[646] ». L'enfant Perec ignore que la séparation avec sa mère est cette fois définitive. Il ne vit pas la scène comme un événement exceptionnel, et n'en garde aucun souvenir. Ce n'est que plus tard, une fois qu'il apprend la mort de sa mère, que Perec a besoin d'avoir un dernier souvenir d'elle.

Il n'est pas exagéré de penser que cette scène pourrait offrir un objet parfait à un historien comme Georges Duby. Un événement, d'une extrême importance, a eu lieu. Et de cet événement peu de traces existent. Il devient cependant, par une construction *a posteriori* et une action fabulatrice, par un travail minutieux des détails, un mythe fondateur pour l'histoire de l'enfance de l'auteur. Un tel objet aurait cependant échappé à Duby, concernant sa propre histoire, de même qu'il a échappé à Perec, pour la simple raison qu'il est impossible de distinguer nettement le « moi » qui a vécu du « je » qui écrit. L'ego-histoire, si elle est possible, ne peut porter que sur les « événements » de la vie.

C'est ici que nous retrouvons l'importance du « je » de l'historien, et la cause des hésitations de Duby. Même en optant pour le « je » – choix que l'on peut regretter – Duby reste déterminé à se « tenir à l'écart » : « je ne raconte pas ma vie ». Mais la distance à laquelle il pense se situe entre l'auteur et le lecteur. L'usage de la troisième personne, en revanche, souligne le décalage entre celui qui écrit et celui qui a vécu. Ce narrateur, prenant l'air d'un

[646] Philippe Lejeune, *La Mémoire et l'oblique. Georges Perec autobiographe*, P.O.L. 1991, p. 83.

narrateur omniscient et hétérodiégétique, accentue à chaque instant et plus encore que la citation de Claude Simon, l'aspect artificiel de « tout récit des événements fait après coup ».

Reste que ce travail, expérimental, ne résout pas le problème, dans le champ historiographique, de l'effacement du savant dans le texte. Même dans un cas comme celui de Jacques Le Goff, où l'auteur essaie intentionnellement d'établir un rapport clair entre son éducation et ses souvenirs d'enfance d'une part, et sa manière de voir et de comprendre l'histoire de l'autre, nous sommes encore très loin de retrouver le « je » qui se cache derrière le « il » de l'historien. Remarquons que ce genre d'auto-analyse nit ce rapport causal supposé entre la formation de l'enfant et le travail de l'historien ne sont vraiment fiables. Nous pouvons supposer que ce genre de *bildunsgroman* s'appuie inconsciemment sur une logique littéraire, et *a fortiori* mythologique, qu'il faut défaire. D'autre part, cette fiction d'un moi, créée ailleurs que dans le vrai travail historiographique, ne peut, dans le meilleur des cas, qu'aider le lecteur d'histoire, comme le lecteur de littérature, à produire une « image » de l'auteur, pour la projeter sur le texte.

1. 1. 1. La méditation foucaldienne

En effet, il est difficile d'imaginer comment réintégrer l'historien dans son texte, comment dépasser cette objectivité artificielle que nous dénonçons depuis quelques décennies sans pouvoir nous en débarrasser, sinon par une extrême violence faite au cloisonnement disciplinaire. Le problème n'est pas uniquement celui de l'histoire, mais de chacune des sciences humaines le partagent. Il y a eu des tentatives expérimentales contre ce lourd héritage de positivisme, en philosophie et théorie littéraire, surtout. On trouve chez Foucault par exemple un effort de réappropriation de la forme médiévale de la « méditation », qui permet d'intégrer le philosophe dans son discours. Lui-même, énonce dans sa réponse à Derrida, « Mon corps, ce papier, ce feu », ce qui fait la particularité de la méditation, dans la tradition philosophique médiévale, dont nous voyons encore une continuation encore chez Descartes. La méditation est une forme dans laquelle la pensée n'est pas livrée, toute construite, au lecteur. Au contraire, l'auteur suit devant le lecteur le fil de sa réflexion, il lui fait part des étapes de la construction de cette pensée, de ses doutes, de ses hypothèses de départ, de ses erreurs. « Dans la méditation, le sujet est sans cesse altéré par son mouvement ; son discours suscite des effets à l'intérieur desquels il est pris ; il l'expose à des risques, le fait passer par des épreuves ou des tentations,

produit en lui des états, et lui confère un statut ou une qualification dont il n'était point détenteur au moment initial[647] ».

Foucault s'approprie cet exercice, dans deux textes principalement: *Ceci n'est pas une pipe* et « Le Corps utopique ». Dans le second, la démarche se laisse voir très rapidement : dès la première page, l'irruption à la fois violente et triste d'un « moi » renvoie clairement à Michel Foucault parmi les « moi » généraux renvoyant à l'être humain : « Mon corps *topie* impitoyable. Et si, par bonheur, je vivais avec lui dans une sorte de familiarité usée, comme avec une ombre, comme avec ces choses de tous les jours que finalement je ne vois plus et que la vie a passées à la grisaille […] ? ». Depuis le début du texte, les termes « moi » ou « mon corps » ont été tout à fait impersonnels, puis d'un coup une phrase intrusive brise ce rythme : « mais tous les matins, même présence, même blessure, sous mes yeux se dessine l'inévitable image qu'impose le miroir : visage maigre, épaules voûtées, regard myope, plus de cheveux, vraiment pas beau[648] ? » Dans « Le Corps utopique », trois « moi » se superposent : le « moi-pensant » qui, se présentant comme le lieu de prolifération de la parole prononcée, « désigne son masque de doigt », pour reprendre une expression cartésienne par ailleurs chère à Roland Barthes. Nous voyons ce moi apparaître aux points cruciaux du texte afin de permettre, contrairement au sujet d'énonciation impersonnel des textes philosophiques, que se développe le processus de la méditation ; c'est-à-dire, l'accentuation du fait que « quelqu'un pense » : « j'avais bien tort, tout à l'heure, de dire que les utopies étaient tournées contre le corps et destinées à l'effacer : elles sont nées du corps lui-même et se sont peut-être ensuite retournées contre lui[649] ». La présence de cette première personne (fictive, faut-il y insister ?), empêche le texte de devenir un simple exercice de dissertation ; posant une thèse, évoquant l'antithèse, pour atteindre la synthèse. Le texte de Foucault n'est pas dialectique, les positions contradictoires ne s'annulent pas : elles cohabitent dans le même espace de pensée, mais à différents niveaux. La proposition « les utopies étaient tournées contre le corps » par exemple, n'est pas annulée par l'énoncé « j'avais bien tort ». Méditer devant le lecteur, au lieu de lui présenter le résultat final d'un travail, relativise la « vérité » du texte, et ne l'expose pas comme « la vérité ». Le « je » de la méditation laisse être et se développer la contradiction dans le texte ; car, si le discours philosophique rejette la contradiction, l'homme est toujours contradictoire.

[647] Michel Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », repris in *Dits et Écrits,* Tome I, *op.cit.* p. 1125.
[648] Michel Foucault, « Le Corps utopique », Lignes, 2009, p. 9-10.
[649] *Ibid*., p. 14.

Le « moi universel » permet au lecteur s'identifier au sujet de l'énonciation. Il autorise aussi, et par le biais de son « universalité » et de cette identification, la généralisation de l'expérience du « moi-pensant ». Ce « moi-universel » accompagné du « moi-pensant » est présent dès la première ligne : « Ce lieu que Proust, doucement, anxieusement, vient occuper de nouveau à chacun de ses réveils, à ce lieu-là, dès que j'ai les yeux ouverts, je ne peux plus échapper[650] ». Le texte commence avec Proust, non seulement parce que Proust rend compte, mieux que quiconque, de cette condamnation à vivre avec son corps, mais aussi pour rappeler que l'origine proustienne de ce moi particulier est redoublée tout au long du texte par un moi-universel. La force de l'identification du lecteur au moi-général et en conséquence au moi-pensant est accentuée lorsque *tout d'un coup*, à la fin, le « je » laisse sa place au « vous » : « L'amour, lui aussi, comme le miroir et comme la mort, apaise l'utopie de votre corps, il la fait taire, il la calme, il l'enferme comme dans une boîte[651] ».

Le « moi-Michel Foucault » surgit au milieu comme un trouble-fête, pour ne pas laisser l'identification idyllique de l'auteur et du lecteur s'accomplir, pour rappeler que derrière ce « moi-universel » il y a un Michel Foucault, chauve, aux épaules voûtées et les yeux myopes, et qui parle. Figure absente de la méditation classique, ce moi-particulier empêche le texte de basculer complètement dans le général, rappelle la fictionnalité des deux autres « moi » ; bref, il n'a qu'une seule fonction : déranger.

Dans *Ceci n'est pas une pipe,* la démarche est toute autre, l'aspect fictionnel est plus accentué, ce qui lui permet d'avoir d'autres fonctions. Foucault crée un narrateur, un « je » fictif qui prend la parole dès la première phrase : « Première version, celle de 1926, je crois ». Comment comprendre le fait que Michelet Foucault ne s'est pas donné le mal de vérifier la date du tableau sur lequel il écrit, et a préféré ajouter, par prudence, un « je crois » ? C'est que dans ce texte, ce n'est pas Michel Foucault qui parle, mais ce narrateur dont il a besoin pour dépasser les limites de ce qu'il est permis à un philosophe de dire sur un tableau. Nous nous éloignons relativement du genre de la méditation pour nous retrouver dans une fiction philosophique, car, même si le narrateur hésite devant les interprétations possibles du tableau, et nous fait part de ses hésitations, le texte n'essaie pas de reconstruire de manière (chronologiquement) ordonnée le périple de sa pensée. Cependant le « je crois » de la première ligne essaie de nous convaincre que nous suivons le narrateur dès l'instant où débute son enquête. Contrairement au « traité » et à « l'essai », dans la méditation, la rédaction ne commence pas à la fin de la réflexion et de

[650] *Ibid.*, p. 9.
[651] *Ibid.*, p. 20.

la recherche, du moins elle feint ne pas le faire. Il ne s'agit pas de montrer au lecteur le résultat d'un travail mené préalablement. Le texte de Foucault est dépaysant, car au lieu d'une analyse ordinaire du « sens » du tableau qu'il étudie, il s'acharne, comme par un *brainstorming*, à parcourir toutes les voies possibles de l'analyse du tableau, à se heurter à l'obstacle, à faire marche arrière pour reprendre une autre voie. Foucault conserve ainsi certains des traits essentiels du genre « méditation », par exemple le fait de revenir sur ses pas et de corriger une affirmation fausse ou erronée : « Mais, j'ai négligé, je le crains, ce qui est peut-être essentiel à la *Pipe* de Magritte. […] j'ai fait comme s'il y avait deux positions simultanées et bien séparées l'une de l'autre, à l'intérieur du même espace[652] ».

Or ici, la fonction fictionnelle du narrateur, est de permettre au philosophe d'inventer autour du tableau des récits auxquels rien ne l'autorise. Il pose le tableau dans le temps, imagine un avant et un après pour la scène qu'offre à voir ce dernier. Une scène dans une école par exemple, où « peut-être, un coup de chiffon va-t-il effacer bientôt le dessin et le texte ; peut-être aussi n'effacera-t-il que l'un ou l'autre pour corriger "l'erreur"[653] » : la phrase et écrire « ceci est une pipe », ou le dessin et dessiner quelque chose qui ne sera effectivement pas une pipe. Foucault imagine même le maître d'école et son dialogue avec ses élèves. Cette surproduction d'imagination est perturbante, car, nous savons bien qu'un philosophe analysant une œuvre d'art est censé parler de ce qu'il y a, et non pas imaginer ce qu'il pourrait y avoir. La plus curieuse histoire que le narrateur nous raconte décrit un calligramme qui était là avant la scène que nous voyons et dont l'énoncé « ceci n'est pas une pipe » est une trace. « Cette opération, c'est un calligramme secrètement constitué par Magritte, puis défait avec soin. […] Derrière ce dessin et ces mots, avant qu'une main ait écrit quoi que ce soit, avant qu'aient été formés le dessin du tableau et en lui le dessin de la pipe […], il est nécessaire, je crois, de supposer qu'un calligramme a été formé, puis s'est décomposé[654] ». Le lecteur ne comprend pas pourquoi on lui parle d'un calligramme imaginaire, là où absolument rien n'y renvoie. L'idée nous paraît arbitraire ; d'autant que le narrateur ne se présente pas comme omniscient, ayant une certaine prise sur l'histoire du tableau. Tout ce qu'il nous raconte relève de sa pure imagination. Alors pourquoi évoquer le calligramme ? (Le rattachant à une « tradition millénaire » qui plus est). C'est ici que Foucault pousse la méditation vers la fiction et invente une nouvelle écriture philosophique. Il faut attendre la fin de l'ouvrage pour comprendre la raison de toute la démarche mystérieuse du narrateur. Nous comprenons alors que nous avons

[652] Michel Foucault, *Ceci n'est pas une pipe,* Fata Morgana, 1973, p. 21.
[653] *Ibid.*, p. 10.
[654] *Ibid*., p. 14-15.

affaire à une simulation de l'acte de penser, qui plus est une simulation reconfigurée qui nous empêche de pendre la fiction pour la réalité.

Le parcours du narrateur prend un sens clair lorsqu'il évoque enfin un thème essentiel pour Foucault : la différence entre la ressemblance et la similitude. « La ressemblance a un "patron" : élément original qui ordonne et hiérarchise à partir de soi toutes les copies de plus en plus affaiblies qu'on peut en prendre[655] ». Nous voilà de nouveau devant la question du classement. Tout comme Barthes, Foucault garde du structuralisme l'ambition d'établir un rapport non-hiérarchique entre les choses. Le problème de la ressemblance c'est qu'elle « suppose une référence première qui prescrit et classe[656] ». À travers Magritte, Foucault découvre ce rapport : « la ressemblance s'ordonne en modèle qu'elle est chargée de reconduire et de faire reconnaître ; la similitude fait circuler le simulacre comme rapport indéfini et réversible du similaire au similaire[657] ».

Foucault avait invoqué ce calligramme imaginaire pour introduire cette différence : le calligramme, dans sa tautologie superflue, fonctionne par ressemblance. L'oiseau formé par des mots, ressemble à un oiseau et en même temps n'en est pas un. En effaçant son calligramme secret, et en séparant les mots du dessin, Magritte entre dans le domaine de la similitude. Il ajoute une autre « pipe » et laisse imaginer que la similitude entre ces images peut se « multiplier d'elle-même ». À la fin de « l'opération », l'énoncé « ceci n'est pas une pipe » efface le référent pour assurer que les dessins ne retombent pas aussitôt dans la logique de la ressemblance.

Foucault maintient la fiction du début à la fin : cette « opération » qu'il prête à Magritte lui permet à la fois de trouver une manière de lire le tableau, et de développer sa propre distinction entre la ressemblance et la similitude. La méditation qui s'est inscrite dans cette fiction, énumérant et réfutant une par une les autres lectures possibles, nous conduit subtilement à adhérer à la fiction foucaldienne.

Dans les deux textes que nous avons étudiés, Foucault mène deux stratégies différentes quant au sujet d'énonciation. Dans « Le corps utopique », le « il » du discours philosophique moderne devient le « je » de la méditation. Mais le penseur de l'ordre du discours sait bien que « n'importe qui ne peut pas dire n'importe quoi n'importe où ». Alors le « je » de la méditation

[655] *Ibid*., p. 42.
[656] *Ibidem.*
[657] *Ibidem*.

laisse sa place à un « il » fictionnel, qui a pour charge de dire ce que le philosophe n'a pas le droit de dire.

1. 2. Je et fiction

Le « je » perturbateur de l'objectivité et de l'universalité du texte est une réaction : il ébranle les routines du discours dans lequel il apparaît. Cependant, il est possible de distinguer deux caractéristiques de ce « je », communes à toutes ses apparitions dans les différents discours de sciences humaines de notre époque. D'abord il est fictif, ou plus précisément, il se reconnaît en tant que fiction et tente par cette reconnaissance même d'être plus proche de la « vérité ». Ensuite, et tenant compte de tous les apports des sciences humaines depuis le début du XX^{e} siècle, il est nécessairement pluriel. Pour cette même raison, dans un texte d'allure autobiographique, comme un essai d'ego-histoire, le « il » pourra mieux incarner cet aspect fictionnel et cette pluralité.

Les sciences humaines montrent plus de résistance que la philosophie et la théorie littéraire à l'égard de ce « je » fictif et pluriel, et cela pour deux raisons : d'une part ce « je » n'entre pas dans le champ d'investigation de certaines d'entre elles, comme l'histoire ou la sociologie ces disciplines n'ayant pas pour mission d'étudier l'être de ce « je » qui parle, ou sa place discursive. Par conséquent, le prendre en considération constitue une tâche supplémentaire et complexe, qui pourrait même les détourner de leur occupation principale. Deuxièmement, ni la philosophie ni la théorie littéraire ne tirent leur légitimité d'une quelconque prétention scientifique et partant, se libérer du « discours de la science » leur pose moins de problème.

Or, la position de l'histoire dans le champ des disciplines est particulière, parce qu'elle est condamnée à côtoyer la littérature autant qu'elle fréquente les sciences sociales, et, parce qu'elle est accusée depuis Aristote d'être loin du général et donc du scientifique. C'est pourquoi elle a procédé durant les dernières décennies à deux tentatives non nécessairement contradictoires : d'un côté affirmer son statut scientifique et tracer aussi nettement que possible les frontières qui la séparent de la fiction et, de l'autre, revendiquer sans complexe ses aspects littéraires, les penser et se les approprier. Les essais de Carlo Ginzburg et de Roger Chartier, entre autres, témoignent du parallélisme de ces deux grands efforts de l'historiographie de notre temps.

Dans l'historiographie contemporaine, le travail de Patrick Boucheron témoigne d'un effort pour penser la dimension fictionnelle de l'écriture de l'histoire et l'intégration du « je » de l'historien dans le texte. Prenons un exemple : *Ce que peut l'histoire,* sa leçon inaugurale au Collège de France. Vers la fin de ce texte Boucheron raconte que « l'année 1985, le 21 novembre tombait un jeudi. Le jeudi était le jour où Georges Duby faisait cours dans cette maison ». L'auteur décrit l'enseignement de Duby, et ses impressions de jeune étudiant suivant ses cours. « Ce jeudi-là, il parlait d'histoire, ou plus précisément de l'histoire des pouvoirs au Moyen Âge ». Première fiction : celle d'origine. L'intitulé de la chaire que l'auteur vient occuper au Collège de France s'enracine dans une séance de cours de Georges Duby ; la voix de l'aîné, comme Foucault l'aurait souhaité par rapport à Jean Hyppolite, vient ainsi couvrir celle de celui qui parle, un autre jeudi, le 17 décembre 2015, dans la même « maison ».

Mais la fiction ne s'arrête pas là, elle prend un aspect bien plus puissant encore avec un autre séminaire datant du cours suivant : « Les professeurs étaient à l'époque annoncés par l'appariteur. À l'heure juste, le cri retentit. Mais Duby ne vint pas. Il y eut un léger flottement dans la salle. Puis il s'avança enfin, hésitant : " Mesdames et Messieurs, dit-il, je suis bouleversé, je viens d'apprendre la mort de Fernand Braudel[658] ».

C'est ainsi que Braudel apparaît dans le texte de Patrick Boucheron : vers la fin, et par l'annonce de sa mort, par l'effet de cette annonce sur le jeune historien, et par une brève description de la « décolonisation de l'empire de Braudel ». Pourquoi parler de Braudel sans parler de lui ? Rapporter la nouvelle de sa mort et ne pas lui « laisser la parole » ? Et cela à la fin du texte, qui plus est. L'étrangeté du geste se perçoit mieux encore si l'on pense au contexte que forme la Leçon inaugurale, où habituellement on évoque un « aîné » pour lui rendre hommage, le citer, ou se réclamer de son travail, comme le fait Boucheron par rapport à Duby. Ici, rien de comparable : Braudel est mort et on ne sait quel sens donner à sa mort. Est-ce un point de départ ? Pas vraiment. Un point final ? Non plus. Alors que vient faire cette annonce de mort à la fin du texte ? On ne sait effectivement pas comment s'y prendre à moins de penser à la mort de Philippe II à la fin de la *Méditerranée* de Braudel lui-même. Ce chapitre, l'un des plus commentés des écrits de Braudel, fait appel à une technique littéraire : Braudel nous explique qu'il n'a pas raconté la mort de Philippe II au moment où elle s'est produite dans l'histoire, mais l'a gardée pour la fin. Pourquoi ? Jacques Rancière livre une analyse très juste : c'était « une scène qui aurait dû arrêter le récit et qui ne l'a pas fait. Et nous comprenons

[658] Patrick Boucheron, *Ce que peut l'histoire,* Collège de France/ Fayard, 2016, p. 65.

aisément la raison. Les mille et quelques pages qui précèdent nous l'ont suffisamment expliqué : l'arrêt n'a pas eu lieu[659] ».

Dans une telle situation, selon Rancière, deux solutions étaient envisageables : ne pas du tout raconter la mort de Philippe II, ou bien en parler mais pour expliquer que celle-ci « sur le terrain nouveau de l'histoire, n'a plus valeur d'événement significatif ». Or, Braudel a choisi une troisième solution : en changeant le lieu de la narration de l'événement dans le texte, il le transforme en un non-événement qui a une valeur métaphorique. « Déplacer l'événement, le mettre à la fin, au bord du blanc qui sépare le livre de sa conclusion, c'est le transformer en sa propre métaphore. La mort de Philippe II, nous comprenons qu'elle métaphorise la mort d'une certaine histoire, celle des événements et des rois[660] ».

La mort du roi n'est pas son « devenir-cadavre » mais son « devenir-muet » dans le texte. Dès lors, ce sont deux procédés littéraires qui sont à l'œuvre : la mise à mort métaphorique par l'image du roi-muet et la démonstration narrative de la continuité de l'histoire malgré la mort du roi, par le déplacement de la scène de sa mort.

Dans la leçon inaugurale de Patrick Boucheron, la mort de « l'empereur » fonctionne de la même manière. Elle n'est pas à sa place, au regard non pas de la logique interne du récit, mais de la tradition du « genre » : elle apparaît à la fin du texte, et elle signifie, exactement comme la mort de Philippe II, que « l'arrêt n'a pas eu lieu ». Le jeune historien avait cependant cru à l'événement : « De fait, Braudel était mort la veille, le 27 novembre. On a vingt ans, on commence à caresser l'idée de devenir un jour historien, et l'on se dit : tiens, dommage, il est un peu trop tard. *Winter is coming*[661] ». Mais l'historien qui parle trente ans plus tard au Collège de France sait désormais qu'il se trompait : « Et pourquoi se donner la peine d'enseigner sinon, précisément, pour convaincre les plus jeunes qu'ils n'arrivent jamais trop tard ?[662] ». Cet effet de miroir renverse la signification : Braudel est en apparence « muet », mais il prend en réalité la parole à travers le lien intertextuel. Comme la mort de Philippe II, celle de Braudel n'a rien arrêté. Mais comment rendre hommage à l'historien des continuités sinon en montrant que l'histoire continue après sa mort ?

Dans les deux cas, le caractère littéraire du texte historique a plusieurs rôles : par la métaphore ou l'intertextualité, le texte historique se trouve pourvu, comme le montre Jacques

[659] Jacques Rancière, *Les Mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir,* Seuil, 1992, p. 23.
[660] *Ibid*., p. 24.
[661] Patrick Boucheron, *op.cit.* p. 65
[662] *Ibid*., p. 67.

Rancière, d'une couche supplémentaire de sens, sans que sa véracité en souffre. Mais aussi, dans les deux cas, l'usage des techniques littéraires se révèle être le seul véritable moyen dont l'historien dispose pour montrer son « je » qui parle. L'affirmation du sujet d'énonciation dans le texte scientifique est d'autant plus important qu'il est nécessaire de toujours rappeler au lecteur qu'il s'agit, d'un côté, d'un choix possible parmi d'autres, et de l'autre, que ce n'est pas la « vérité » qui parle.

Les exigences de la discipline historique limitent l'usage de la fiction mais ne l'interdit pas. Contrairement au romancier, à un Tolstoï par exemple, les historiens n'ont pas le droit de remplir les lacunes des documents par leur imagination. Mais la fiction ne se limite pas à l'imagination fictive. Barthes s'intéresse très tôt à cette question. Il l'aborde dans son article sur la *Sorcière* de Michelet. Plusieurs aspects de ce livre le rapprochent du roman. En premier lieu parce que la Sorcière est « pourvue d'un corps, soigneusement situé, abondamment décrit », et que Michelet entretient un rapport érotique et sublimé avec ce corps. C'est là que le sujet Michelet entre dans le livre. Barthes va même plus loin et postule que ce rapport est doublement érotique car « la figure centrale en est justement Athénaïs [la seconde épouse de Michelet], qui ressemblait beaucoup au portrait que Michelet nous donne de la première sorcière ». L'autre signe de fictionnalité du texte est que la sorcière est toujours « logée », elle est placée dans un « paysage », un « décor ». Aussi Michelet ne dénonce-t-il pas l'irrationalité de la sorcellerie, il se l'approprie à travers une logique narrative lui permettant de laisser apparaître « une nouvelle rationalité ». Mais ce recours au romanesque n'entre pas en contradiction avec la vérité historique, il la renforce : « au lieu de l'éloigner de la vérité, le Roman a aidé Michelet à comprendre la sorcellerie dans sa structure objective[663] ». La présence parallèle du romanesque et de l'historique pousse le livre vers le texte « total » : *La Sorcière,* selon Barthes « s'installe délibérément dans l'ambiguïté, c'est-à-dire dans la totalité ».

Nous pouvons constater le développement de cette logique dans *Léonard et Machiavel* de Patrick Boucheron. Beaucoup d'arguments justifient l'hypothèse que les deux personnages se sont rencontrés voire côtoyés. Aucun document, en revanche, ne l'atteste. Le silence des archives est imposant, mais non pas indépassable. L'historien peut recourir à la fiction par l'agencement des faits, laisser apparaître les possibilités comme des suggestions, décrire les paysages, montrer les entrecroisements, construire la rencontre « négativement ».

[663] « La Sorcière », repris in *EC*, *OCII*, p.377.

Cette fictionnalité véridique n'est possible que par l'intervention du « moi » de l'historien assumant la responsabilité de l'agencement. Ainsi, le « je » fictionnel vient « couvrir », pour employer le mot de Barthes, la surface du texte, sans pour autant empêcher la transmission de la « vérité ». C'est dans cette fictionnalité et cette pluralité qu'il faut chercher le « je » de la *mathesis singularis* barthésienne.

1. 2. 1. Le « je » de Roland Barthes

Les « je » des dernières années sont multiples, et différents les uns des autres. Si le « je » de la *Mathesis singularis* est à proprement parler celui de la *Chambre claire* – parce que l'expression est proposée dans ce livre – il n'est pas inutile d'en tracer l'aventure depuis cette « activité structurale » qu'est le *Roland Barthes par Roland Barthes*, qui décompose le sujet « Roland Barthes » en fragments et le recompose en un « simulacre » de sujet parlant.

Trois problèmes classiques sont abordés par le texte : le rapport du particulier au général, la temporalité subjective et l'énonciation. Les deux premiers problèmes se rejoignent : d'un côté – et à cet égard la proximité de Barthes avec Perec est remarquable – la particularité est pensée notamment à travers un ensemble d'éléments généraux ; et, d'autre part, les croisements des temps subjectifs que tout sépare sauf le temps « objectif », fascine de plus en plus Barthes. De qui suis-je contemporain ? Sans doute pas de moi-même, ou bien alors il faut préciser que « je ne suis que le contemporain imaginaire de mon propre présent : contemporain de ses langages, de ses utopies, de ses systèmes (c'est-à-dire de ses fictions), bref de sa mythologie ou de sa philosophie, mais non de son histoire, dont je n'habite que le reflet dansant : *fantasmagorique*[664] ».

Dès lors, il faut concevoir le « je » comme une multiplicité, et établir des liens entre les différentes facettes de ce « je » et d'autres généralités et particularités. Revenant sur cette question à la fin de sa *Leçon,* Barthes trace clairement le croisement de ces généralités et particularités fondant la temporalité subjective. Il raconte sa relecture de la *Montagne magique*, et la description, dans ce roman, de la tuberculose. Barthes distingue et rassemble dans sa conscience « trois moments de cette maladie » : « le moment de l'anecdote, qui se passe avant la guerre de 1914, le moment de ma propre maladie, alentour 1942, et le moment actuel, où ce

[664] *RB*, *OCIV*, p. 638.

mal, vaincu par la chimiothérapie, n'a plus du tout le même visage qu'autrefois[665] ». Le moment de la maladie de Barthes ressemble à celui du roman et est étranger à son propre présent : « Je me suis alors aperçu avec stupéfaction […] que *mon propre corps était historique* ». Le corps est historique car il garde l'âge « des peurs sociales auxquelles, par hasard de la vie, nous avons touché ». C'est le sens même du lien du particulier au général. Le corps du particulier est traversé par des généralités qui n'ont pas le même âge que lui. Mais ce rapport n'est pas uniquement temporel.

Barthes ne raconte pratiquement rien de sa vie intime dans *Roland Barthes par Roland Barthes*, à l'exception de quelques détails, d'importance par ailleurs variée, comme la mort de son père avant qu'il marche ou son envie de « pisser dans le jardin » quand il est à la campagne. Il élabore néanmoins une particularité subjective et la théorise. Par un premier geste de passage du général au particulier, grâce à la décomposition et la recomposition ; puis, à l'inverse, par le passage du particulier au général, cette fois par le biais de la théorisation. Ce n'est, bien évidemment, pas le même général que nous retrouvons à la fin du processus. Prenons un exemple célèbre, le fragment « J'aime, je n'aime pas » : dans ce qu'il aime, un ou deux éléments relevant du « particulier » viennent se mêler à des éléments généraux : « le coude de l'Adour vu de la maison du docteur L. », par exemple. Mais ce particulier est coupé pour le de son référent, puisqu'il y a de fortes chances qu'il n'ait pas connu cette vue, et connecté à une expérience plus générale qui est : aimer un paysage précis à partir d'un lieu précis. On aime ou pas « la cannelle, le fromage, Glenn Gould, Bouvard et Pécuchet », mais on ne pourra jamais savoir si l'on aime ou pas ce paysage dont Barthes ne donne pas la moindre description. Et finalement remarque Barthes, « cela n'a aucune importance pour personne ». Qu'ajoute à notre connaissance le fait de savoir que Barthes aime les cerises et pas les fraises ? Sa réponse paraît n'être qu'une évidence : « *mon corps n'est pas le même que le vôtre* ». Bien sûr. Mais était-il vraiment nécessaire d'élaborer une longue liste et faire tant d'analyses pour arriver à cette conclusion ? Ne le savait-on pas déjà ?

L'ethnologie de la modernité, nous l'avons vu, est pour Barthes un moyen de comprendre « l'autre » sans le réduire au « même ». L'idée de cette science fantasmatique est rappelée dans *Roland Barthes par Roland Barthes*. Parallèlement, dans le même livre, Barthes suggère une « science du particulier », sans encore la nommer *Mathesis singularis.* Les deux sciences se conjoignent ainsi dans cette tentative autobiographique. L'une des grandes

[665] *Leçon*, *OCV*, p. 445.

nouveautés de ce livre, trait qu'il partage avec *Je me souviens* de Perec, est précisément cette construction de la particularité à partir du général : processus qui le positionne à l'opposé à la fois de la science et de l'autobiographie classique. La science est accusée d'« in-différence », ou d'« adiaphorie » (pour le dire avec un mot de Nietzsche) : « les savants faisant de cette indifférence une Loi dont ils se constituaient les procureurs[666] ».

Pourquoi alors Barthes persiste-t-il à éviter sinon la forme, du moins l'objet habituel de l'autobiographie ? En ce qui concerne la forme nous connaissons le problème théorique qu'a Barthes avec la « narration » et les raisons de sa préférence pour le « fragment ». Cependant, ne pas accepter de délivrer au lecteur le moindre de ses souvenirs intimes, des « événements » de sa vie, de ce qui n'appartient qu'à lui, bref, fonder toute une autobiographie sur des fractions du général, de la part de quelqu'un qui accuse la science de la « grossièreté », n'est pas un geste anodin. En effet, comme Barthes l'expliquera à propos de la fameuse photo du « jardin d'hiver », l'intime est la part intransmissible du particulier. Outre quelques détails historiques qu'il peut éventuellement fournir aux futurs historiens, le récit de l'intime, par un renversement nécessaire, ne sera compris que disséqué et repris dans sa généralité. « Ce n'est, peut-être qu'à la cime de mon général que je suis le plus particulier », ou, plus précisément, que ma particularité est compréhensible, peut-on dire en pastichant la phrase de Barthes.

La confrontation entre le « moi-général » et le « moi-particulier » se développe, en prenant une autre tournure, dans *Les fragments d'un discours amoureux.* Quoi de plus général et de plus particulier qu'un amoureux ? Voilà une expérience partagée par l'humanité entière, qui cependant redevient immédiatement incompréhensible dès que l'on a cessé d'éprouver le sentiment amoureux. N'importe qui pourra se reconnaître dans le sujet amoureux de Barthes, mais le « moi » qu'on y retrouve est un moi à part entière qui s'oppose à notre « moi non-amoureux ».

Ce sujet amoureux est un « simulacre », constate judicieusement Éric Marty, c'est-à-dire que ce n'est ni une personne qui parle ni même un personnage. Il n'a aucune identité, aucune particularité. Barthes le précise au commencement du livre : le sujet d'énonciation est un amoureux, rien d'autre. Il n'a pas de pays, ni d'âge, il n'appartient pas à une époque précise, il n'a pas de sexe ni de sexualité ; il est seulement amoureux. Alors, la généralité pure. Oui, mais en même temps l'extrême particularité. Et cela pour plusieurs raisons : d'abord « l'inactualité » du discours amoureux. Barthes y insiste beaucoup. D'un côté l'amoureux ne peut exprimer son

[666] *RB*, *OCIV*, p. 733.

amour que par le « discours amoureux » : d'autres discours peuvent prendre en charge le sentiment amoureux objectivement, mais ne donnent jamais le moyen d'expression subjective à l'amoureux. De l'autre côté, ce discours est « inactuel », il n'est pas reçu, il est même exclu par la sphère sociale.

L'amoureux est la part soigneusement écartée de tout sujet parlant d'autre chose que de l'amour. Il est « déplacé » dans le discours du savoir ; à moins qu'un nouveau type de savoir décide de lui faire place. C'est ce que fait le livre de Barthes par trois opérations grandioses. Tout d'abord ce « simulacre », devenant sujet d'énonciation, crée un lieu inédit de parole : il n'est ni le vide soi-disant objectif du discours scientifique, ni le personnage particulier du récit, ni le sujet d'énonciation des textes autobiographiques. C'est un lieu en tant qu'il parle. À travers ce simulacre, l'amoureux peut être à la fois le sujet et l'objet du discours ; il peut réfléchir son propre discours. Pour l'amoureux, tout texte pouvant l'aider à mieux comprendre ce qu'il éprouve est précieux. Ainsi voyons-nous Barthes mettre sur le même plan référentiel des textes psychanalytiques, philosophiques et littéraires, comme s'ils relevaient de la même position de savoir. C'est la deuxième grande opération de Barthes, qui consiste à gommer la barrière entre la science et la littérature en ce qui concerne la possibilité de produire de la vérité. Cette deuxième opération dépend totalement de la première, car pour le « il » impersonnel de la science, la barrière entre littérature et savoir est infranchissable. Il faut un « je » fictif pour pouvoir la dépasser. Mais, ce qui est étudié dans le livre n'est pas la psychologie de l'amoureux ; c'est son discours ; autrement-dit, Barthes dans ce livre reste sémiologue. Tout ce qui signifie dans les gestes et les paroles de l'amoureux devient objet d'analyse : du vide de sa parole à ses larmes. Prenons encore un exemple célèbre : « *je n'ai rien à te dire,* sinon que ce rien, c'est à toi que je le dis[667] ». Cette phrase peut définir toute parole amoureuse. On peut même dire qu'elle condense l'essence du discours amoureux : dans la parole de l'amoureux ce n'est ni nécessairement le contenu ni même la forme qui signifie « l'amour », mais le fait même que « ce rien » est adressé à cette personne. Voilà tout un champ qui s'ouvre d'un coup à la sémiologie : la possibilité d'analyser la signification au-delà du contenu et de la forme, et uniquement par le biais du choix de l'interlocuteur.

L'analyse des larmes est un autre exemple considérable. La censure du pleur dans la société occidentale contemporaine fait des larmes de l'amoureux un moyen de le mettre dans une position « paradoxale » (hors de la doxa). Mais Barthes ne fait pas un simple éloge des larmes,

[667] *FDA*, *OCV*, p. 197.

il en fait une étude sémiologique : « peut-être ne faut-il pas renvoyer tous les pleurs à une même signification ; peut-être y a-t-il dans le même amoureux plusieurs sujets qui s'engagent dans des modes voisins, mais différents, de "pleurer"[668] ». Comme le discours amoureux même, le pleur trouve sa signification en rapport avec son interlocuteur : « Si j'ai tant de manières de pleurer, c'est peut-être que, lorsque je pleure, je m'adresse toujours à quelqu'un, et que le destinataire de mes larmes n'est pas toujours le même : j'adapte mes modes de pleurer au type de chantage que, par mes larmes, j'entends exercer autour de moi[669] ».

Bonne démonstration d'un autre aspect de l'ethnologie de la modernité : Barthes fait à la fois des larmes et de leur censure des phénomènes sociaux et donc signifiants, et y trouve, de la même manière que dans les *Mythologies,* une transformation du culturel en naturel : « Par mes larmes, je raconte une histoire, je produis un mythe de la douleur, et dès lors je m'en accommode : je puis vivre avec elle, parce que, en pleurant, je me donne un interlocuteur emphatique qui recueille le plus "vrai" des messages, celui de mon corps, non celui de ma langue[670] ».

La sémiologie n'est cependant pas le but final de ce livre : elle lui prête ses outils et y gagne de nouvelles richesses et de nouveaux objets. La sémiologie, en tant qu'elle est constituée comme discipline, présente les mêmes défauts que toute science humaine : elle est devenue « la science positive des signes ». Elle n'est donc pas à même de dépasser la grossièreté scientifique ni de rejoindre la subtilité de la vie. Dans la *Leçon*, nous l'avons vu, après avoir expliqué que la tâche de la littérature est de corriger la distance entre la grossièreté de science et la subtilité de la vie, Barthes ajoute que la littérature « n'est plus gardée » et « c'est donc le moment d'y aller ». La sémiologie littéraire, telle que Barthes l'entend, est appelée à rendre possible ce passage « nihiliste » de la littérature à quelque chose que nous ne connaissons pas encore. Elle devient donc le lieu d'exercice de la *mathesis singularis*. Pour être à la hauteur, elle doit d'un côté refuser de se considérer comme une discipline, et de l'autre, accepter de léguer à la *mathesis singularis* une partie de ses questions essentielles. Les deux sciences cohabitent sans pour autant fusionner – car nous pouvons imaginer une science du particulier qui ne soit pas sémiologique, de même qu'une science des signes qui ne s'occupe pas du particulier.

Que la sémiologie se laisse diriger par la *mathesis singularis* est à la fois une nécessité logique – pour dépasser l'adiaphorie scientifique – et tactique : c'est par ce biais que Barthes

[668] *FDA*, *OCV*, p. 224.
[669] *Ibidem.*
[670] *FDA*, *OCV*, p. 225.

tente d'empêcher la sémiologie de « prendre ». La *mathesis singularis,* est donc une réponse provisoire (nihiliste) aux questions que Barthes avait posées à la sémiologie. On en trouve l'attestation dans cette remarque où Barthes dit se sentir : « solidaire de tout écrit dont le principe est que *le sujet n'est qu'un effet de langage*. Il imagine une science très vaste, dans l'énonciation de laquelle le savant s'inclurait enfin – qui serait la science des effets du langage[671] ».

L'empreinte de Descartes ne se limite pas au récit de la chute à vélo et à la fin de la croyance en la modernité : Descartes est fortement présent, à la fois comme exemple et contre-exemple, dans la construction du sujet de *La Chambre claire.* Ici encore, l'inactuel est une présence décisive. Si Descartes pensait qu'à force de se plonger dans le passé, les savants de son temps sont devenus étrangers à leur propre temps, la revendication nietzschéenne de l'inactuel permet à Barthes de souligner l'existence des discours qui, tout en étant présents dans la société contemporaine, ne sont pas reconnus par la modernité et sont relégués par elle dans un coin oublié. C'est ici que l'idée inspirée de Vico, l'opposition entre le présent et le moderne, trouve tout son sens : au lieu de considérer le présent comme une valeur affirmative et militante, Barthes se veut désormais la voix de l'inactuel qui revient ailleurs. Il s'interroge dans les *Fragments d'un discours amoureux* : « (Problème nietzschéen : comment Histoire et Type se combinent-ils ? N'appartient-il pas au type de formuler – de former – l'inactuel de l'Histoire ? […])[672] » Quels sont les « types » privilégiés ou opprimés par la société à chaque époque ? C'est une question essentielle posée à l'histoire par la voie de l'inactuel. Nous avons encore une fois affaire à la combinaison des éléments au sein d'une certaine catégorie : l'image de la « virilité » par exemple, n'a pas toujours exclu les larmes. Les Grecs pleuraient, les hommes du XVII^{e} siècle aussi. À une histoire plus large de la « virilité » considérée comme valeur correspond alors les petites histoires des éléments constitutifs de son image. « L'amoureux qui pleure » est un type, accepté dans la littérature romantique, rejeté par le XX^{e} siècle. Il est inactuel, mais non pas inexistant ; et précisément pour cette raison, il permet de nous interroger sur les croyances de notre époque et les censures qu'elles nous imposent.

La Chambre claire part de cet inactuel, ici incarné par Roland Barthes lui-même, comme un sujet entretenant un rapport excessivement fétichiste à la photographie. Dès les premières pages, Barthes nous fait comprendre ce rapport, et le fait qu'il ne soit pas « partagé » : sa fascination pour la photo du frère de Napoléon est doublement fétichiste, car l'intérêt n'est pas

[671] *RB*, *OCIV*, p. 656.
[672] *FDA*, *OCV*, p. 224.

dans la personne en soi, mais dans le contact que ses yeux ont eu avec Napoléon, qui est le véritable objet du fétichisme : « je vois les yeux qui ont vu l'Empereur ». Or, Barthes remarque qu'il ne parvient pas à transmettre sa fascination aux autres : « Je parlais parfois ce cet étonnement, mais comme personne ne semblait le partager, ni même le comprendre […], je l'ai oublié[673] ».

Revenons un instant aux *Méditations métaphysiques.* Sans vouloir entrer dans le riche et subtil débat entre Foucault et Derrida à propos de l'expérience de la folie chez Descartes, nous pouvons admettre sans ambiguïté que si Descartes rejette, aussitôt évoquée, l'exemple de la folie, c'est qu'il cherche à fonder sa science sur un sujet universalisable. Il préfère alors envisager la possibilité d'un rêve, expérience partagée par tout le monde, pour que n'importe qui puisse accéder au doute fondateur de sa *mathesis*. Barthes choisit le chemin inverse : il part d'une expérience dont il dit explicitement qu'elle n'a pas été comprise par ceux à qui il l'a racontée, et partant, qu'elle risque de ne pas être compréhensible.

Pourtant, comme Foucault, Barthes a recours à la forme de la « méditation ». En tant qu'inactuel qui revient ailleurs, la méditation est peut-être la seule forme que connaisse le discours du savoir, lui permettant d'intégrer le sujet d'énonciation scientifique, et le temps de la rédaction. Dans *La Chambre* claire, Barthes est lui aussi à la recherche d'une certitude, ce qu'il exprime dans un style très cartésien ; seulement, à la différence de Descartes, c'est dans le sensible qu'il trouve la certitude : « Je décidai alors de prendre pour guide de ma nouvelle analyse l'attrait que j'éprouvais pour certaines photos. Car, de cet attrait, au moins, j'étais sûr[674] ». Comme nous l'avons vu, dès *Roland Barthes par Roland Barthes*, le corps est considéré comme le repaire du particulier, le lieu où l'altérité du sujet s'affirme sans se réduire à la mêmeté. Le sujet de la *mathesis singularis* cherche la certitude dans ce corps particulier ; la certitude est donc ressentie, elle n'est pas universelle ni transmissible : « je voulais l'approfondir, non comme une question (un thème), mais comme une blessure : je vois, je sens, donc je remarque, je regarde et je pense[675] ».

Le clin d'œil à Descartes est explicite, le renversement aussi : la place accordée à la *res cogitans* est secondaire : « je vois, je sens donc je pense ». Nous avons affaire à un sensible qui n'est pas la sensibilité des romantiques. C'est la présence même de ce sensible qui explique la présence accentuée de la phénoménologie dans le livre. Le sensible est le point de départ d'une

[673] *CC*, *OCV*, p. 791.
[674] *Ibid.,* p. 803.
[675] *Ibid.,* p. 805.

réflexion non-universalisable, la seule vraie et possible certitude barthésienne. Nous le voyons dans des expressions comme « l'œil qui pense », faisant dériver la pensée de la perception : « or ce que je vois, par cet " œil qui pense " et me fait ajouter quelque chose à la photo, c'est la chaussée en terre battue[676] ».

L'aspect heuristique du sujet en tant qu'il est particulier est affirmé au début du texte, toujours en s'appuyant sur Nietzsche, bien entendu : « Mieux valait, une bonne fois pour toutes, retourner ma protestation de singularité en raison, et tenter de faire de " l'antique souveraineté du moi " (Nietzsche) un principe heuristique. Je résolus donc de prendre pour départ de ma recherche à peine quelques photos, celle dont j'étais sûr qu'elles existaient *pour moi*. Rien à voir avec un corpus : seulement quelques corps[677] ». La *mathesis singularis* n'est donc pas simplement la science de l'objet particulier, c'est le sujet qui, reconnaissant sa particularité, en fait le fondement d'une science : « Me voici donc moi-même mesure du " savoir " photographique[678] ».

Les traits spécifiques du genre « méditation » apparaissent à plusieurs reprises, à la fin de la première partie du livre, par exemple :

> Cheminant ainsi de photo en photo (à vrai dire, toutes publiques, jusqu'à présent), j'avais peut-être appris comment marchait mon désir, mais je n'avais pas découvert la nature (l'*eïdos*) de la Photographie. Il me fallait convenir que mon plaisir était un médiateur imparfait, et qu'une subjectivité réduite à son projet ne pouvait reconnaître l'universel. Je devais descendre davantage en moi-même pour trouver l'évidence de la Photographie, cette chose qui est vue par quiconque regarde une photo, et qui la distingue à ses yeux de toute autre image. Je devais faire ma palinodie[679].

Ce paragraphe contient des éléments particulièrement significatifs. D'abord, revenir sur ce que l'on a soutenu auparavant, assumer l'imperfection de ses arguments et projeter une « palinodie », sont précisément des traits typiques de la méditation. Une méditation est le contraire d'un énoncé performatif car, bien que l'auteur énonce les défauts de ses arguments précédents, il ne les invalide pas réellement ; il le dit sans le faire : le lecteur est bien conscient qu'un argument réellement rejeté aurait été tout simplement supprimé du texte. Tant qu'elle est maintenue dans le texte, la première argumentation garde sa valeur, même si l'auteur affirme le contraire. La méditation est une fiction permettant au sujet de s'exprimer au pluriel, le sujet de méditation semble en effet dire : « mes anciens arguments sont toujours valables, mais un

[676] *Ibid.,* p. 823.
[677] *Ibid.,* p. 795.
[678] *Ibidem*.
[679] *Ibid*., p. 836.

autre “moi” prendra désormais la parole, qui pense autrement que le “moi” précédent ». Ce trait constitue la particularité de la méditation moderne. Descartes peut effectivement présenter des arguments pour les rejeter, et encore, puisque même dans l'exemple de la folie chez Descartes, l'argument n'est pas rejeté à cause de son invalidité, mais parce que l'expérience n'est pas partagée. Néanmoins, la différence entre les deux démarches est considérable : le lecteur moderne n'est pas habitué à ce que l'auteur pense en sa présence. Il ne pourra jamais prendre au sérieux une phrase de l'auteur qui réfute la moitié du livre qu'il est en train de lire.

Il faut également relever dans ce paragraphe l'insistance de Barthes quant au fait qu'il s'agissait jusqu'à présent de la rencontre entre le particulier et le général : les photos choisies étaient toutes « publiques ». Dans un élan de cartésianisme, Barthes reconnaît que son « plaisir est un médiateur imparfait » ; qu'il ne cherche rien de moins que l'essence universelle de la photographie, étrange ambition pour la science du particulier. Mais voyons comment il compte procéder : si la rencontre entre le particulier et le général ne suffit pas pour découvrir l'évidence universelle de la photographie, il faudra peut-être chercher la solution dans le croisement de deux particuliers. « Je devais descendre davantage en moi-même », c'est-à-dire : je devais choisir un objet plus particulier ; un objet qui s'adresse uniquement à moi.

C'est ainsi que la photo du Jardin d'hiver devient cet objet particulier capable d'expliquer l'universel : « quelque chose comme une essence de la Photographie flottait dans cette photo particulière. Je décidai alors de “sortir” toute la Photographie (sa “nature”) de la seule photo qui existât assurément pour moi, et de la prendre en quelque sorte pour guide[680] ». Mais Barthes peut-il réellement trouver la nature universelle de la photographie à travers son observation d'une photo qui n'existe que pour lui ? Oui et non. Certes, son discours est universalisable : le noème « ça a été » qu'il découvre à la photographie est justifiable et peut être compris. Mais le rapport entre la fascination du sujet regardant la photo et le noème « ça a été » n'est pas universel. C'est le point de départ du livre, le problème du partage de « je vois les yeux qui ont vu l'Empereur ». Barthes y insiste de nouveau vers la fin du livre : « Et sans doute, l'étonnement du “*Ça a été*” disparaîtra, lui aussi. Il a déjà disparu. J'en suis, je ne sais pourquoi, l'un des derniers témoins (témoin de l'Inactuel), et ce livre en est la trace archaïque[681] ».

[680] *Ibid.,* p. 848.
[681] *Ibid.,* p. 865.

Le problème soulevé par le sujet amoureux réapparaît : tout comme le sentiment amoureux, le rapport de Barthes à la photographie (et il faut ajouter : à sa mère), est rationnellement communicable mais intransmissible. On ne peut comprendre le fétichisme photographique de Barthes que si l'on a un rapport fétichiste à l'objet photographique : « La subjectivité absolue ne s'atteint que dans un état, un effort de silence (fermer les yeux, c'est faire parler l'image dans le silence). La photo me touche si je la retire de son bla-bla ordinaire : " *Technique* ", " *Réalité* ", " *Reportage* ", " *Art* ", etc. : ne rien dire, fermer les yeux, laisser le détail remonter seul à la conscience affective[682] ».

La « conscience affective » est ce que la modernité a rejeté à cause de sa particularité et de son intransmissibilité. La conscience affective est, certes, fondée sur le sensible. Mais pourquoi vouloir ramener le sensible dans le champ scientifique, pourquoi tant insister sur l'impossibilité de se fier uniquement à la raison pure ? Adjoindre l'affect permet d'abord d'unifier le sujet pluriel mais partagé en facultés. À travers ce nouveau sujet unifié, deux dimensions s'ouvrent à la science : le temps de l'écriture et « l'intensité ». Pour intégrer le temps, Barthes ne trouve pas d'autre moyen que de le dire : « Du temps (au début de ce livre : c'est loin déjà) où je m'interrogeais sur mon attachement pour certaines photos, j'avais cru pouvoir distinguer un champ d'intérêt culturel (le *studium*) et cette zébrure inattendue qui venait parfois traverser ce champ que j'appelais *punctum*[683] ». Ainsi le « je qui pense » fait son récit, forcément fictionnel, puisqu'il s'agit d'une reconstruction *a posteriori* du processus de pensée. Cependant, à travers cette fiction, nous nous rapprochons d'un pas de la « vérité », car la pensée n'est pas présentée comme un bloc d'emblée construit, mais comme un long chemin qui impliquerait nécessairement des tâtonnements, des hésitations, des dérapages ; au lieu d'être l'opposé de la science ou de la vérité, la fiction devient leur complément nécessaire. Barthes l'avait déjà envisagé dans son autobiographie : « la science ne pourrait-elle devenir fictionnelle ? La Fiction relèverait d'un *nouvel art intellectuel* (ainsi sont définis la sémiologie et le structuralisme dans le *Système de la Mode*)[684] ».

La fiction est indispensable à la science pour intégrer le sujet tel qu'il pense dans le temps. Et avec ce sujet, un autre élément intervient qui est « l'intensité » : « Je sais maintenant qu'il existe un autre *punctum* (un autre " stigmate ") que le " détail ". Ce nouveau *punctum,* qui n'est plus de forme, mais d'intensité, c'est le Temps, c'est l'emphase déchirante du noème (" *ça*

[682] *Ibid*., p. 833.
[683] *Ibid*., p. 865.
[684] *RB*, *OCIV*, p. 667.

a été "), sa représentation pure[685] ». Lors du séminaire sur *Le Neutre*, Barthes avait reproché à la science, donnant l'exemple notable du structuralisme, d'avoir négligé « l'intensité ». La raison en est claire : l'intensité est une question de sensibilité. En ce qui concerne la photographie, l'intensité est l'élément à la fois essentiel et impartageable. Ici, la fiction romanesque se distingue de la fiction scientifique recherchée par Barthes ; car le roman essaie précisément de recréer cette intensité et de la partager, tandis que la science fictionnelle dit seulement qu'elle existe. Ainsi, la « science photographique » de Barthes s'appuie sur la nécessité d'un partage *a priori* de l'expérience : soit, moi, lecteur, je me reconnais dans l'intensité décrite par Barthes dans son rapport à une photographie, j'ai ou je pense avoir connu une expérience semblable, et je comprends son particulier à partir du mien, soit cette expérience n'appartient pas à mon champ de sensibilité, je ne la saisis pas ou encore je la rejette.

La fiction peut encore présenter un autre grand intérêt pour la science : grâce à elle il est possible de constamment questionner, déplacer et remplacer les éléments constitutifs d'une catégorie. Car toute catégorie est une fiction, et le « moi » en tant que catégorie est la première des fictions. Selon Barthes, la question mal posée des rapports entre vérité et mensonge qui décide que l'on distingue les disciplines disant la « vérité » de la littérature, est, non seulement, aberrante, mais surtout dangereuse : « Il faut répondre aussi à un préjugé très dangereux, idéologiquement, qui consiste à croire que la littérature *ment* et que le savoir serait partagé entre disciplines qui disent la vérité et d'autres qui mentent et qui sont considérées comme des disciplines de la fiction, de l'agrément, de la vanité[686] ».

La séparation grossière entre vérité et fiction appauvrit l'une et l'autre, car elle confond la vérité avec « ce qui a eu lieu », c'est-à-dire le « fait », et déresponsabilise la fiction en en faisant un simple « mensonge ». Barthes précise : « La " littérature " ne dit pas la vérité, mais la vérité n'est pas seulement là où ça ne ment pas (il y a d'autres lieux pour la vérité, ne serait-ce que l'inconscient) ». Ici, de nouveau, il revient implicitement sur le lansonisme, « il faut déplacer la question : l'important n'est pas d'élaborer, de diffuser un savoir sur la littérature (dans les " histoires de la littérature"), c'est de manifester la littérature comme une médiatrice de savoir. Il est plus utile de voir comment le savoir s'investit dans l'œuvre que d'apprendre que Racine a été précédé d'une théorie du naturel, du vraisemblable[687] ».

[685] *CC*, *OCV*, p. 865.
[686] « Littérature/enseignement », *OCIV*, p. 882.
[687] *Ibidem.*

Considérer la littérature comme « médiatrice » de savoir, au lieu de continuer à produire un savoir *sur* la littérature, veut dire, précisément, renverser la logique de Lanson. *S/Z* et quelques articles tardifs des *Nouveaux essais critiques* sont les derniers endroits où Barthes lui-même continue à vouloir contribuer à la production d'un savoir sur la littérature. Depuis, la littérature est elle-même devenue un lieu de production savoir, à égalité avec les autres sciences humaines, voire plus qu'elles encore. Barthes précise dans le compte rendu de son séminaire sur le *Discours amoureux* qu'« à chaque figure on a rattaché un dossier d'analyse et de savoir, plus ou moins important, plus ou moins digressif, dont les éléments étaient empruntés, selon le cas, à l'histoire, à l'ethnologie, à la littérature et à la psychanalyse[688] » : la littérature apparaît au même titre que d'autres sciences humaines parmi les lieux possibles de production de savoir, et Barthes fait de même dans le livre qu'il écrit à partir du séminaire. En ce qui concerne l'amour, le savoir de la littérature n'a rien à envier aux sciences humaines y compris à la psychanalyse.

Il faut donc rappeler et défendre la capacité de la fiction à produire du savoir, et montrer qu'il n'est possible d'atteindre un certain niveau de savoir qu'à partir d'une démarche littéraire et fictionnelle. Cette revendication, pourtant simple, a toujours du mal à se faire entendre : dire qu'il y a une part de vérité dans la fiction ne signifie pas qu'il n'existe pas de limite entre la vérité et le mensonge, mais tout au contraire que la fiction participe à l'entreprise de construction de la vérité.

1. 2. 2. La catégorisation du soi et du monde : fiction versus *mathesis singularis*

La catégorisation du monde, nous l'avons vu, relève de la projection du social sur le monde inerte, et s'opère, pour Barthes, par le biais de la langue. C'est la langue qui nous oblige à catégoriser le monde, à classer les objets réels en fonction des noms et des notions de provenance linguistique, à créer des liens et des associations entre les choses. C'est à travers la langue qu'une idée de fixité des catégories et de leurs attributs se forme. C'est parce qu'il s'appuie sur les catégories imposées par la langue et sur les relations d'apparence stables qui se dessinent entre ces catégories que le pouvoir réside d'abord dans la langue. Voilà pourquoi

[688] « Compte rendu du séminaire *Le discours amoureux* », *OCIV*, p. 843.

« “Changer la langue”, mot mallarméen, est concomitant avec “Changer le monde”, mot marxien[689] ». Si la *mathesis singularis,* en tant qu'évitement de la catégorisation est un défi lancé au pouvoir dans sa structure la plus profonde – attaquer non pas ses apparitions mais son mécanisme même, en cherchant une science qui refuse la catégorie –, Barthes est parfaitement conscient que cette science, utopique, ne pourra exister que comme une alternative marginale. Elle sera, dans le meilleur des cas, à l'abri du pouvoir, mais ne pourra jamais le déstabiliser réellement.

Au niveau de la langue, la catégorisation est inévitable, que ce soit syntaxiquement ou sémantiquement. Les catégories changent bien sûr, d'une langue à l'autre ou à l'intérieur d'une même langue au fil de l'histoire, mais le principe reste intact et entraîne avec lui une force hiérarchique. L'apparition de nouveaux grands concepts dans le champ du savoir peut reconfigurer une grande partie des catégories à un moment donné de l'histoire. C'est ce que Lucien Febvre avait bien compris : l'apparition du concept de « Renaissance » amène avec elle tout un groupe de sous-catégories : l'homme de la Renaissance, l'art de la Renaissance, etc. Aussi Febvre, nous nous en souvenons, se rend bien compte de l'inconvénient que présente la catégorisation, avec ses grossièretés et ses liaisons obligatoires, pour le savoir historique, mais avoue qu'il est impossible d'y échapper.

La catégorisation intervient également au niveau discursif, et c'est dans ce second temps qu'elle provoque particulièrement l'hostilité de Barthes. Car les trois « arrogances », de la science, des militants et de la doxa, sont des discours qui s'appuient fortement sur la catégorisation : la science est une grande productrice de catégories, le discours militant répète et impose inlassablement ses catégories et la doxa s'autorise implicitement des liens socialement admis entre les catégories. Alors intervient la fiction, à la fois comme problème et comme solution. Dans le supplément du *Plaisir du texte*, Barthes définit la fiction de manière suivante : « dès qu'une pratique est prise en charge par un discours, il se produit une Fiction. Toute notre civilisation éprouve ce glissement comme une fatalité[690] ».

La fatalité éprouvée par la société est l'un des aspects problématiques de la fiction. En réalité, la fiction ne pose problème que tant qu'elle n'est pas reconnue comme telle ; c'est le cas des systèmes idéologiques, par exemple : des fictions qui évitent surtout de dire leur nom. La fiction n'est pas nécessairement « irréelle » ; elle peut consister en un certain agencement

[689] *Leçon, OCV*, p. 436.
[690] « Supplément », *OCIV*, p. 334.

de la réalité. C'est ce qu'un fragment du *Plaisir du texte* explique, abordant cette fois la fiction par son versant négatif : « chaque fiction est soutenue par un parler social, un sociolecte, auquel elle s'identifie : la fiction c'est ce degré de consistance où atteint un langage lorsqu'il a exceptionnellement *pris* et trouve une classe sacerdotale (prêtres, intellectuels, artistes) pour le parler communément et le diffuser[691] ».

La fiction est donc un langage qui « prend », et dans ce sens elle est le problème auquel Barthes se confronte. Mais il suffit de se rappeler des premières lignes du même livre, le *Plaisir du texte,* pour la voir également sous un jour positif : « Fiction d'un individu (quelque M. Teste à l'envers) qui abolirait en lui les barrières, les classes, les exclusions, non par syncrétisme, mais par simple débarras de ce vieux spectre : *la contradiction logique* ; qui mélangerait tous les langages, fussent-ils réputés incompatibles ; qui supporterait, muet, toutes les accusations d'illogisme, d'infidélité[692] ».

C'est donc aussi par la fiction que l'on s'attaque à la fixité des catégories, « les barrières, les classes ». La fiction est une force libératrice, la seule qui puisse délivrer de l'emprise de la fiction. Puisqu'elle est la prise en charge par le discours de toute pratique, en elle inéluctablement le réel et l'irréel se mélangent. La seconde fiction, celle revendiquée par Barthes, vient fragiliser les cloisonnements entre les catégories de la première, elle ajoute de nouvelles catégories instables pour déranger l'ordre établi.

La spirale elle-même est une fiction ; Barthes écrit à son propos : « c'est alors le retour de la différence, le cheminement de la métaphore ; c'est la Fiction[693] ». Mais aussi, tout ce qui revient par la spirale est fictionnel : « Toute chose revient, mais elle revient comme Fiction, c'est-à-dire à un autre tour de la spirale[694] ». Ainsi faut-il comprendre le retour du sujet dans l'œuvre de Barthes, par le biais de la spirale, donc de la fiction : « Alors peut-être revient le sujet, non comme illusion, mais comme *fiction*. Un certain plaisir est tiré d'une façon de s'imaginer comme *individu*, d'inventer une dernière fiction, des plus rares : le fictif de l'identité. Cette fiction n'est plus l'illusion d'une unité ; elle est au contraire le théâtre de société où nous faisons comparaître notre pluriel : notre plaisir est *individuel* – mais non personnel[695] ».

[691] *PdT. OCIV*, p. 235.
[692] *Ibid*., p. 219.
[693] *RB, OCIV*, p. 666.
[694] *RB*, *OCIV*, p. 647.
[695] *PdT. OCIV*, p. 258.

Deux aspects sont à noter dans ce retour fictionnel du sujet : la différence accentuée entre « illusion » et « fiction », entre une image « fausse » et une construction agencée ; et d'autre part la distinction entre individuel et personnel. La fiction n'est pas un retour à « soi » en tant que pure « singularité », mais au contraire une invention identitaire dans « le théâtre de la société ». Il ne s'agit ni d'égotisme, comme on l'a reproché à Barthes, ni de l'universalisation de sa propre subjectivité. La primauté du social reste une conviction pour Barthes, même dans cette période de quête de singularité ; lui-même l'affirme dans le cours sur la *Préparation du roman,* par exemple, à propos du fantasme. Il commence par revenir sur son idée d' « écrire verbe intransitif ». Contrairement à ce qu'il avait soutenu dans le célèbre article éponyme[696], Barthes affirme ici que l'on fantasme toujours grossièrement un objet avant d'écrire : un roman, un essai, etc. Ce fantasme est historiquement et socialement codé, de la même manière que le fantasme sexuel : « la codification des fantasmes, et notamment des fantasmes sexuels, semble aussi liée à des structures sociales ; je dis ça parce que j'ai eu l'occasion récemment de regarder aux États-Unis […] les annonces de journaux homosexuels. […] Eh bien, j'ai été frappé par le fait que ces petites annonces reflétaient, exprimaient, dépendaient d'un code absolument implacable, c'est-à-dire que la demande fantasmatique est absolument, rigoureusement et grossièrement codée[697] ».

Barthes constate que même dans la « culture homosexuelle », bien qu'elle puisse être considérée comme culture « marginale », le fantasme est strictement normé par les codes sociaux. Voilà encore un point de rencontre avec Perec, qui développe ce constat dans un autre registre et sur un autre plan : une fois à Sfax, Sylvie et Jérôme, les personnages des *Choses,* se rendent compte qu'ils ne désirent plus ces objets qu'ils avaient tant fantasmés, dans les détails, à Paris. En effet, c'était à Paris qu'il leur importait de les posséder, car c'était leur présence à Paris qui imposait ce désir. Le fantasme se produit et se maintient par la société. C'est dans ce sens que Barthes affirme que l'histoire est le lapsus de la psychanalyse[698]. Le développement de cette idée dans le séminaire sur le discours amoureux est très intéressant. Barthes se demande où il se positionne par rapport à la psychanalyse et répond : « évidemment : dedans ! » ; avec une réserve cependant : « chaque fois que la psychanalyse se présente elle-même comme une *catalepsis*, une fermeture, une prise, une mainmise, un tout total, je lui imagine ou je lui désire

[696] « Écrire, verbe intransitif ? », (1970), *OCIII*.
[697] *La Préparation du roman*, p. 33.
[698] « Peut-être, ce lapsus de la psychanalyse : l'histoire en tant qu'elle défera d'une manière imprévisible la prise psychanalytique (mais, bien sûr, pas *contre* la psychanalyse, ce qui serait une régression pure et simple, un obscurantisme), comme Einstein a *défait* Newton, sans l'abolir – car l'histoire (le temps) représente la puissance même, invincible, de l'Atotal ». (*Le discours amoureux,* p. 387)

une *cataleipsis,* un laisser-couler, un *laisser-échapper,* un reste, un déchet : le lapsus même de la science des lapsus[699] ».

Barthes veut rester dans la psychanalyse sans lui permettre de devenir un système clos. Il faut donc éviter que ce « déchet » soit de « l'ordre de la résistance », car cette dernière entre facilement dans le système psychanalytique. Qu'est-ce qui peut défaire « d'une manière imprévisible la prise psychanalytique » ? Barthes répond : l'histoire. L'histoire est ce que la psychanalyse dit malgré elle, et qui dévoile sa structure profonde. Cette structure profonde est historique sur deux plans : d'un côté, comme nous l'avons vu, par la production historique du fantasme, et, de l'autre, par l'historicité du discours même de la science : « les sciences (du moins celles dont j'ai quelque lecture) ne sont pas éternelles : ce sont des valeurs qui montent et descendent à une Bourse, la Bourse de l'Histoire […] : la science même du désir, la psychanalyse, ne peut manquer de mourir un jour, bien que nous lui devions beaucoup, comme nous devons beaucoup à la Théologie : car le désir est plus fort que son interprétation[700] ».

Les deux aspects de cette historicité sont essentiels en ce qui concerne la fictionnalité du savoir et le rapport à la catégorisation. Le déplacement recherché par Barthes a lieu à l'intérieur des catégories : il doit constituer un changement permanent des liens entre les sous-catégories et les catégories. L'exemple de Sade est à cet égard particulièrement probant. Barthes explique, dans le Cours sur la *Préparation du roman,* que Sade élabore « minutieusement des catalogues de fantasmes non codés ». Or, il précise immédiatement qu'il est impossible d'atteindre réellement le niveau du fantasme non codé. Sade ne pouvait donc que proposer « des variations du fantasme à l'intérieur d'une catégorie très codée […]. Il y a des catégories, des genres extrêmement codés, il les accepte mais à l'intérieur, il essaie de varier le fantasme[701] ».

Créer des liens fragiles, modifier les catégories de l'intérieur, c'est là le sens de l'historicité de la fiction. La plus individuelle des sciences humaines laisse voir cette historicité comme lapsus ; elle ne peut y échapper. La *Mathesis singularis* non plus : elle n'est pas, à vrai dire, une alternative à la fiction. Elle n'est qu'une fiction parmi d'autres.

[699] *Le discours amoureux,* p. 387.
[700] *Leçon*, *OCV*, p. 438.
[701] *La Préparation du roman*, p. 34

1. 3. Du signe à la trace

Il en est de la photographie comme du Japon : ce dont parle Roland Barthes n'est pas la photographie mais une certaine vision de la photographie, qu'il aime à imaginer comme une utopie en dehors et en deçà de la sphère sémiologique. « Le signe est grégaire », et le pouvoir s'installe dans cette grégarité. Il faut alors se demander s'il est possible de trouver des moyens de « communication » et d'enregistrement autres, qui ne passeraient pas par la grégarité du signe ; un moyen qui permettrait l'inscription involontaire des faits, telle qu'on la cherchait dans les « évidences » des documents utilisés par l'historien, sans l'intervention de l'idéologie. C'est cette « inscription » que cherche Barthes dans la photographie. Et c'est pour cette raison qu'il s'obstine à n'y voir, contrairement à ses lectures précédentes du même objet depuis les *Mythologies,* ni connotation, ni allégorie, ni aucune autre forme de signification. La photo, dans tout ce qu'elle transmet *indépendamment* de l'intention du photographe, donne à Barthes la possibilité d'imaginer un moyen de communication non grégaire. La trace s'oppose au signe[702].

Barthes insiste sur cette distinction entre le langage et la photographie : « le langage est, par nature, fictionnel ; pour essayer de rendre le langage infictionnel, il faut un énorme dispositif de mesures : on convoque la logique, ou, à défaut, le serment ; mais la Photographie, elle, est indifférente à tout relais : elle n'invente pas ; elle est l'authentification même[703] ».

Contrairement à la langue, la photographie, pour ne pas reproduire la réalité, doit recourir au trucage. Et pourtant nous savons que la photographie n'a pas nécessairement besoin de trucage pour devenir fictionnelle, il suffit de se rappeler de l'enfant noir saluant le drapeau français que Barthes analyse lui-même dans les *Mythologies* : c'est le choix du cadre, détachant l'enfant du contexte réel dans lequel il était, assisté de l'association connotative des idées, qui produit l'aspect mythologique de la photo, sans avoir nul besoin trucage. Comment Barthes peut-il alors considérer que la photographie est « impuissante aux idées générales (à la fiction) » ?

Le *punctum* fonctionne à cet égard comme la mentalité du producteur du document pour Marc Bloch, ou Barthes lui-même : il est là sans signifier, ou plus précisément sans être censé signifier, sans que la production d'un sens ait été cherché : il est là parce qu'il est là : « de mon

[702] La « trace » en l'occurrence ne renvoie ni à sa conception derridienne, ni même aux analyses de sa place dans l'historiographie, par Carlo Ginzburg ; quoique l'analyse de Ginzburg ne soit pas totalement éloignée de notre étude.
[703] *CC*, *OCV*, p. 858.

point de vue de *Spectator,* le détail est donné par chance et pour rien ; le tableau n'est en rien " composé " selon une logique créative[704] ». Cependant, et c'est le grand avantage de la photographie, le *punctum* n'est pas produit par l'idéologie mais par la réalité. Ce n'est pas la seule ressemblance entre la photographie et l'histoire. Barthes, on le sait, les compare incessamment. Il n'est, par ailleurs, pas le premier ; et *La Chambre claire* n'est pas le premier endroit où il le fait[705].

Dans son livre, *L'Histoire. Des avant-dernières choses,* Siegfried Kracauer, met en lumière cette analogie dans les propos des historiens eux-mêmes, dès le XIX[e] siècle. L'histoire s'identifie à la photographie dès l'invention du daguerréotype, et ceci paraît évident puisqu'elle avait commencé, peu avant, à se définir comme une reproduction exacte de ce qui s'est passé. Kracauer relève ce geste chez Ranke par exemple, dès le premier ouvrage de celui-ci, *Histoire des peuples romans et germaniques de 1494 à 1514*, paru en 1824, et il précise : « Je trouve particulièrement intéressant que, dans le domaine des arts de la représentation, l'invention de Daguerre ait soulevé des questions et formulé des exigences semblables à celles qui ont joué un tel rôle dans l'historiographie[706] ».

On comprend qu'au début de son apparition le daguerréotype fasse métaphoriquement envie à l'historien. Kracauer cite une lettre de Heine comparant le livre qu'il venait d'écrire à un « daguerréotype consciencieux », reproduisant « la plus humble mouche, aussi bien que le plus fier coursier ». Heine soutient que de la même manière dans son livre, « chaque jour s'est peint lui-même » ; il pourra donc le revendiquer comme une « source historique » qui « porte en elle-même la garantie de son authenticité[707] ».

C'est cette même allégorie de la réalité reproduite sans l'intervention de l'historien qui, plus tard, pousse les historiens à prendre la photographie comme contre-exemple. Kracauer rappelle que Marc Bloch par exemple pense qu'il est vain que l'histoire essaie de montrer une « simple photographie » de la réalité. La comparaison est ensuite majoritairement rejetée par les historiens, notamment parce que le principe sur lequel elle s'appuyait – pouvoir reproduire

[704] *CC*, *OCV*, p. 822.
[705] Déjà dans « Le Discours de l'histoire » Barthes voyait une ressemblance entre les deux domaines. Toujours est-il que « ça a été » à cette époque lui paraît uniquement un aspect de l'idéologie dominante : « Il y a un goût de toute notre civilisation pour l'effet de réel, attesté par le développement de genres spécifiques comme le roman réaliste, le journal intime […] et surtout le développement massif de la photographie, dont le seul trait pertinent (par rapport au dessin) est précisément de signifier que l'événement représenté a *réellement* eu lieu ». (« Discours de l'histoire », *OCII*, p. 1261.)
[706] Siegfried Kracauer, *L'Histoire, Des avant-dernières choses,* Stock, 2006, p. 107.
[707] Cite Par Siegfried Kracauer, *ibid.* p. 108.

la réalité telle quelle – a été abandonné après l'histoire « méthodique ». Pour Kracauer en revanche, « l'analogie entre l'historiographie et les médias photographiques n'est pas un expédient facile, elle résulte du fait incontournable que le travail dans les deux domaines s'articule sur des conditions identiques : les deux métiers ont affaire à des mondes donnés dont la structure est comparable et ils doivent par conséquent canaliser de la même façon les possibilités créatrices des personnes[708] ».

Lorsque Barthes reprend, sans connaître le livre de Kracauer[709], cette comparaison, et c'est d'abord par le biais de la singularité de l'objet qu'il rapproche les deux domaines : « Ce que la Photographie reproduit à l'infini n'a eu lieu qu'une fois : elle répète mécaniquement ce qui ne pourra jamais plus se répéter existentiellement[710] ». N'est-ce pas là le rêve même de l'histoire et aussi ce que l'on lui a reproché pendant longtemps ?

La singularité de la photographie ne tient pas seulement au fait qu'elle « reproduit ce qui n'a eu lieu qu'une fois », mais aussi qu'elle est, elle-même, inclassable. Les « répartitions » de la photographie sont soit « empiriques », soit « rhétoriques », soit « esthétiques » : elles ne portent pas sur son « objet ». La photographie défie la catégorisation ; c'est la deuxième raison de son extériorité du champ des signes[711].

Il faut ici se demander dans quelle mesure on peut considérer la photographie comme une trace : l'une des définitions proposées par le *Grand Robert* du mot « trace » est la suivante : « Ce à quoi on reconnaît que quelque chose a existé, ce qui subsiste (d'une chose passée) ». La trace n'est donc pas sans rappeler le noème de la photographie selon Barthes : « ça a été ». Cependant, la photographie n'est pas simplement la trace d'un objet. Dans le « ça a été » de la photographie, il y a un « ça n'est plus » qui se laisse entendre inlassablement. Ici, la trace ne devient pas signe, car elle reproduit l'image exacte de la chose et ce faisant, se détache de la temporalité de l'objet de l'existence duquel elle témoigne.

La magie de la photographie consiste à faire sortir l'instant de l'écoulement temporel : non pas le figer, mais lui donner la possibilité de « revenir ». La photographie est la trace de l'instant même. Habituellement, le temps ne laisse de traces que par allégories : c'est à travers l'usure et

[708] *Ibid*., p. 119.
[709] Le livre de Kracauer avait été publié à titre posthume en 1969. Cependant ce n'est que par sa réédition dans les années 1990 qu'il attire l'attention des spécialistes. Voir, Jacques Revel, « Préface », in Siegfried Kracauer, *op.cit.*
[710] *CC*, *OCV*, p. 792.
[711] La ressemblance de cette expression au titre de l'ouvrage de Marcel Duchamp est accidentelle ; nous ne faisons aucune allusion à ce livre en l'occurrence.

la corrosion que nous voyons la « trace » du temps. La photographie renverse cette logique : elle est la vraie trace de l'instant. En cela, la photographie est profondément « contradictoire » ; elle fait revenir l'irréversible. « Il est mort et il va mourir[712] », légende du portrait de Lewis Payne par Alexander Gardner dans *La Chambre claire*, illustre cette contradiction. Le sujet qui regarde la photo est nécessairement exposé à deux temporalités : la sienne et celle de l'objet de la photographie. Or, une troisième dimension temporelle s'ajoute aux deux précédentes : cette expérience se répète chaque fois que l'on regarde la photo. Cette puissance proustienne de faire « revenir » le temps écoulé, permet à Barthes de « fétichiser » la photographie sans être obligé d'en fixer l'objet hors du temps. Et la photographie, comme le soutient Éric Marty, devient objet pour Barthes dès qu'elle se fétichise : « On le comprend, l'objet est là. L'objet photographique est soudain présent. Il est là dès lors que la photo se fétichise, devient fétiche, grâce à l'intrication irrémédiable et extatique de l'animé et de l'inanimé, donc d'Éros et de Thanatos[713] ».

Dès la première page, Barthes instaure un rapport fétichiste avec la photographie, mais le fétichisme ne devient précisément possible que par cette puissance propre à la photographie de faire revenir, même le temps « inconnu ». Ce qui compte ici c'est le fait de pouvoir voir *vraiment* les yeux qui ont vu l'Empereur. Dans ce sens la photographie s'oppose à l'histoire : l'histoire est le regard du présent vers le passé. « L'Histoire est hystérique : elle ne se constitue que si on la regarde – et pour la regarder, il faut en être exclu. Comme âme vivante, je suis le contraire même de l'Histoire[714] ». La photographie au contraire superpose les deux temps, elle constitue l'instant perpétuellement présent. De la même manière que selon Merleau-Ponty « il y a un passé qui n'a jamais été présent » ; on pourra dire que pour la photographie, il y a un présent qui ne sera jamais passé. « Peut-être avons-nous une résistance invincible à croire au passé, à l'Histoire, sinon sous forme de mythe. La Photographie, pour la première fois, fait cesser cette résistance : le passé est désormais aussi sûr que le présent[715] », pour la simple raison qu'il *est* présent.

Dans ce sens, l'invention par le même siècle de l'histoire et de la photographie devient un paradoxe. Outre cette opposition radicale sur le plan de la temporalité, sur celui la documentation, l'historiographie et la photographie entrent dans un conflit mêlé de

[712] *CC*, *OCV*, p. 867.
[713] Éric Marty, « Roland Barthes, l'objet photographique », in *Roland Barthes aujourd'hui,* Cahier Textuel, sous la direction de Nathalie Piégay et Laurent Zimmermann, Hermann, 2016, p. 40.
[714] *CC*, *OCV*, p. 842.
[715] *CC*, *OCV*, p. 859.

complémentarité. « Dans un premier temps, la Photographie, pour surprendre, photographie le notable ; mais bientôt, par un renversement connu, elle décrète notable ce qu'elle photographie. Le " n'importe quoi " devient alors le comble sophistiqué de la valeur[716] ». Le problème du « notable » dans l'historiographie s'est posé dès le « Discours de l'histoire » : « À partir du moment où le langage intervient (et quand n'interviendrait-il pas ?), le fait ne peut être défini que d'une manière tautologique : le noté procède du notable, mais le notable n'est – dès Hérodote, où le mot a perdu son acception mythique – que ce qui est digne de mémoire, c'est-à-dire digne d'être noté[717] ». La question rhétorique « et quand n'interviendrait-il pas ? » devient une question réelle treize ans plus tard, et Barthes y répond : dans la photographie.

Dans cette fiction barthésienne, la photographie est imaginée comme un Robbe-Grillet réussi, un retour en spirale du degré zéro, cette fois en dehors de la langue. Certes, pour être comprise, la photographie a aussi besoin de passer par la langue ; mais, dans le cas du *punctum,* la dimension présymbolique précède cette compréhension : un rapport affectif peut se créer avec l'image de l'objet. L'opposition et la complémentarité de l'histoire et de la photographie se trouvent également sur le plan social, dans la construction du rapport au passé. L'Histoire étant une « mémoire fabriquée selon les recettes positives », elle exclut, suivant les règles de ces mêmes recettes, la dimension affective. La photographie, en revanche, est « un témoignage sûr, mais fugace ». D'un côté la modernité a remplacé le « Monument » par la photographie, de l'autre, fabriquant sa mémoire selon les recettes positives, elle « abolit le Temps mythique ». Sur le plan social le résultat semble, pour Barthes, regrettable : « tout, aujourd'hui, prépare notre espèce à cette impuissance : ne pouvoir plus, bientôt, concevoir, affectivement ou symboliquement, la *durée*[718] ». En effet c'est dans une force inactuelle que la photographie et l'Histoire se rejoignent : dans le lien entre le fétichisme et l'affectivité.

Ici encore, l'attribution de la place de premier historien moderne à Michelet trouve un sens particulièrement fort, car Michelet était déjà dans un rapport inactuel à l'affectivité, à l'amour même, et il a pu l'intégrer dans le discours de l'histoire : « C'est là un déchirement si aigu, si intolérable, que, seul, contre son siècle, Michelet conçut l'Histoire comme une Protestation d'amour : perpétuer, non seulement la vie, mais aussi ce qu'il appelait, dans son vocabulaire, aujourd'hui démodé, le Bien, la Justice, l'Unité, etc.[719] »

[716] *CC*, *OCV*, p. 815.
[717] « Le Discours de l'histoire », *OCII*, p. 1260.
[718] *CC*, *OCV*, p. 864.
[719] *CC*, *OCV*, p. 865.

La « protestation d'amour » de Michelet permet de penser la réintégration de l'affectif dans le discours historique, une démarche qu'adopte à son tour Barthes et qui devient spécifique de son écriture des dernières années, que l'on peut qualifier de retour de « l'homme total ». Dans une société moderne l'homme total est par définition inactuel. Ce que Marcel Mauss avait bien compris, et a fait qu'il ne pouvait envisager l'homme total que dans un idéal ethnologique, ou du moins l'observer dans des sociétés où, contrairement à la société moderne, l'homme n'est pas partagé en facultés.

Naturellement la recherche de cet homme total, chez Barthes, est à lire comme un refus radical des valeurs scientifiques de la modernité. Ce refus, cependant, se fait au nom de la vérité : il y a une vérité affective dans le discours scientifique, déterminant le choix de l'objet, l'investissement du savant, etc. Cette vérité est non seulement censurée par la modernité, mais cette censure est un des principes fondateurs du partage discursif dans la société moderne. La vérité affective s'adresse à une raison affective. Dans ce sens, la quête de « l'homme total » qui, pour Barthes, commence par l'intégration de l'affectivité dans le texte, nous oblige également à penser la place de l'Autre dans le texte « scientifique » ; autrement-dit à penser l'écriture de la science.

À cet égard le désir de l'objet, se mettre en scène dans la position du désirant, dépassent en importance la tâche scientifique de la description. La comparaison entre Fourier et Flaubert le montre : « Qui est plus important, historiquement : Fourier ou Flaubert ? Dans l'œuvre de Fourier il n'y a pour ainsi dire aucune trace directe de l'Histoire, pourtant agitée, dont il a été le contemporain. Flaubert, lui, a raconté au long d'un roman les événements de 1848. Cela n'empêche pas Fourier d'être plus important que Flaubert : il a énoncé indirectement le désir de l'Histoire et c'est en cela qu'il est à la fois historien et moderne : historien d'un désir[720] ». Fourier désire l'Histoire et devient en conséquence l'historien d'un désir. En ce sens, il s'inscrit dans le camp de Michelet. Mais c'est l'adverbe « indirectement » qui donne toute son importance à la démarche de Fourier : énoncer indirectement le désir est l'acte de « drague » par excellence. On est donc dans le domaine de l'écriture qui fait entrer le lecteur dans le texte « en le draguant ».

[720] *RB*, *OCIV*, p. 669-670.

Chapitre 2. De la rhétorique à la drague

Bien plus qu'un ornement superfétatoire, le style des textes scientifiques, entraîne avec lui de grandes implications idéologiques. À travers le style, les sciences humaines expriment leur conception de la scientificité, leur rapport aux modes de savoir non-scientifiques, et la place qu'elles reconnaissent au sujet d'énonciation et, partant, au destinataire du texte.

Parmi les sciences humaines, l'histoire est celle qui se confronte le plus sérieusement à ce problème. Son langage – presque exempté du vocabulaire technique –, sa forme – dont elle a fini par accepter, au moins depuis Ricœur, l'aspect nécessairement narratif –, ainsi que sa capacité et son aspiration à s'adresser à un public beaucoup plus large que les autres sciences humaines, l'empêchent d'ignorer (comme se le permettent plus facilement la linguistique ou la sociologie), par exemple, la dimension littéraire de son écriture. Cependant, sa volonté d'être considérée comme une science, sa prétention à être un discours de vérité et rien d'autre, lui imposent une certaine gêne en ce qui concerne sa « beauté textuelle ».

Discutant l'écriture de Georges Duby, Patrick Boucheron écrit : « Georges Duby n'était pas romancier, mais historien. Il l'avouait pourtant sans fard à Guy Lardreau : " Une large part du temps que je consacre à mon métier se passe en exercice de style, non seulement lorsqu'il s'agit de livres, mais de simples articles ". Il le vivait comme une contrainte […], pesant de plus en plus lourd[721] ». Duby n'est pas le seul. Nombreux sont les grands historiens français du siècle dernier, qui sont aussi de grands « écrivains ». Mais la cohabitation de ces deux qualités ne va pas de soi ; si elle est considérée comme une force supplémentaire, elle peut aussi l'être comme un véritable problème. Boucheron poursuit de fait son analyse par cette interrogation : « contrainte glorieuse sur le plan littéraire, certes, mais qu'on ne peut assumer sans danger pour la déontologie de la discipline historique. Car ce temps pris par le style, est-il retiré au métier de l'historien ? Telle est au fond la seule question qui vaille, quand on est soi-même historien et qu'on se penche sur les brouillons de Georges Duby[722] ».

« L'écriture de l'histoire » est devenue un objet d'étude en soi durant les dernières décennies. La question, bien sûr, ne se limite pas au « style ». Le terme est ambigu et Barthes

[721] Patrick Boucheron, « Postface » à Georges Duby, *Mes ego-histoires, op.cit*. p. 146.
[722] *Ibid*., p. 147.

préfère l'éviter. Car l'on peut entendre le terme au sens de *manifestation de la subjectivité dans le texte à travers les traits formels*, ou le concevoir, comme le fait Barthes dans le *Degré zéro de l'écriture,* comme désignant l'ensemble des traits communs de l'écriture d'une époque. Quoi qu'il en soit, le véritable problème que pose l'usage du terme « style » réside dans le fait qu'il implique une séparation nette entre la « forme » et le « fond ». Du côté de l'histoire, le style évoque la « littérarité » possible, la littérarité à son tour rappelle le danger de la fictionnalité. On a pu essayer de tracer les limites et apprendre comment marcher « au bord de la falaise », ou bien, au contraire, déduire une dimension scientifique de l'aspect « poétique », comme le fait Jacques Rancière, ou encore affirmer, comme Ivan Jablonka, que la scientificité et la littérarité dans les sciences sociales ne sont pas incompatibles, mais tout au contraire complémentaires. Mais si un historien comme Patrick Boucheron ressent la nécessité de poser à nouveau la question en 2015, si un Ivan Jablonka pense qu'il faut un long « manifeste » pour affirmer la compatibilité des deux domaines en 2014, c'est que la question n'a pas encore trouvé de réponse, et est toujours d'actualité.

En effet, dès lors que l'écriture de l'histoire est belle, parce qu'elle relève de la subjectivité de l'auteur, cette beauté est opposée à l'idée même de science. Cette association d'idée d'ordre connotatif est même l'un des aspects essentiels de l'idéologie positiviste qui reste, aujourd'hui encore, dominante. Une fois encore, en comparant rapprochant l'histoire et la photographie, Kracauer pose judicieusement le problème : « En stricte analogie avec la démarche photographique, la " démarche historique " n'est authentique que lorsque l'intuition spontanée de l'historien ne compromet pas le respect qu'il doit porter aux documents mais renforce au contraire son absorption empathique en ceux-ci. On saisira mieux dès lors pourquoi les historiens […] n'accueillent pas sans réserve, légitime ou non, des écrits historiques dont la beauté littéraire est trop remarquable[723] ». Il distingue la « tendance réaliste » de la « tendance formatrice » pour pouvoir chercher un équilibre entre les deux, à la fois en photographie et en histoire. Il faut, dans tous les cas, accorder la priorité à la tendance réaliste : « On peut dire que la démarche du photographe est " photographique " si ses aspirations formelles renforcent ses intentions réalistes au lieu de les combattre[724] ». La tendance réaliste doit être plus forte que la tendance formatrice, ou, au pire, être de force égale à cette dernière. Cette règle une fois respectée, la cohabitation des deux tendances, selon Kracauer, ne sera nullement problématique. « Le tirage d'Alfred Stieglitz représentant un groupe d'arbres entassés est une photographie

[723] Siegfried Kracauer, *op.cit*. p. 115.
[724] *Ibid*., p. 114.

d'arbres qui existent réellement et c'est en même temps une image inoubliable – ou bien dirais-je une allégorie ? – de la tristesse automnale[725] ».

À vrai dire, cette coexistence est tout à fait possible. Pour ne prendre que l'exemple le plus célèbre, ne trouve-t-on pas dans la *Méditerranée* de Braudel des pages comparables aux plus beaux ouvrages de la littérature française du XX^e^ siècle ? Ce travail d'écriture peut même, comme le fait Jacques Rancière, être considéré comme une nécessité pour l'histoire : « Le génie de Lucien Febvre est d'avoir intuitivement compris ceci : l'histoire ne pouvait faire une révolution qui fût la sienne qu'à jouer de l'ambivalence de son nom, à récuser, dans la pratique de la langue, l'opposition de la science et de la littérature[726] ».

On n'a cessé de répéter depuis Ricœur que toute forme d'histoire est narrative. On peut aussi facilement démontrer que l'historien n'échappe guère à la dimension « poétique » de l'écriture. Mais le véritable problème ne réside pas dans l'existence ou l'absence de récit ou de figures du style dans l'écriture de l'histoire : la forme narrative ou le niveau de littérarité du texte sont des « choix » qui impliquent une certaine idée de la science, un certain rapport au lecteur, un positionnement tactique ou naïf dans le champ du savoir à un moment donné. C'est à ce niveau qu'il faudra interroger la « beauté » de l'écriture de l'histoire.

2. 1. Le « lecteur » de Certeau

Non seulement pionnier dans l'étude de l'écriture de l'histoire, Michel de Certeau reste encore, à plusieurs égards, l'un des plus originaux. Même les meilleurs de ses commentateurs le ramènent finalement sur un terrain plus classique pour affirmer, comme le fait par exemple Roger Chartier, que « dans " L'opération historiographique ", Michel de Certeau ouvrait un espace inédit, en un moment clef de l'évolution de la discipline, écartelée entre sa pratique des séries, gage de sa scientificité enfin conquise, et ses caractérisations comme un genre littéraire, tracées par un Barthes ou un Veyne[727] ». En historien soucieux de la déontologie de sa discipline et du devoir de vérité qu'elle implique, Chartier maintient finalement, ne serait-ce que qu'au niveau théorique, la dichotomie entre la littérarité et la scientificité de l'écriture de l'histoire. Selon lui, le mérite de Certeau réside par conséquent dans le fait que, « déplaçant les termes de l'antinomie, il s'efforçait d'établir à quelles conditions un discours bâti selon les procédures

[725] *Ibid*., p. 116.
[726] Jacques Rancière, *Les Mots de l'histoire,* Seuil, 1992, p. 19.
[727] Roger Chartier, *op.cit.* p. 200.

spécifiques du travail historien peut être reçu comme dessinant adéquatement la configuration historique qu'il a construit comme son objet[728] ».

Or, ne serait-ce qu'en ce qui concerne Barthes, l'article de Michel de Certeau est bien plus nuancé. « L'opération historiographique » témoigne d'une pensée, d'une complexité et d'une singularité rares, dont on ne peut aborder ici tous les aspects. Il faut cependant noter que ce n'est pas seulement dans la bipolarité littéraire/scientifique que Certeau place l'histoire puisqu'il ajoute un troisième : « l'opération historiographique se réfère à la combinaison d'un *lieu* social, de *pratiques* "scientifiques" et d'une *écriture* [729]».

Évoquer ensemble le « lieu social » et l'écriture permet, d'un côté d'intégrer le lecteur dans l'analyse de la « pratique historienne » et de l'autre, d'historiciser l'historiographie en la plaçant dans une institution : « Est abstraite, en histoire, toute " doctrine " qui refoule son rapport à la société. Elle subit alors les effets de distorsion dus à l'élimination de ce qui la situe en fait sans qu'elle le dise ou le sache : un pouvoir, qui a sa logique ; un lieu, qui sous-tend et " tient " une discipline dans son déploiement en œuvres successives etc.[730] ». Certeau pointe en effet une vraie difficulté de la discipline historique : le rapport du discours à la société est l'objet même de l'histoire, mais celle-ci évite, en ce qui concerne sa propre pratique, d'aborder ce point explicitement. Cet évitement paraît dangereux au penseur : « Le discours " scientifique " qui *ne parle pas* de sa relation au " corps " social ne saurait articuler une pratique. Il cesse d'être scientifique. Question centrale pour l'historien. Cette relation au corps social est précisément l'objet de l'histoire. Elle ne saurait être traitée sans mettre aussi en cause le discours historiographique lui-même[731] ». Le discours historiographique bute alors sur un dilemme : soit il évite d'aborder son rapport au « corps » de la société, et il cesse d'être scientifique, soit il l'aborde et doit donc se mettre en question.

Invoquant parallèlement Habermas et Foucault, Certeau rappelle la nécessité d'une « repolitisation des sciences humaines » (le mot est de Habermas). Cette dernière ne pourra que passer par une critique de « leur situation actuelle dans la société ». Ici, naturellement, intervient Foucault. Il faut comprendre, à partir du « lieu social » de l'énonciation historiographique – c'est-à-dire l'institution qui légitime « l'historicité » d'un texte historique (qu'il doit s'entendre dans le même sens que la « littérarité » d'un texte littéraire) – les contrôles qui sont

[728] *Ibidem.*
[729] Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire,* Gallimard, 1975, p. 79.
[730] *Ibid*., p. 85.
[731] *Ibidem.*

inévitablement en œuvre dans ce processus, et qui établissent un rapport de pouvoir : il est nécessaire au livre d'histoire d'être « " accrédité " pour accéder à l'énonciation historiographique. " Le statut des individus qui ont – et eux seuls – le droit réglementaire ou traditionnel, juridiquement défini ou spontanément accepté, de proférer un pareil discours " dépend d'une " agrégation " qui classe le " je " de l'écrivain dans le " nous " d'un travail collectif, ou qui habilite un locuteur à parler le discours historiographique[732] ». La phrase de Foucault reprise ici par Certeau porte à l'origine sur le discours médical (ce que ce dernier signale en note). Cette appropriation est significative si l'on considère que le discours médical est l'un des discours les plus strictement réglementés sur le plan social.

Certes, Certeau n'est pas simplement en train de critiquer le rapport au pouvoir, mais de le mettre en évidence pour en rappeler un autre aspect, plus souvent encore négligé : le rapport du texte au lecteur non-spécialiste. « En fait, l'écriture historienne – ou historiographie – reste contrôlée par les pratiques dont elle résulte ; bien plus, elle est elle-même une pratique sociale qui fixe à son lecteur une place bien déterminée en redistribuant l'espace des références symboliques et en imposant ainsi une " leçon " ; elle est didactique et magistérielle[733] ». Ce rapport au lecteur passe par différents effets sémiologiques de l'énonciation historique. Le « nous » de l'auteur, par exemple, a un fonctionnement très complexe : il renvoie à un « je » qui est censé avoir écrit ce texte, mais ce « je » n'est qu'une fiction cachant derrière lui un vrai « nous »[734] : celui de la communauté des historiens permettant l'accès à l'énonciation historiographique. La fonction du nom propre est elle aussi intéressante : d'un côté celui-ci est une garantie de l'historicité, un repaire, un « signifiant déjà rempli » : le lecteur est censé savoir qui est Robespierre. Cependant, s'il lit un livre sur lui, c'est aussi que le lecteur est censé apprendre que Robespierre est différent de ce qu'il croyait. Une grande partie du travail historiographique, sur le plan sémiologique, consiste effectivement à vider (au moins en partie) un signifiant et à le remplir avec d'autres éléments.

Le rapport du pouvoir du texte au lecteur s'inscrit dans la fonction d'énonciation, que, en s'appuyant sur Barthes, Certeau qualifie de « performatif » : « La ruse de l'historiographie consiste à créer " un discours performatif truqué dans lequel le constatif apparent n'est en fait

[732] *Ibid*., p. 87.
[733] *Ibid*., p. 121-122.
[734] « Ce discours – et le groupe qui le produit – *fait* l'historien, alors même que l'idéologie atomiste d'une profession " libérale " maintient la fiction du sujet auteur et laisse croire que la recherche individuelle construit l'histoire ». (*Ibid*., p. 87)

que le signifiant de l'acte de parole comme acte d'autorité "[735] ». La performativité est le biais qui permet de comprendre comment l'histoire « fonctionne dans une société ».

En effet le passage de la « pratique historienne » à l'écriture de l'histoire, et partant la place assignée au lecteur, peuvent être compris de deux manières – qui par ailleurs ne s'excluent pas mutuellement. On peut en premier lieu penser à l'institution historiographique, ses implications idéologiques et morales, et au choix que fait l'historien devant les codes de cette institution. Par exemple, quand Marc Bloch demande aux robespierristes et aux antirobespierristes qu'ils nous disent simplement « quel fut Robespierre », il exclut, au nom d'une certaine idée de la science, la possibilité pour l'historien d'entretenir un rapport affectif ou « partisan » avec son objet. Placer l'histoire dans le cadre de son rapport au « corps de la société » autorise l'historien, au-delà de la déontologie de sa discipline et en tenant compte de la position actuelle des discours dominants, à faire le choix tactique de restaurer ce lien affectif ou de continuer à l'éliminer. La position prise devant l'institution historiographique décide, en partie bien sûr, de la place accordée au lecteur, et donc de « l'écriture » du texte. Mais la performativité « truquée » du discours historien, comme de tout discours scientifique par ailleurs, complexifie encore davantage le rapport au lecteur. Car si le discours informatif dissimule un discours autoritaire, cette autorité étant nécessaire à la légitimité du texte, on pourra se demander s'il est possible, ou même souhaitable, pour l'histoire de tenir un discours non-autoritaire. L'âge de l'internet nous apprend toujours davantage qu'au-delà d'un savoir contrôlé, très souvent, il n'y a pas un savoir libre, mais un non-savoir répété, un lieu commun. Une repolitisation des sciences humaines, se heurte donc à des obstacles difficilement franchissables.

L'autre biais par lequel on pourrait analyser le lien entre la pratique historienne et l'écriture – celui précisément que Certeau a choisi –, est de passer par la question de la mort, comme l'a jadis fait Michelet. La performativité de la pratique historienne se place dans le rapport que la société entretient avec les morts. L'histoire crée le passé de la société, ce faisant elle donne « une place au mort », et par le même geste détermine « négativement ce qui est *à faire* ». L'histoire ne s'écrit pas seulement « depuis » le présent ; elle fabrique le présent en désignant et en enterrant le passé. Elle fait du passé « l'autre » du présent et devient par ce geste même performative : « elle comble la lacune qu'elle représente, elle utilise cette place pour imposer au destinataire un vouloir, un savoir et une leçon[736] ».

[735] *Ibid*., p. 133. La phrase entre guillemets provient du « Discours de l'histoire » de Barthes.
[736] *Ibid*., p. 141.

Comprendre la performativité du discours historien par le biais de la mort nous éloigne sans doute du « Discours de l'histoire ». Elle nous rapproche cependant considérablement du rapport entre la photographie et l'histoire, tel que Barthes le pense dans *La Chambre claire*.

2. 2. Le texte total

Ce n'est que métaphoriquement que l'on pourrait utiliser « l'homme total » de Marcel Mauss pour essayer d'expliquer ce que Barthes a cherché à « mettre en scène » dans ses derniers textes[737]. Mais cette métaphore n'est pas gratuite. L'homme total, chez Mauss, s'oppose à l'homme « partagé en facultés ». Certes, les deux expressions traduisent et opposent, dans le langage de Marcel Mauss, « l'homme primitif » et « l'homme occidental » ou « moderne ». Mais « l'homme total » n'est pas un simple euphémisme employé pour éviter une autre expression, trop chargée de sens « colonialiste ». La totalité recherchée par Marcel Mauss exige aussi un radical changement de l'idée même des sciences de l'homme.

On a eu souvent tendance à lire l'œuvre de Mauss sinon comme un rejet, du moins comme un vrai dépassement de la pensée de Durkheim. Et il est vrai, que sur des points essentiels nous pouvons constater des désaccords entre le maître et le disciple, se traduisant souvent par un assouplissement et une complexification de la part de Marcel Mauss. Mais son idée de l'homme total et partant du « fait social total » peut aussi être comprise comme un durkheimisme radical : à cet égard Mauss est plus durkheimien que Durkheim lui-même. Nous l'avons vu dans la première partie, il s'agit d'abord pour Mauss d'effacer la barrière nette entre l'individuel et le social : le social en effet ne s'imprime pas tout simplement sur l'individuel, mais nous pouvons démontrer, à propos d'un sujet, que « son être individuel exprime entièrement son être social », pour emprunter la formule de Bruno Karsenti. C'est le cas, par exemple du discours de Mauss devant les psychologues étudiant la mort par suggestion, en Australie : des individus, tout à fait « normaux », sont convaincus par un « signe » qu'ils ont commis une faute et qu'ils doivent en mourir ; ils meurent, réellement, le corps réagissant totalement au sentiment social de l'individu.

[737] Barthes analyse effectivement l'idée du « livre total » de Mallarmé et évoque son propre désir d'un livre-somme, « une somme de Savoirs » transcendée par l'écriture. (Voir *La Préparation du roman,* pp. 336-342). Mais dans les deux cas, le « total » s'entend comme l'ensemble des savoirs existants. Il n'y a pas la moindre proximité entre cette idée du « total » et la conception de Marcel Mauss.

Nous nous souvenons aussi que cette recherche de l'homme total avait incité Marcel Mauss à amener le corps au centre de sa recherche. Mais pour ce faire, le corps doit être à son tour « socialisé ». Camille Tarot évoque l'exemple des larmes et des rires, qui ne sont pas sans rappeler l'analyse que fait Barthes de la signification des larmes de l'amoureux : « Le rire et les larmes, les cris ne sont pas seulement des expressions " naturelles " des sentiments, ce sont en même temps et rigoureusement des signes et des symboles collectifs. Ce sont des manifestations et des détentes organiques, mais tout autant des idées et des sentiments socialisés[738] ».

Le couple formé par « l'homme total » et le « le fait social total » s'enracine dans la pluralité des significations d'un signe. Le grand apport de Marcel Mauss aux sciences sociales, le remplacement de « l'objectivation » par la « signification[739] », lui permet à la fois d'intégrer dans son analyse les faits sociaux qui ne relèvent pas de la représentation (comme le fameux *mana*) et de postuler la totalité du fait social et la totalité de l'homme, par le biais des couches superposées de sens, dans un seul geste perçu comme « signe ». L'idée de la totalité n'implique pas seulement le dépassement des cadres habituellement distingués par le chercheur occidental (économique, affectif, moral, etc.), mais aussi la séparation nette et claire entre moi et autrui. L'analyse que fait Bruno Karsenti de la question du « don » chez Mauss le montre clairement : « Si en donnant on donne une partie de sa substance, et que c'est ce don de soi qui fait violence et pousse à rendre ; si, inversement, on donne parce qu'on se doit, et qu'autrui a toujours déjà sur soi une forme de droit de propriété ; si, enfin, on ne peut refuser de recevoir sans déclarer la guerre et rompre l'alliance – c'est que la vie sociale est commune au sens fort du terme, chacun participant de la vie de l'autre, vivant *en l'autre* sous la forme de bien pris, donnés et rendus[740] ».

La présence de l'autre en moi pose un véritable problème, philosophique, psychanalytique, sociologique ; problème qui précisément ne se réduit pas à un champ spécifique du savoir. Maurice Merleau-Ponty fut sans doute l'un des premiers à avoir remarqué la richesse et la portée philosophique de la démarche maussienne à cet égard. Il comprend celle-ci par le biais de la structure et en rapprochant Mauss de Lévi-Strauss : « Pour le philosophe, présente hors de nous dans les systèmes naturels et sociaux, et en nous comme fonction symbolique, la structure indique le chemin hors de la corrélation sujet-objet qui domine la philosophie de Descartes à Hegel. Elle fait comprendre en particulier comment nous sommes avec le monde

[738] Camille Tarot, *op.cit.* p. 674.
[739] Voir à ce propos, Bruno Karsenti, *op.cit*. p. 230.
[740] *Ibid.*, p. 407.

socio-historique dans une sorte de circuit, l'homme étant excentrique à lui-même, et le social ne trouvant son centre qu'en lui[741] ».

Il est certes tout à fait légitime de lire Mauss à partir des clés de lecture qu'en donne Lévi-Strauss. Mais d'autres lectures sont également possibles, qui rendent à Mauss les nuances et les finesses qui lui sont propres. Le grand enjeu d'une telle démarche est de réussir à éviter « l'irrationalisme vulgaire », car, supprimant les frontières entre objet/sujet, moi/autre/ homme/chose ou individuel/social, Mauss nous mène devant une réalité d'une extrême complexité. Dans l'acte du « don », pris comme fait social total, une part de moi, de l'autre, de la société avec ses contraintes et ses apparences de liberté, les réactions exigées et les répliques attendues, sont tous *présents* à travers un objet et le réseau de ses significations. Ainsi la société « prend » perpétuellement, par chaque geste qui la signifie dans sa totalité : « Processus immanent de socialisation des individus, le social doit toujours être pensé comme une *emprise* – " l'instant fugitif où la société prend ", formule énigmatique de Mauss que l'interprétation phénoménologique laisse dans l'ombre privilégiant la *prise de conscience* intersubjective. […] Reconnue sous la forme du symbolisme inconscient, l'emprise du social se conçoit au-delà de l'alternative de l'individuel et du collectif[742] ».

Le partage en facultés, que Mauss oppose à l'homme total, comme une conséquence de la civilisation moderne, peut être posé en deux lieux différents sur le plan social : soit, comme ce semble être le cas chez Mauss lui-même, nous pouvons le placer dans « l'emprise » sociale même – postulant qu'en effet la société moderne divise *réellement* les sujets en facultés –, soit, avec la génération de Barthes et Foucault, nous pouvons constater ce partage au niveau du discours. Le discours social est soigneusement divisé dans des cadres strictement protégés qui interdisent l'intrusion de tout énoncé n'appartenant pas à leur champ. Cette division, fictionnelle et idéologique fractionne le sujet réel au niveau discursif et se projette parallèlement sur son être même, au point qu'il se comprend et se conçoit lui-même comme étant divisé.

Les deux visions, cependant, ne sont pas nécessairement contradictoires. Mauss ne manque pas de constater les traces de la survivance de l'homme total dans la société contemporaine. Il est en effet possible de déceler la division du sujet, relativement faiblement au niveau de « l'emprise » du social formant ses « sujets » et très fortement, au niveau de la division discursive. C'est en réagissant à ce partage que l'idée de « l'homme total » revient, en spirale

[741] Maurice Merleau-Ponty, « De Mauss à Lévi-Strauss » cité par Bruno Karsenti, *op.cit*. p. 298.
[742] Bruno Karsenti, *op.cit.* p. 294.

c'est-à-dire comme fiction, à la fin de la vie de Barthes, comme tactique de résistance devant une partie de la morale moderne, et donne lieu à un phénomène que l'on peut appeler « le texte total ».

Dès l'article sur Lanson, nous l'avons vu, Barthes critique « le partage soi-disant objectif » du savoir. Dans son compte rendu de *l'Histoire de la folie*, il emploie, à plusieurs reprises le mot « total », non seulement en parlant de « l'histoire totale », mais aussi de la « société totale » ou de la « totalité du savoir ». Le point essentiel qu'il soulève dans le livre de Foucault est « une question cathartique posée au savoir, à tout le savoir, et non seulement à celui qui parle de la folie ». Précisément parce qu'il interroge la totalité du savoir, le livre de Foucault devient aussi un acte politique, car il engage le « tout » social dans le savoir qui se tourne vers la folie. Or, Barthes n'a pas la naïveté de croire que malgré toute ses bonnes intentions et tout son soin, le regard du philosophe parvient à se placer en dehors du partage raison/déraison : « en éclairant d'une lumière vive le couple de la folie et de la raison, *savoir* éclaire dans un même moment sa propre solitude et sa propre particularité : en manifestant l'histoire même du partage, il ne saurait lui échapper[743] ». Tout le problème est là : la dénonciation du discours dominant ne peut se faire que dans les cadres définis par ce discours, car il n'y en a pas d'autres. Toute sa vie Barthes se bat contre ce monstre, inatteignable puisque omniprésent.

Le « texte total » est pensé comme un moyen d'ouvrir de nouveaux champs discursifs, un dépassement perpétuel des partages établis. La « totalité » du texte se cherche sur trois plans : d'abord, du côté du sujet bien évidemment, en essayant de transgresser les lois implicites définissant les caractéristiques du sujet d'énonciation de chaque discours, ensuite en s'opposant au partage net entre la fiction et le savoir, et enfin, par le fantasme de la présence du lecteur dans le texte.

Il faut prendre en considération les « lieux d'où on parle » (pour reprendre la formule de Michel de Certeau) dans chaque discours, et imaginer un non-lieu, un lieu autre où différentes instances de parole peuvent s'exprimer en même temps. Trois discours intéressent particulièrement Barthes : les discours scientifique, romanesque et autobiographique (au sens large qui peut aussi englober le journal, le récit de voyage ou toute forme d'écriture de soi). Le rapport entre la position du sujet et le cadre discursif est bien établi : dans la science le « je » s'efface et on produit de la vérité « générale », dans le romanesque le « je » devient « il » et on produit de la fiction, et dans l'autobiographie le « je » a le droit de prendre la parole mais alors

[743] « De part et d'autre », in *EC*, *OCII*, p. 427.

il ne produit alors ni de la science ni de la fiction ; il peut seulement raconter ses souvenirs qui sont censés être vrais (mais il ne s'agit pas de la vérité générale de la science).

Chaque discours pose également ses interdits : la critique, par exemple, permet des niveaux différents de subjectivité selon les époques; cependant, même lorsque la subjectivité est permise, elle est encadrée. La « critique affectueuse » qu'en 1973 Barthes revendique pour parler de Philippe Sollers, est un bon exemple du dépassement de ce « cadre » subjectif de l'écriture critique : « Quand aura-t-on le droit d'instituer et de pratiquer une *critique affectueuse*, sans qu'elle passe pour partiale ? […] Pourquoi – au nom de quoi, par peur de qui – couperais-je la lecture du livre de Sollers de l'amitié que j'ai pour lui ?[744] ».

La quête de ce texte « total »commence avec l'*Empire des signes,* un livre où récit de voyage, « vérité théorique », et fiction se mêlent, se superposent, cohabitent le même espace textuel. Le livre commence par une postulation et une reconnaissance de sa part fictionnelle : « si je veux imaginer un peuple fictif […] », mais en plaçant cette fiction hors de la littérature : « (mais alors c'est cette fantaisie même que je compromets dans les signes de la littérature)[745] ». Barthes ne veut pas que ce livre soit de la littérature, et il ne l'est effectivement pas. Sortir de la littérature n'est pas une question de rapport au savoir mais de positionnement dans le champ discursif.

Ce livre n'est pas un récit de voyage, car les informations qu'il donne sur le Japon peuvent être fictives ; il n'est pas non plus une fiction, puisque la personne qui y prend la parole est l'auteur même. Nous connaissons cette règle de base de l'analyse de récit : il ne faut pas confondre Marcel avec Proust, le narrateur, même quand il est omniscient et hétérodiégétique, n'est pas « l'auteur » lui-même. Or, cette règle n'est pas universelle ni éternelle, elle date du milieu du XIX^{e} siècle, du roman réaliste. À partir de Flaubert, le fait de considérer le milieu romanesque comme « parallèle » au monde réel, devient une règle formelle, la loi par excellence. La séparation doit être nette et claire, aucun croisement n'est plus possible entre les deux mondes. Pour ne donner qu'un exemple, nous voyons de temps en temps Stendhal interrompre son narrateur, prendre la parole personnellement, sortir du cadre et s'adresser directement au lecteur. « (Cette page nuira de plus d'une façon au malheureux auteur. Il ne fait point l'injure aux jeunes personnes qui brillent dans les salons de Paris, de supposer qu'une seule d'entre elles soit susceptible des mouvements de folie qui dégradent le caractère de

[744] *Sollers écrivain, OCV*, p. 616.
[745] *ES*, *OCIII*, p. 351.

Mathilde. Ce personnage est tout à fait d'imagination, et même imaginé bien en dehors des habitudes sociales…) ». La narratologie se donne beaucoup de peine, inventant des noms et des fonctions multiples pour qualifier ce genre d'apparition dans le texte, et ne pas admettre que c'est tout simplement l'auteur qui parle. Car la loi, nous la connaissons : une personne réelle ne peut jamais parler dans un monde fictif. Le problème de la démarche narratologique consiste précisément dans son rapport à l'histoire : cherchant un modèle « scientifique », elle ne peut que penser ses règles de manière intemporelle. Mais nous voyons bien qu'avant Flaubert, le romancier ne considère pas le texte comme un espace homogène et totalement coupé du monde réel. Stendhal lui-même ne voit aucune contradiction entre le fait de vouloir faire de son roman un « miroir » de la société, et son intervention au milieu du texte. La compréhension de la *mimésis* change à partir de Flaubert : il ne s'agit plus de raconter une histoire vraisemblable mais de reproduire le monde tel quel, et donc comme un univers autonome. Le texte doit formellement imiter la réalité, et donc être coupé des réalités qui ne sont pas de son ordre.

Le roman, que l'on peut appeler postmoderne, tente de déjouer cette autonomie ; il ne croit plus au monde narratif comme à un monde parallèle et fermé sur soi. Le roman moderne, lui, entretient avec un autre roman la même distance que le texte fictif avec le monde réel : Emma Bovary lit des romans, mais ils restent pour elle des « romans », c'est-à-dire fictifs par rapport à sa réalité. Ils n'ont jamais le moyen de transgresser cette distance et entrer dans la réalité d'Emma Bovary. En revanche, au milieu de l'histoire du *Baron perché* d'Italo Calvino, par exemple, le prince André de *Guerre et paix* peut surgir et parler avec le baron, pour affirmer la rencontre possible des mondes fictionnels. Des mondes distincts s'entrecroisent et suppriment par ce geste le cloisonnement séparant les univers parallèles. Et pourtant le roman postmoderne tombe dans le piège du partage discursif : il se limite à la place désignée à la littérature et déplace les barrières à l'intérieur du champ qui lui est propre. La séparation entre la littérature et la non-littérature reste toujours valable.

Pour Barthes, en revanche, il s'agit de repenser les limites du discours dans la société en dehors des cadres que la modernité lui a imposé. Le geste véritablement révolutionnaire de Barthes consiste à vouloir produire du savoir à partir de fictionnel et d'individuel. Les deux instances sont exclues du champ du savoir mais également réputées incompatibles. Cette quête se poursuit, y compris dans les écrits « intimes » comme le *Journal de deuil*. Barthes interroge le savoir sémiologique à partir de son chagrin : « dans la phrase " Elle ne souffre plus", à quoi,

à qui renvoie “ elle ” ? Que veut dire ce présent ?[746] ». Mais la présence du sujet en deuil n'empêche nullement le questionnement d'avoir une portée théorique valable. Elle y ajoute une couche, en assume le lieu de prolifération, le rend plus concret : seul un sujet souffrant du deuil peut poser une telle question, mais la question n'en est pas moins généralisable.

Si la totalité est une fiction permet le dépassement des cadres, mais assume en même temps son impossibilité (le sujet ne s'exprime jamais « totalement », il déjoue seulement les interdits), le grand avantage de cette fiction est de permettre aussi un nouveau découpage de l'objet nonobstant les prérequis du cadre discursif. Barthes est le seul de sa génération – avec Perec peut-être – à parvenir à imaginer et produire des textes inclassables. La radicalité de sa posture tient à la perspicacité de son regard historique : mettant l'être même de la littérature dans l'histoire, comprenant historiquement tous les autres éléments du texte y compris le sujet, il réussit à effacer les frontières, à quelque niveau du texte qu'elles se trouvent, et cela au nom d'une nécessité tactique, elle-même historique. Tel est le sens du précepte « prendre le discours historique et le transformer en un autre discours ». Considérer l'histoire comme l'exigence de la pensée veut dire réexaminer perpétuellement la situation historique de chaque élément textuel et son rapport avec le social, avec le pouvoir.

Comme nous l'avons évoqué plus haut, dans ce texte total, il faut penser la place de l'autre, comme faisant partie de moi, et comme fantasme présent dans le texte. Cet autre est toujours inconnu et toujours présent ; Barthes écrit, on le sait, « pour être aimé de quelques-uns et de loin ». Or, une véritable inquiétude quant aux rapports entre le savoir et le pouvoir naît lorsque l'on examine les formes d'autorité que le texte impose à son lecteur. Peut-on produire du savoir sans être dans une position d'autorité ?

Le geste de Barthes rejette la distinction entre le texte comme objet de connaissance et le texte comme lieu d'expression de celle-ci. Il envisage et produit des textes jouant les deux rôles en même temps. La séparation entre le « cœur » et la « raison » s'efface ; c'est un grand pas vers le texte total. Mais pour y atteindre réellement, il faut aussi penser la place de l'autre, du lecteur.

[746] *Journal de deuil,* Seuil, 2012, p. 25.

2. 3. La drague et la perversion

L'absence de la méta-rhétorique depuis le début du XX^e^ siècle donne lieu à deux questionnements, et d'abord, comme Barthes le formule dans son séminaire sur la rhétorique : par quoi a-t-elle été remplacée ? Barthes ne donne pas de réponse claire à cette question, sans doute n'en est-il pas capable. On pourrait dire que la science de la communication a tâche d'être ce discours prenant la place de la rhétorique dans la société contemporaine. La tentative, si on la considère du point de vue de Barthes, est un échec total : cette « science » a été entièrement récupérée par le pouvoir, mise à son service, et est devenue un simple outil de manipulation des masses. Barthes voit le piège et s'en démarque de plus en plus. Il va jusqu'à mettre en question la possibilité même de la « communication » : « Parler, et à plus forte raison discourir, ce n'est pas communiquer, comme on le répète trop souvent, c'est assujettir[747] ».

Cependant, le problème ne se résout pas en évitant la « méta-rhétorique » : cet évitement est même précisément la stratégie du discours dominant. C'est ici que la seconde question se pose : quel autre rapport peut-on envisager avec le lecteur, outre la persuasion (rhétorique) et l'assujettissement (communication) ? Barthes ne formule pas cette question comme la première ; et il y répond, théoriquement et pratiquement à la fois, en inventant et mettant en place le concept de « drague ».

Le mot de « drague » est employé d'un côté désigne les moyens pensés pour attirer l'autre, dans ce sens il est l'équivalent de « séduction ». De l'autre côté, le même mot renvoie parfois au changement permanent d'objet de désir, et il est alors synonyme de « variante », « alternante », « dérive » ou « papillonne ». Ce second sens ne concerne pas d'abord directement la littérature, c'est un principe utopique que Barthes trouve chez Fourier : dans *Sade, Fourier, Loyola*, le mot « drague » est absent. Barthes utilise les termes fouriéristes (la variante, l'alternante ou la papillonne) qui servent à contrer « la monotonie en amour et le despotisme en politique ».

La « drague », en revanche, apparaît dans l'une des phrases les plus célèbres du *Plaisir du texte* : « Écrire dans le plaisir m'assure-t-il – moi, écrivain – du plaisir de mon lecteur ? Nullement. Ce lecteur, il faut que je le cherche, (que je le " drague "), *sans savoir où il est*[748] ». Un an après, dans un entretien avec Maurice Nadeau, Barthes parle de la « séduction » et de

[747] *Leçon*, *OCV*, p. 431.
[748] *PdT*, *OCIV*, p. 220.

son rapport avec la rhétorique : « il faut se poser des problèmes de séduction quand on écrit. […]. Autrefois, la rhétorique avait pensé le[s] résoudre, car elle a été en grande partie un art supposé de la séduction. Mais maintenant, elle ne suffit pas. Le problème est donc de savoir ce que peut être une séduction de texte aujourd'hui, comment la concevoir, comment la faire comprendre, et surtout comment en faire admettre la nécessité à ceux qui veulent écrire[749]».

Dans *Le Plaisir du texte,* Barthes avait évoqué un autre régime : la dérive, qui se distingue nettement de la drague : la dérive est du côté du lecteur, la drague de l'auteur : « Mon plaisir peut très bien prendre la forme d'une dérive. La dérive advient chaque fois que *je ne respecte pas tout,* et qu'à force de paraître emporté ici et là au gré des illusions, séductions et intimidations de langage, tel un bouchon sur la vague, je reste immobile, pivotant sur la jouissance *intraitable* qui me lie au texte (au monde)[750] ». Dans ce sens, la dérive rejoint l'utopie fouriériste du changement perpétuel d'objet. Or, la drague, comprise par le biais du mythe de dragueurs tels Don Juan ou Casanova, implique également le sens de la dérive : le non-investissement de l'objet. Dans *Roland Barthes par Roland Barthes,* le mot est employé précisément dans ce sens : « travaillant à la campagne (à quoi ? à me relire, hélas !), voici la liste des diversions que je suscite toutes les cinq minutes : vaporiser une mouche, me couper les ongles, manger une prune, aller pisser, vérifier si l'eau du robinet est toujours boueuse […] : *je drague*[751] ». La drague trouve le même sens que la dérive, au lieu de s'y opposer. Barthes précise ensuite : « (La drague relève de cette passion que Fourier appelait la Variante, l'Alternante, la Papillonne) ».

Dans une interview avec le *Magazine littéraire* sur son autobiographie qui venait de paraître, répondant à une question à propos de ce terme, Barthes superpose toutes ses couches de signification et essaie de lui donner la force d'un concept à la fois éthique, politique et littéraire. La drague est maintenant, en même temps, une manière de lire, une façon de penser l'écriture et un mode de vie :

> C'est un thème important pour moi. La drague, c'est le voyage du désir. C'est le corps qui est en état d'alerte, de recherche par rapport à son propre désir. Et puis, la drague implique une temporalité qui met l'accent sur la rencontre, sur la « première fois ». Comme si la première rencontre possédait un privilège inouï : celui d'être retirée hors de toute répétition. Un thème maléfique pour moi, c'est la répétition, le ressassement, le stéréotype, le naturel comme répétition. La drague, c'est l'antinaturel, l'antirépétition. L'acte de draguer est un acte qui se répète, mais son contenu est une primeur absolue.

[749] « Où/ou va la littérature », *OCIV*, p. 562.
[750] *PdT*, *OCIV*, p. 229.
[751] *RB*, *OCIV*, p. 650.

> C'est pourquoi la drague est une notion que je peux très bien transporter de l'ordre de la quête érotique, où elle prend son origine, dans la quête des textes, par exemple, ou la quête des traits romanesques. Ce qui s'offre dans la surprise de la « première fois »[752].

La drague tend à devenir un concept essentiel où tous les grands problèmes théoriques de Barthes se croisent : la rhétorique, la place du lecteur et la théorie de lecture, le naturel et le stéréotype. Mais la tentative est vouée à échec, peut-être volontairement. Barthes pouvait sans doute imaginer que le choix de cette métaphore empêcherait que la notion soit reprise par d'autres et donc lui éviterait de devenir concept ; c'est ce qui fait précisément la force de certaines notions barthésiennes qui l'aident à formuler sa pensée, tout en évitant autant que possible leur « récupération ».

Entretemps, la position du dragueur barthésien a évolué : il ne s'agit plus du dragueur classique qui va « à la conquête de son objet » ; tout au contraire, Barthes conçoit la méthode, en ce qui concerne l'écriture, comme un dialogue avec le lecteur : « Quand j'essaie de produire cette écriture courte, par fragments, je me mets dans la situation d'un auteur que le lecteur va draguer. C'est le bonheur du hasard, mais d'un hasard très voulu[753] ». Le fragment permet au lecteur de ne pas « respecter tout » et surtout de ne pas suivre l'ordre. Le lecteur aurait la possibilité de prendre les morceaux qu'il veut, quand il veut. Le texte ne lui imposerait pas une « loi » ; seule son envie déciderait de son rapport à la lecture.

Comme régime d'écriture la drague présente deux grands avantages : comprise comme changement permanent d'objet, elle ne permet pas au sens de « prendre », et en tant que méthode de séduction, elle instaure un rapport de non-autorité avec le lecteur. L'acte de draguer ne peut rendre l'autre passif ; agir en fonction de la réaction de l'autre en étant une nécessité primaire. Le dragueur, tel un joueur d'échec, doit pouvoir anticiper le nombre maximal des coups à venir, et construire son attaque en fonction des possibilités de défense et d'attaque du joueur en face. Ce n'est plus la loi du « genre » qui est suivie dans l'écriture, mais le désir imaginé de l'autre. Or, ce désir, Barthes ne peut le comprendre qu'à partir du sien. S'il se met dans la position de l'auteur « que le lecteur va draguer », ce lecteur, en fin de compte, c'est lui-même. Mais si le fantasme est social – ce qui ne veut pas dire qu'il est partagé par toute la société –, cette manière de penser l'autre comme déjà présent en moi par le biais du désir partagé n'est pas dépourvue de sens. Barthes ne se prend pas pour le parangon du lecteur : son être individuel exprime son être social. C'est dans ce sens que le texte total, tel le « don » de Marcel

[752] « Vingt mots-clés pour Roland Barthes », *OCIV*, p. 873.
[753] *Ibidem*.

Mauss, fait déjà place au lecteur au moment de l'écriture. Barthes lit par morceaux, en sautant, il ne lit pas tout. Sa manière de lire justifie ainsi la forme de son écriture : il écrit par fragments, postulant un lecteur qui, comme lui, aurait le désir de lire par morceaux, et de sauter de l'un à l'autre.

Deux pièges menacent, néanmoins, l'entreprise de Barthes : d'abord le risque d'imposer le désir. Si l'amour, selon la célèbre formule de Lacan, consiste à donner ce que l'on n'a pas à celui qui ne le veut pas, c'est qu'il n'est pas possible de le donner à quelqu'un qui le veut. Sacher Masoch en est un parfait exemple : celui-ci ne cherche jamais une femme dominatrice, mais une femme qui ne veut pas dominer, et usant de toute sa force, il essaie de la persuader de jouer le rôle de la dominatrice. C'est qu'il veut être dominé comme il veut, dans l'ordre qu'il veut, selon le rituel et dans la mesure qui sont les siens. Deleuze l'a très bien remarqué : le masochiste impose à l'autre la manière dont celui-ci doit le dominer. Il en est de même pour toutes les formes de désir : désirer l'autre consiste à se projeter sur lui et lui imposer ses fantasmes. C'est une violence enrobée de douceur et de dialogue.

Barthes fait de même. Comme tout bon dragueur, il séduit par des moyens qui échappent à sa conscience, et il impose son désir, en pensant le partager. Prenons l'exemple de l'écriture fragmentaire, qui lui est particulièrement chère : combien d'amateurs de Barthes partagent réellement ce goût avec lui ? Il n'est pas facile de répondre à cette question. Mais à se limiter à ceux qui peuvent s'exprimer, en écrivant, on voit que cette tendance est très peu partagée, par ceux qui, pourtant, sont tout à fait séduits par lui. La drague peut éviter l'autorité, elle n'échappe pas au pouvoir.

Le second piège concerne « l'air du temps ». Ce changement permanent d'objet n'est-il pas précisément le mode propre à la société de consommation ? Produire en fonction du désir du lecteur, n'est-ce pas exactement la politique des émissions télévisées ? On est même allé, récemment, jusqu'à accuser des auteurs et des artistes comme Duchamp, Barthes ou Perec, ceux qui ont travaillé à partir du « quotidien » et de « l'infra-ordinaire », d'être les précurseurs de la télé-réalité. François Jost a consacré un livre à ce sujet : *Le Culte du banal*[754]. Selon l'auteur, si la banalité envahit aujourd'hui la télévision, il faut en chercher l'origine dans la « magnification » du banal qui commence avec Marcel Duchamp ; l'auteur semble disculper Barthes et en attribuer la responsabilité à ceux, nouveaux-romanciers et Georges Perec principalement, qui ont pris ses textes à la lettre. La question de François Jost ne nous concerne

[754] Voir, François Jost, *Le Culte du banal, De Duchamp à la télé-réalité,* CNRS éditions, 2007.

pas directement, néanmoins, son analyse nous intéresse : on peut soutenir qu'il y a un lien entre la « banalité » ou plus précisément le sentiment de banalité, et le non-investissement de l'objet, le rapport passager, la drague. Or, la question, que l'auteur ne se pose pas, est celle de savoir si Duchamp, Barthes et Perec, parmi d'autres, sont des causes ou des conséquences de la culture de la société de consommation. François Jost se fie à l'ordre temporel : le banal trouve d'abord sa place dans l'art d'avant-garde[755] avant de faire son entrée à la télévision, c'est donc l'avant-garde qui lui ouvre le chemin vers la culture de masse. Simple erreur bien connue due au principe de causalité : on voit automatiquement dans une succession temporelle un rapport causal qui n'y est pas nécessairement. Cependant, considérer les artistes et les penseurs d'avant-garde comme des produits de la nouvelle culture hyper-capitaliste pose un autre problème : au lieu d'être une tactique de résistance, la drague barthésienne devient ainsi la reproduction inconsciente de l'idéologie triomphante de son époque.

Or, à cette objection, plusieurs réponses sont possibles : d'abord, la formule, par ailleurs très rhétorique, « plaire sans complaire » ajoute une nuance précieuse à cette manière de faire et pose une vraie question à l'ensemble des arts contemporains : entre l'arrogance de l'art avant-garde ayant abandonné l'idéal de la séduction d'un public non-initié et la servitude des productions de la « culture de masse » cherchant à tout prix à attirer le plus grand nombre, n'y a-t-il pas une troisième voie permettant un art populaire mais engagé ?

Deuxièmement, Barthes perçoit parfaitement la marge délicate qui sépare les idées d'avant-garde de leur devenir grégaire. Il ne s'agit même pas précisément de « récupération », mais du fait que l'on est toujours contemporain de soi, et toujours là où on ne le voit pas. Tel est le sens du déplacement perpétuel que Barthes exige ; telle est, aussi, la raison de la souveraineté de l'histoire parmi « les sciences anthropologiques ».

Un deuxième concept, la perversion, limite et oriente la drague. La perversion elle aussi s'applique aux deux niveaux de la lecture et l'écriture. S'appuyant sur le célèbre article déjà évoqué d'Octave Mannoni, « Je sais bien mais quand même », Barthes considère l'acte de lecture (de la fiction) comme une perversion. C'est, nous l'avons dit, une réponse au « choix perpétuellement renouvelé de croire » par lequel Sartre définissait la lecture de la fiction. Pour

[755] Déjà en 1955, dans « La vaccine de l'avant-garde », Barthes montre la confusion entre un spectacle sifflé par le public parce qu'il est trop ennuyeux, et l'art d'avant-garde. Le spectacle en question se prête à cette confusion car qu'il s'approprie « quelques *signes* d'avant-garde » : « On inocule un peu de progrès – tout formel, d'ailleurs – à la tradition, et voilà la tradition immunisée contre le progrès ». (*OCI*, p. 565). L'analogie entre le banal télévisé et l'art d'avant-garde relève d'une confusion du même ordre.

Barthes, suivant la logique psychanalytique, croire et ne pas croire, ne sont pas mutuellement exclusifs : la lecture du roman est perverse, car on sait bien que ceci n'est pas réel, mais tout de même, on y croit.

Tout comme la drague, la perversion est à la fois un principe de vie, de lecture et d'écriture. Elle est une manière d'être et d'agir dont le plaisir est le seul but ; elle ne se justifie par aucune utilité. Barthes donne l'exemple du fétichisme ou de l'homosexualité, de ces actes sexuels qui refusent d'emblée la reproduction de soi comme origine et *telos* de la sexualité. Par ce refus, la perversion échappe à la récupération. Il n'y a aucun résultat durable de cet acte dont le discours du pouvoir puisse s'emparer. Barthes se rend bien compte que c'est la perversion elle-même qui peut être récupérée par ce discours. Il refuse alors tant qu'il peut d'en parler, sinon par allusion.

Le savoir, son écriture et sa transmission forment un triangle : il n'est pas possible de vouloir bouleverser l'un sans penser aux deux autres. Il faut donc suivre et terminer cette enquête en abordant la question de la transmission du savoir.

Chapitre 3. La sagesse et la raison : la question de la transmission du savoir

On se souvient de cette scène, systématiquement répétée, dans les dessins animés et les bandes dessinées d'Astérix et Obélix : la légion romaine se rapproche du village gaulois, formant un carré régulier, tenant les boucliers autour et sur la tête, laissant les lances sortir de tous côtés. En face, les Gaulois sortent, dans le désordre total, se bousculant et s'écrasant les uns des autres. La confrontation ne dure qu'un instant et rien ne reste de la splendeur de l'armée romaine : des armes cassées et éparpillées, des soldats tombés ici et là.

Les Romains incarnent la raison, les Gaulois représentent la sagesse. La raison est impersonnelle, « indifférente », elle s'applique à tous les soldats, les utilise comme « atomes », sans que l'on sache d'où elle vient, ou même, où elle est. La sagesse des Gaulois, au contraire, n'existe qu'à travers le druide. Les autres n'y ont pas accès, ils en profitent. Le druide connaît les villageois, ce que chacun peut recevoir : en quantité (de potion magique), ou en qualité (de conseils de sagesse). Si la modernité est le triomphe de la raison, Astérix-et-Obélix, c'est la vengeance fictionnelle de la sagesse, qui écrase de manière ludique la raison et s'en moque.

La sagesse, prise comme opposée à la raison, trouve une place de plus en plus centrale dans l'œuvre de Barthes, notamment, mais pas seulement, en ce qui concerne la transmission du savoir. Barthes, cependant, ne cherche pas son inspiration chez le druide gaulois, mais plutôt dans la sagesse japonaise, le mysticisme ou chez les sceptiques grecs. À la fin de sa leçon inaugurale au Collège de France, Barthes décrit trois étapes successives de son expérience d'enseignement : l'âge où « l'on enseigne ce que l'on sait », ensuite celui où l'on enseigne « ce que l'on ne sait pas », et finalement l'âge de l'oubli ou du « *désapprendre* ». Cette dernière expérience, Barthes l'appelle « *sapientia* » et la définit de manière suivante : « nul pouvoir, un peu de savoir, un peu de sagesse, et le plus de saveur possible[756] ».

Il n'est pas exagéré de voir dans cette phrase le résumé de l'idée barthésienne de l'enseignement. Le fantasme de « nul pouvoir » avait hanté toute la leçon ; Barthes l'évoque dès les premières lignes, qualifiant le Collège de France de lieu « hors-pouvoir », il y voit « une des dernières ruses de l'Histoire ». Sa position, cependant, peut paraître contestable : comment

[756] *Leçon, OCV*, p. 446.

peut-il attribuer au lieu le plus prestigieux de l'enseignement supérieur en France la qualité d'être « hors-pouvoir » ? Cette particularité du Collège de France relève de la forme d'enseignement qui y est dispensé ; il offre la possibilité de sortir du pouvoir, et mais n'en fait point une nécessité. Barthes insiste sur la séparation nette entre la position du professeur du Collège de France et le lieu du pouvoir : « l'honneur est d'ordinaire un déchet du pouvoir ; ici, il en est la soustraction, la part intouchée ». Le pouvoir n'intervient pas directement dans l'enseignement, il ne s'impose pas à l'auditoire, « le professeur n'y a d'autre activité que de chercher et de parler – je dirai volontiers : de rêver tout haut sa recherche – non de juger, de choisir, de promouvoir, de s'asservir à un savoir dirigé[757] ».

Barthes sait très bien que la position hors-pouvoir n'est pas acquise, c'est un rêve, une utopie. En effet « l'interrogation » sur les formes possibles d'un enseignement dégagé « de tout vouloir-saisir » est, selon Barthes le projet même de son cours : « " tenir " un discours sans l'imposer : ce sera là l'enjeu méthodique, la *quaestio,* le point à débattre. Car ce qui peut être oppressif dans un enseignement, ce n'est pas finalement le savoir ou la culture qu'il véhicule, ce sont les formes discursives à travers lesquelles on les propose[758] ».

Ici encore, les mêmes principes interviennent : éviter le pouvoir, fantasmer la pluralité, assumer la position du sujet parlant passant de l'énoncé à l'énonciation, poser le fantasme comme le lieu de départ, et même la drague : rien « n'est appelé à sanctionner » l'enseignement au Collège de France « sinon la fidélité de ses auditeurs ». Le professeur a alors la possibilité de penser une position de drague plutôt que d'autorité. Dans un entretien de 1975 « Littérature/enseignement », en se distinguant de « l'avant-garde », Barthes avait précisé la place de la séduction dans l'enseignement : « je dois me poser, à la différence de l'avant-garde, le problème des *effets*. La pensée des effets implique à la fois l'idée de travail mais aussi le désir de séduire, de communiquer, d'être aimé. Une pédagogie des effets est donc possible : on sensibilisera les élèves sur la production et la réception des effets[759] ». La démarche est parfaitement « sophistique », car, Barthes théorise à la fois un enseignement fondé sur la séduction et l'enseignement de la séduction même, une rhétorique moderne.

Barthes n'est pas le seul à ce moment-là, à s'occuper de ces questions ; plusieurs de ces thèmes intéressent également ses compagnons de route, comme Foucault. Or, la particularité de Barthes est peut-être de penser le bouleversement radical des méthodes de transmission du

[757] *Ibid*., p. 430.
[758] *Ibid*., p. 444.
[759] « Littérature/enseignement », *OCIV*, p. 885.

savoir à travers sa pratique même de l'enseignement. Une courte comparaison avec Foucault peut être éclairante : les cours de Foucault au Collège de France suivent un modèle classique d'enseignement. Ce sont des cours bien construits, gardant un bon équilibre entre la démonstration d'érudition et les analyses personnelles, souvent prodigieuses. On peut lire tous ces cours avec la même passion ; ils ont tous les mêmes caractéristiques : un contenu fort novateur, une forme tout à fait classique. Or, il n'en est point ainsi dans les cours de Barthes. D'abord les cours de Barthes n'offrent absolument pas cette régularité dans la qualité. Tiphaine Samoyault rapporte les plaintes des étudiants à la suite du cours de Barthes portant sur *Comment vivre ensemble* ; et sans doute ceux-ci avaient raison. S'appuyant sur une érudition plutôt de seconde main, entrant dans de longues dérives qui l'éloignent du sujet proposé, Barthes perd son auditoire dans la recherche d'un objet qui ne paraît pas bien défini. Comment comparer l'ennui de ce cours avec les digressions passionnantes de *La Préparation du roman*, par exemple ?

À la fin de sa postface à *Mes ego-histoires* de Georges Duby, Patrick Boucheron emprunte les mots de Pierre Soulages, pour éclairer l'aspect « artistique » du travail de l'historien. Soulages mentionne ses dialogues avec Duby et Claude Simon, qui, fascinés par l'artisanat, voulaient ranger leurs travaux respectifs dans ce champ. Il rappelle une « différence fondamentale » entre le travail de l'artiste (ou de l'historien) et celui de l'artisan : « Nous, nous ne savons pas ce que nous allons faire, alors que l'artisan le sait, […] il connaît bien l'objet qu'il va produire, et il sait comment y arriver. Un artiste, ce n'est pas du tout cela. Il ne sait pas ce qu'il va faire et j'ajoute : ni ce qui va se faire[760] ».

Cette distinction peut s'appliquer à la différence en la manière barthésienne d'enseigner et l'enseignement classique : Barthes ne sait pas où il va ni comment y arriver, car il a abandonné les méthodes établies de l'enseignement et tient à ne pas les remplacer par une autre méthode, fixée une fois pour toutes. Au Collège de France, il donne libre cours à cette quête « artistique » d'un enseignement non-autoritaire. Mais ce souci se manifeste déjà dans son enseignement à la VI^{e} section. La préparation minutieuse de ses cours à l'avance, le fait que parfois même les blagues « spontanées » aient été méditées et se trouvent toutes prêtes dans les notes, peut témoigner de l'insécurité que Barthes ressent dans cette forme d'enseignement.

[760] Pierre Soulages, cité par Patrick Boucheron, *in* Georges Duby, *Mes ego-histoires, op.cit.* p. 148.

3. 1. L'ornithorynque et la paradoxa

Critiquant *La Loi des révolutions* d'André Joussain, Barthes compare la méthode de l'auteur pour ranger les révolutions dans des catégories précises à « une classification de Linné ». Mais il souligne que même « dans une planche de Linné il reste toujours à part quelque animal scandaleux, l'ornithorynque par exemple, placé sous la rubrique pudique de "paradoxa" faute d'avoir pu trouver son ordre et sa classe […][761] ». L'idée de la « paradoxa » ou de « l'inclassable » revient, comme valeur positive, à partir du moment où le mot « doxa » entre dans le vocabulaire de Barthes. L'usage que fait Barthes du terme « paradoxal » intègre la doxa dans la large question de la classification. Dès lors, la position « paradoxale » que Barthes appelle de ses vœux n'est pas simplement en « opposition » avec la doxa, mais tend surtout à se placer en dehors de la classification.

Le langage paradoxal, en effet, n'est exactement pas défini dans son opposition à la *doxa* ; il lui faut la nuance. Dans l'article de 1973 « La Division des langages », Barthes en démontre subtilement les difficultés. Il faut d'abord préciser que les « parlers sociaux » prolifèrent toujours à partir d'un lieu, d'un sociolecte : « le caractère principal du champ sociolectal, c'est qu'aucun langage ne peut lui être extérieur : toute parole est fatalement incluse dans un certain sociolecte. Cette contrainte a une conséquence importante pour l'analyste : il est lui-même pris dans le jeu des sociolectes[762] ». Les sociolectes sont en lien avec la confrontation des groupes sociaux (ou des classes sociales) : « donc, pas de description scientifique des langages sociaux (des sociolectes) sans une évaluation *politique* fondatrice[763] ». Or, il faut immédiatement ajouter que l'analyse se complique du fait que « la médiation qui intervient entre le pourvoir et le langage n'est pas d'ordre politique, mais d'ordre culturel[764] ». Cette médiation pour Barthes, on le sait, passe par la doxa. Il faut souligner deux points dans la suite de son analyse : d'abord si tous les langages sont, sans exception, soit dans la doxa (encratique) soit à son opposé (acratique), le paradoxal ne peut vraiment constituer « l'inclassable » : il est « classé » parmi les langages opposés au pouvoir. Deuxièmement, il ne suffit pas qu'un discours soit en dehors de la doxa pour être exempt de « violence » : « le discours acratique paraît plus brutalement terroriste[765] ». Si les formes « d'intimidation » peuvent changer en fonction du sociolecte, un

[761] « Les révolutions suivent-elles des lois ? », *OCI*, p. 101.
[762] « La Division des langages », *OCIV*, p. 355.
[763] *Ibid*., p. 356.
[764] *Ibidem.*
[765] *Ibid*., p. 358.

fonctionnement essentiel est partagé dans tous les langages : « tout sociolecte (encratique ou acratique) vise à empêcher l'autre de parler[766] ».

Comment justifier alors, éthiquement et politiquement, le discours acratique ? Et surtout, comment rapprocher le « paradoxal » de « l'inclassable » ? Dans « Écrivains, intellectuels, professeurs », Barthes laisse entrevoir une réponse : le langage n'est pas dialectique, il ne permet pas de troisième terme. En conséquence et d'un point de vue historique, le discours « se déplace par *à-coups* ». « Tout discours nouveau ne peut surgir que comme le *paradoxe* qui prend à rebours (et souvent à partie) la *doxa* environnante ou précédente ; il ne peut naître que comme différence, distinction, se détachant *contre* ce qui lui colle[767] ».

Déjà dans cette explication, le « paradoxe » est postulé comme un en-dehors de la doxa plutôt que son opposé. Mais cet « en-dehors » est précaire. Certes, il est né de l'opposition avec la doxa, mais son vrai effort est de s'en détacher. Pendant une certaine période, le Texte est proposé comme ce « non-lieu » discursif. Dans « De l'œuvre au texte », Barthes le place « très exactement *derrière* la limite de la *doxa* » : « en prenant le mot à la lettre, on pourrait dire que le Texte est toujours *paradoxal* [768]». Dans « La Guerre des langages » la même puissance est attribuée à l'écriture : « seule, enfin, l'écriture peut se déployer *sans lieu d'origine* ; seule elle peut déjouer toute règle rhétorique, toute loi de genre, toute arrogance de système : l'écriture est *atopique* ; par rapport à la guerre des langages, qu'elle ne supprime pas, mais *déplace* [769]».

C'est précisément dans le fait de « déplacer la guerre des langages » que réside la dimension inclassable de la *paradoxa*. Déplacer veut dire éviter les catégories existantes, partir d'un non-lieu. Mais ce non-lieu devient rapidement une nouvelle catégorie. Dans le fragment « Doxa/ paradoxa » de *Roland Barthes par Roland Barthes* ce processus est expliqué : « une *doxa* […] est posée, insupportable ; pour m'en dégager, je postule un paradoxe ; puis ce paradoxe s'empoisse, devient lui-même concrétion nouvelle, nouvelle *doxa*, et il me faut aller plus loin vers un nouveau paradoxe[770] ». Ici, même le texte perd la qualité subversive que lui avait été attribuée naguère : « le Texte tend à dégénérer en Babil. Où aller ? J'en suis là ».

Le même problème se pose, et encore plus fortement, dans l'enseignement. Deux éléments principaux aggravent le cas de l'enseignement : le statut du professeur et la nature de la parole

[766] *Ibidem.*
[767] « Écrivains, intellectuels, professeurs », *OCIII*, p. 894.
[768] « De l'œuvre au texte », *OCIII*, p. 910.
[769] « La Guerre des langages », *OCIV*, p. 365.
[770] *RB*, *OCIV*, p. 649-650.

(par différence avec l'écriture). Barthes ne choisit pas le modèle lacanien, qui pousse à l'oral la langue jusqu'aux limites de l'incompréhensible[771]. Il lui faut alors de nouveaux non-lieux provisoires pour l'enseignement. Nous nous souvenons qu'à la fin de la « Division des langages », Barthes s'était référé une fois de plus à Vico, rappelant la nécessité de « reprendre les anciennes images » en changeant leur contenu. La sagesse revient ainsi en spirale, comme un nouveau non-lieu – un lieu ancien et actuellement inexistant –, lui permettant de se tenir dans une position paradoxale.

Dans *Comment vivre ensemble,* la sagesse veut à la fois se théoriser et se mettre en pratique. La figure du « Chef » cristallise le contraste recherché. Barthes oppose deux modèles : « le charismatisme de type militant, de filiation romaine (militaire) : le chef », et « le charismatisme de type oriental : l'ancien, le modèle, le guru. Ce type est compatible avec les constellations idiorrythmiques : colonies d'anachorètes, skites anthonites ; groupement autour d'un " ancien " : modèle et non chef. À l'origine, n'est pas élu : s'impose dans sa place comme modèle projectif : dépositaire d'un charisme, non d'un pouvoir[772] ». Idéalement et théoriquement du moins, « l'ancien » n'impose pas son discours : son charisme se fonde sur le respect et non sur la peur ; sa parole est censée être désirée et reçue sans aucune violence. Mais comment incarner ce type dans la société occidentale contemporaine ?

Lucien Febvre avait prédit que Barthes se déferait de son statut professoral si un jour il en avait un. Mais il n'imaginait sans doute pas dans quelle mesure cet acte deviendrait un véritable problème intellectuel, nécessitant une longue réflexion : « éviter la maîtrise » sera considéré comme « l'enjeu de tout enseignement[773] ». Si Barthes évoque les figures du « guru » ou du « sage » oriental, dans lesquelles il cherche un modèle d'enseignement qui échappe au pouvoir, il sait en même temps qu'il n'est ni l'un ni l'autre. Il fait l'essai d'appellations provisoires et même un peu fragiles comme « régulateur » : « je ne suis ni un sujet sacré (consacré) ni un copain, mais seulement un régisseur, un opérateur de séance, un régulateur : celui qui donne des règles, des protocoles, non des lois[774] ».

[771] Pour une comparaison entre le modèle d'enseignement de Barthes et de Lacan, voir Charles Coustille, « Enseigner hors-pouvoir », Référence
[772] *CVE*, p. 91-92.
[773] Voir à ce sujet l'article consacré à Christian Metz, « Apprendre et enseigner », où on lit : « Il est peut-être deux moyens d'éviter la maîtrise (n'est-ce pas aujourd'hui l'enjeu de tout enseignement, de tout " rôle " intellectuel ?) : ou produire un discours troué, elliptique, dérivant et dérapant ; ou, à l'inverse, charger le savoir d'un excès de clarté. C'est la voie choisie […] par Metz ». (« Apprendre et enseigner », *OCIV*, p. 794)
[774] « Au Séminaire », *OCIV*, p. 503.

La difficulté de se placer dans la position du sage tient précisément au fait que celle-ci n'existe pas dans la société où vit Barthes. En ce sens, cette posture est « paradoxale », elle doit parler depuis un lieu inexistant. Une fois encore, pour mieux comprendre la dimension théorique du geste de Barthes, on pourra s'appuyer sur Foucault, car lui aussi cherche, pense des formes alternatives de « sagesse », et les théorise. Cependant, ce n'est pas en Orient, mais dans l'Antiquité occidentale qu'il trouve ses « modèles ».

3. 2. La sagesse de Foucault

Nombreux sont les amis de Foucault qui voyaient dans le comportement du philosophe durant les dernières années de sa vie, et notamment dans sa confrontation à la mort, une réincarnation de la figure du « sage » qui a pour rôle de « donner l'exemple ». Le témoignage de Paul Veyne, rapporté par Didier Éribon dans sa biographie de Foucault, avant d'être repris par le témoin lui-même dans *Michel Foucault, sa pensée, sa personne,* le montre bien. Foucault se plaint de quelques symptômes, en apparence sans grande importance mais qui persistent. Paul Veyne lui dit, « en plaisantant », que ses médecins vont croire qu'il a le sida. Foucault répond « en souriant » que c'est effectivement ce qu'ils pensent, « je l'ai bien compris aux questions qu'ils me posent ». Foucault avait bien étudié la question, s'était renseigné sur les nouvelles découvertes des médecins américains à ce sujet, et savait que le sida n'était pas une légende. « Rétrospectivement, son sang-froid lors de ma sotte question me coupe le souffle », écrit Paul Veyne ; « lui-même a dû penser qu'un jour il en serait ainsi, méditer la réponse qu'il me fit et compter sur ma mémoire, par une amère consolation minuscule ; donner de vivants *exempla* était une autre tradition de la philosophie antique[775] ».

Foucault le sage qui donne l'exemple, non par la parole mais par des actes dont il laisse le soin de l'interprétation aux autres. Durant des années, et nous pouvons en voir de multiples exemples dans les livres de Didier Éribon ou Paul Veyne, la quête philosophique de Foucault se traduit concrètement dans sa vie. Cependant, nous le savons, ce n'est pas exactement au « sage » que Foucault s'identifie, parmi les figures antiques de ceux qui ont un rapport au dire-vrai ; ou, du moins, pas totalement.

[775] Paul Veyne, Cité par Didier Éribon, *Michel Foucault, op.cit*. p. 532.

Foucault distingue dans l'Antiquité quatre modèles du dire-vrai : prophétique, parrèsiastique, sage et technicien. Or, s'il est vrai que Foucault s'occupe depuis quelques années principalement à la question de la *parrêsia*, la figure du sage réapparaît souvent, à la fois pour démontrer les nuances subtiles qui la distinguent de celle du parrèsiastique, mais aussi pour compléter le panorama social des modalités du dire-vrai, leur fonction et leur structure. L'opposition entre la parole du sage et la parole prophétique est essentielle : le sage se distingue du prophète parce qu'il « parle en son nom, en son propre nom ». « Il n'est pas un porte-voix, comme peut l'être le prophète. Il est lui-même un sage, et c'est son mode d'être sage comme d'être personnel qui le qualifie comme sage, et le qualifie pour parler le discours de la sagesse[776] ».

Le mode d'être personnel du sage est aussi ce qui permet de l'opposer à l'homme de la raison : au savant moderne. Le savoir moderne est une zone fermée sur soi, il ne requiert du savant aucune modification autre que l'accumulation de ce savoir même ainsi qu'une certaine compétence à le manipuler. Savoir n'est pas un travail de soi, il n'est pas censé modifier la personne du savant. Or, la *parrêsia* grecque, ce franc-parler si difficile à cerner que Foucault commente et analyse pendant des années, notamment à travers l'exemple de Socrate, en est l'exact opposé.

Une longue discussion foucaldienne à partir de différents textes philosophiques de l'époque sur l'impossibilité de la *parrêsia* dans une démocratie, nous mène à la conclusion suivante : « ce partenaire auquel s'adresse la *parrêsia* et ce domaine dans lequel elle prend ses effets, c'est la *psukhê* (l'âme) de l'individu. Première chose : on passe de la *polis* à la *psukhê* comme corrélatif essentiel de la *parrêsia* [777] ». Au premier abord, la *parrêsia* est moins une question politique qu'éthique. Elle s'occupe de « la formation d'une certaine manière d'être, d'une certaine manière de faire, d'une certaine manière de se conduire chez les individus ou chez un individu. L'objectif du dire-vrai est donc moins le salut de la cité que l'*êthos* de l'individu[778] ». C'est pour cette même raison que la *parrêsia* induit « dans l'âme des effets de transformation » à travers des « opérations qui permettent la véridiction ». L'aspect politique de la *parrêsia* dérive de sa dimension éthique : c'est par son impact sur l'âme de l'individu qu'elle pense transformer la cité. C'était pour cette même raison que Platon s'était rendu en

[776] Michel Foucault, *Le Courage de la vérité,* EHESS/Gallimard/Seuil, 2009, p. 17.
[777] *Ibid*., p. 61.
[778] *Ibidem*.

Sicile pour s'occuper de l'éducation de nouveau tyran sicilien, espérant, à travers cet acte, rendre possible un véritable changement politique.

En effet la *parrêsia* intervient parallèlement dans trois champs (ou comme le dit Foucault, trois pôles) : la vérité, la politique, l'éthique. « C'est l'irréductibilité essentielle de ces trois pôles, et c'est leur relation nécessaire et mutuelle, c'est la structure d'appel de l'un vers l'autre et de l'autre vers l'un qui a, je crois, soutenu l'existence même de tout le discours philosophique depuis la Grèce jusqu'à nous[779] ». Trois discours s'occupent indépendamment de chacun de ces pôles : le discours scientifique qui s'interroge sur « les conditions du dire-vrai », le discours politique qui essaie de définir « le meilleur système d'institutions possible », et le discours moral « prescrivant des principes et des normes de conduite ». La particularité du discours philosophique c'est « qu'à propos de chacune de ces trois questions, il en pose en même temps les deux autres[780] ».

Alors selon Foucault, les quatre modèles du dire-vrai (prophétique, sage, technicien, parrèsiastique) peuvent expliquer quatre manières de philosopher, en fonction des trois pôles évoqués. L'attitude prophétique ne se limite pas au présent et postule un avenir où les trois discours de vérité, de politique et d'éthique coïncident définitivement. La sagesse pense dans un seul et même discours « à la fois ce qu'il en est de la vérité, ce qu'il en est de la *politeia* et ce qu'il en est de l'*êthos* ». L'attitude technicienne, celle de l'enseignement de la philosophie, au contraire essaie de penser dans leur « irréductibilité » et leur « incommensurabilité », chacun des trois discours. Elle les sépare et les considère « hétérogènes ». La dernière attitude, dans laquelle Foucault semble se reconnaître le plus, est celle du *parrèsiastique* :

> celle qui tente justement, obstinément et en recommençant toujours, de ramener, à propos de la question de la vérité, celle de ses conditions et celle de la différenciation éthique qui en ouvre l'accès ; qui perpétuellement et toujours ramène, à propos de la question du pouvoir, celle de son rapport à la vérité et au savoir d'une part, à la différenciation éthique de l'autre ; celle enfin qui, à propos du sujet moral, ramène sans cesse la question du discours vrai où ce sujet moral se constitue et des relations de pouvoir où ce sujet se forme[781].

S'il y a un « pas philosophique de Roland Barthes », il tient sans doute à sa volonté incessante de poser « en même temps » la question de la vérité, de la politique et de l'éthique : de les poser chacune en fonction des deux autres. Pour insister parallèlement sur la différence des attitudes

[779] *Ibid*., p. 62.
[780] *Ibid*., p. 63.
[781] *Ibid*., p. 65.

de Barthes et de Foucault, on pourra dire que Barthes se rapproche du sage, précisément là où Foucault se positionne en tant que *parrèsiastique*. Ne pas fermer le discours de la vérité sur elle-même évite à Barthes de constituer son discours en discours scientifique et de se loger tranquillement dans le courant de la sémiologie positive. Toujours est-il qu'une « tendance » philosophique non-assumée ne s'autorise pas à accéder au discours philosophique. La parole de Barthes reste alors dans un lieu mal défini.

Aussi la posture de Barthes se distingue de celle du philosophe en ce qui concerne le « courage » corporel tel qu'il est défini par Foucault à partir de la mort de Socrate. Ce moment pour Foucault « fonde la philosophie » comme « une forme de véridiction qui n'est ni celle de la prophétie ni celle de la sagesse ni celle de la *tekhnê* ; une forme de véridiction propre précisément au discours philosophique, et dont le courage doit s'exercer jusqu'à la mort[782] ». Foucault, en effet, n'hésite pas à penser le courage comme uniquement corporel : il n'y a pour lui de véritable courage que lorsque l'on met son corps en danger.

Or, l'intégration du corps dans le débat sur le savoir et la sagesse pose encore un autre problème, que nous avons évoqué au début de cette partie. En effet, Foucault lui-même, nous l'avons vu, considérait le « moment cartésien » comme un lieu de rupture en ce qui concerne le « souci de soi » dans le discours de la connaissance, et cependant, dans *Le Courage de la vérité,* il constate également une continuité dans le discours philosophique à propos de la méfiance à l'égard du corps et du sensible. Il y a une « cathartique de la vérité » qui perdure « depuis le pythagorisme jusqu'à la philosophie occidentale moderne » : « C'est l'idée que, pour avoir accès à la vérité, il faut que le sujet se constitue dans une certaine rupture avec le monde sensible, avec le monde de la faute, avec le monde de l'intérêt et du plaisir, avec le monde qui constitue, par rapport à l'éternité de la vérité et sa pureté, l'univers de l'impur[783] ». Or, dans *L'Herméneutique du sujet*, Foucault avait mis en lumière le renversement du modèle accrédité à l'époque moderne pour éviter le sensible et accéder à la vérité. Pour l'antiquité, l'accès à la vérité nécessitait un travail de purification qui, en maîtrisant le corps, le met à distance. Pour les modernes, à partir de Descartes, c'est le monde qui doit être mis à distance à travers une « méthode » qui permet d'éviter les erreurs relevant du sensible.

Mais la modernité ne parvient pas à imposer cette règle de manière homogène : durant les derniers siècles, des discours, philosophiques ou non-philosophiques, ont résisté à ce mode

[782] *Ibid*., p. 105.
[783] *Ibid*., p. 116.

de pensée. Les marges de la science, par exemple. Pour le discours scientifique, la « fausse science » peut se définir par le fait qu'elle exige « pour être accessible, une conversion du sujet », et qu'elle « promet, au terme de son développement, une illumination du sujet ». Néanmoins, certains discours du savoir existent, « qui ne sont pas justement des sciences, et qu'il ne faut pas essayer d'assimiler à la structure même de la science[784] », et qui de surcroît réclament très fortement la transformation de l'être même du sujet. Les exemples ne sont pas difficiles à trouver : le marxisme et la psychanalyse.

Pour résumer, nous pouvons parler de trois positions du corps dans le discours du savoir : le moment antique où il faut passer par la purification pour accéder à la vérité, le moment moderne où on exclut le corps du discours du savoir, au nom de la vérité, et le moment postmoderne (comment l'appeler autrement ?) où le corps essaie de revenir comme condition même de l'accès à la vérité. Pourtant, ce troisième moment, n'a jamais réellement pu occuper le champ du savoir, il n'a pas participé à sa production, ni n'a su transformer sa transmission. Le moment postmoderne reste toujours en marge du savoir, d'où peut-être notre malaise à le nommer.

Pour Barthes, contrairement à Foucault, la réintégration du corps n'exige pas un « travail de soi ». Son éthique, son courage même, se fondent principalement sur l'attaque des lieux discursifs où une véritable censure pèse sur le sujet, socialement et à travers l'imaginaire. C'est peut-être dans ce sens que Barthes se considère un sujet « de l'imaginaire ».

Barthes se rapproche également de la posture du sage par son « silence ». Foucault avait bien expliqué que le silence fait partie de la « structure » de la sagesse. Le sage ne donne sa parole qu'en cas d'extrême urgence ; mais il n'a aucune obligation de parler. Or, le « technicien », le professeur, est exactement dans la position opposée : il est obligé de parler. Barthes essaie de conjoindre ces deux positions, d'introduire la posture du sage dans celle du technicien, pour parvenir à « tenir la parole sans l'imposer ».

Éviter toute position de supériorité, c'est le vrai problème de Barthes, mais comment ? : « Professeur, Technicien ? Guru ? Je ne suis rien de tout cela. Cependant (le nier serait pure démagogie) quelque chose que je ne puis maîtriser […] me fonde en différence[785] ». Barthes ne peut échapper à la maîtrise, pour la simple raison que dans tout enseignement, une certaine

[784] Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet, op.cit.* p. 30.
[785] « Au Séminaire », *OCIV*, p. 508.

supériorité est requise pour justifier l'acte de transmission. Deux figures permettent à Barthes de suspendre cette supériorité : la mère et le pervers (ou le sage).

Il distingue trois pratiques d'éducation : « l'enseignement », dans lequel un maître parle et des élèves l'écoutent, « l'apprentissage », où le maître-technicien travaille devant l'apprenti qui acquiert le savoir-faire en regardant et en faisant, et le « maternage » : « lorsque l'enfant apprend à marcher, la mère ne discourt ni ne démontre ; elle n'enseigne pas la marche, elle ne la représente pas (elle ne marche pas devant l'enfant) : elle soutient, encourage, appelle (se recule et appelle) ; elle incite et entoure : l'enfant demande la mère et la mère désire la marche de l'enfant[786] ».

Le maternage n'est peut-être pas totalement impossible dans le cadre d'un séminaire, il est cependant difficile à maintenir comme position. Reprenant une scène racontée par Luc Weibel, Charles Coustille essaie de démontrer la méthode psychanalytique du séminaire de Barthes, où le professeur joue le rôle de l'analyste. Luc Weibel raconte en effet, une séance du séminaire où Barthes, devinant qu'il avait envie de parler, lui donne la parole, et contrairement à ce qu'il avait cru, le laisse parler pendant toute une heure. De temps en temps, quand il s'arrête, Barthes reprend la parole pour développer ce qu'il vient de dire, et la lui rend aussitôt. Et Luc Weibel décrit son sentiment à la fin du séminaire : « Ma longue errance, toutes ces figures terrifiantes devant lesquelles j'avais dû justifier péniblement mes démarches se sont effacées. Tout le monde est avec moi. Voilà, j'avais raison de faire ce que j'ai fait[787] ». Charles Coustille commente cette scène : « Lucidité presque magique du professeur qui désigne l'étudiant qui voulait parler, logorrhée de celui qui raconte ses tribulations, interventions discrètes de l'interlocuteur encourageant la poursuite du récit, sensations oniriques, impression de parvenir à la vérité intérieure à la fin de la séance : nous sommes bien dans une cure psychanalytique ». Le rapprochement se justifie, d'autant plus que Barthes lui-même parle d'un séminaire « transférentiel » dans le compte-rendu de son enseignement pour l'année 1972-1973 : « Il s'agissait, cette année, d'un séminaire de mutation ; le but déclaré – et unanime – n'était pas directement d'ordre méthodologique ou même intellectuel, mais plutôt " transférentiel"[788] ». Luc Weibel aussi, intitulant un chapitre de son livre « Barthes psychanalyste » met en scène son expérience des séminaires et des « rendez-vous » de Barthes dans les mêmes termes. Mais

[786] *Ibid*., p. 506.
[787] Luc Weibel, *Une thèse pour rien,* cité par Charles Coustille, « Enseigner "hors-pouvoir" », in *Roland Barthes : continuités, op.cit.* p.122.
[788] « Rapport du séminaire de 1972-1973, École des hautes études », *OCIV*, p. 464.

il faut voir ce que Barthes entend par le mot « transférentiel » : « il fallait essayer de créer un espace de parole nouveau : espace heureux, phalanstère de travail, où se sont débattus, d'une façon indirecte mais cependant aussi clairvoyante que possible, les rapports du savoir, de l'institution et de l'écriture[789] ». Il n'est pas question de transfert au sens psychanalytique du mot, mais d'un espace utopique de circulation libre de parole. De même, dans la pratique de l'enseignement, contrairement à la démarche psychanalytique, l'étudiant ne découvre aucune vérité intérieure ; il se sent simplement « compris », non seulement par le « maître », mais par tout le groupe. Le silence de Barthes n'est pas déstabilisant, il ne met nullement en question la personne parlante, ne la fait pas douter, ni de lui-même ni de sa parole. Luc Weibel raconte une autre scène, où une étudiante allemande, qu'il trouvait « très belle » mais que « la plupart des membres du séminaire n'aimaient pas », prend la parole et tient un discours qui « en partie par carence linguistique » « était fort voisin de l'indigence ». L'exposé fini, les têtes tournent vers Barthes, inquiètes de sa réaction : « le directeur d'études prit son souffle et prononça : " Heide nous a fait une très bonne dérive"[790] ». La réaction de Barthes est le contraire même de celle d'un supposé psychanalyste, car Barthes « soutient, encourage et appelle (se recule et appelle) ». Par son silence, il met en place précisément ce qu'il appelle le maternage, au moins d'une manière fantasmatique, et en tout cas partielle. Il s'agit de désirer l'écriture de l'étudiant, se reculer, et attendre qu'il y parvienne.

Toujours est-il que le maternage, même sous forme de fantasme, n'est possible que dans des cadres très restreints. Barthes ne pouvait instaurer de tels rapports avec les étudiants que dans les séminaires fermés qu'il a tenu à la VI^{e} section de 1972 jusqu'à son départ au Collège de France. Et encore, même dans ce cadre, il lui était impossible de se contenter du silence et de l'encouragement, puisqu'il devait aussi enseigner. Il faut donc se tourner vers le sage, le pervers, pour se donner plus de chance d'échapper à la posture du pouvoir. Cette figure, encore une fois, évoque la confrontation entre l'énoncé et l'énonciation : « montrons-nous *en état d'énonciation* », propose Barthes, « celui qui montre, celui qui énonce, celui qui montre l'énonciation n'est plus le Père[791] ». Par l'énonciation, le sage croise le pervers, car, comme nous l'avons vu, le sage selon Foucault parle toujours en son nom. Il a donc recourt à l'énonciation et ne peut s'installer dans l'anonymat de l'énoncé. Or, il est vrai que pour Lacan le père « autorise le désir », mais il le fait en castrant, c'est-à-dire au nom de la loi : « la vraie fonction du père est d'unir un désir à la loi ». Barthes rejette cette union, il veut le désir sans la

[789] *Ibidem.*
[790] Luc Weibel, *Une thèse pour rien,* Le Passage, 2003, p. 217.
[791] « Au séminaire », *OCIV*, p. 509.

loi, et se met alors dans la position du pervers refusant la loi du Père. C'est ainsi qu'il se fait également sage, car, pour éviter de se faire père lui-même, pour éviter que sa parole ne se transforme en loi, il parle en son nom et procède donc par l'énonciation. L'idée est également expliquée dans la *Leçon,* qui la présente comme un fondement de l'enseignement envisagé par Barthes. En l'occurrence, nous l'avons vu, c'est le fantasme qui joue le rôle d'obstacle volontaire au devenir-père du professeur : « C'est à un fantasme, dit ou non dit, que le professeur doit annuellement revenir, au moment de décider du sens de son voyage ; de la sorte il dévie de la place où on l'attend, qui est la place du Père, toujours mort, comme on le sait ; car seul le fils a des fantasmes, seul le fils est vivant[792] ».

Le sage-pervers se plaît dans un séminaire se constituant en petite assemblée « par souci non d'intimité, mais de complexité : il est nécessaire qu'à la géométrie grossière des grands cours publics succède une topologie subtile des rapports corporels, dont le savoir serait le *prétexte*[793] ». Cependant, ce rapport corporel disparaît dans les grands amphithéâtres du Collège de France. Il faut l'évoquer rapidement. Nous parlons beaucoup du corps depuis quelques décennies; et pourtant, nous le manquons presque toujours.

3. 3. Le corps ne suffit pas

Comme toute sa génération, Barthes parle incessamment du corps; il l'évoque et l'invoque pour expliquer l'individualité, la différence, la lecture, le rapport au texte, la drague, l'enseignement, la fatigue, l'alerte, la répétition non-répétitive ; bref, le corps est l'élément central du discours de ses dernières années. Or, lorsque, pendant le colloque Cerisy qui lui est consacré, Antoine Compagnon invente une fausse étymologie pour le mot « imposture », le tirant vers « *atopos* » afin de lire Montaigne dans l'ombre de l'atopie de Socrate, Barthes objecte : « Où vient l'affect ? Naturellement c'est le corps de Montaigne qui vient, vous l'avez dit à la fin, mais peut-être le corps ne suffit pas[794] ». Barthes comprend l'atopie comme un synonyme du « neutre ». La question essentielle sera alors : « comment est-ce qu'on peut remettre, parce que je crois que ça y est, dans l'atopie ou dans le neutre, la violence, la passion, la volonté de puissance, etc. ?[795] ». La question est d'autant plus importante que le

[792] *Leçon, OCV*, p. 445.
[793] « Au Séminaire », *OCIV*, p. 502.
[794] *Prétexte : Roland Barthes*, Actes du colloque Cerisy, Antoine Compagnon (dir.), Union Générale d'Éditions, 1978, p. 66.
[795] *Ibidem.*

positionnement éthique de Barthes, ce « neutre » qu'il cherche des années durant, a souvent été compris comme un refus de prendre position, comme une posture non-affirmative, et même peut-être un peu lâche. Dans le même colloque de Cerisy, Robbe-Grillet le souligne, et le reproche à Barthes, surtout en ce qui concerne son enseignement : « Et quand je te lis, dans le *R.B.* par exemple, je me surprends à penser : " Oh, là, là, vraiment il ne prend aucun risque, il s'est bien gardé de tous les côtés et, une fois de plus, il est à l'abri "[796] ». Mais le problème selon Robbe-Grillet ce n'est pas seulement celui de la « prudence » de Barthes, mais aussi de la transmission de celle-ci, car : « la prudence du maître entraîne la prudence des disciples. Et la prudence des disciples n'a pas le même intérêt, puisqu'elle n'est pas génératrice d'une œuvre[797] ».

Mais pourquoi est-il important pour Barthes d'affirmer, à l'intérieur d'une éthique aspirant au non-conflit, la part qu'il y a de violence, de passion et volonté de puissance ? Et pourquoi, pour atteindre l'atopie, le corps ne suffit-il pas ? Les deux questions sont liées. Barthes définit le neutre comme « ce qui déjoue le paradigme ». Dès lors, il est impossible d'expliquer positivement le neutre. C'est une situation, un ensemble non-exhaustif de figures l'incarnant provisoirement. Une figure est neutre, tant qu'elle est, socialement, non pas rejetée, mais non-reçue. C'est dans ce sens que le neutre est atopique, car il n'a pas de « lieu » discursif. L'exemple de la « fatigue » le montre bien : « Donc, fatigue n'est pas codée, n'est pas reçue = fonctionne toujours dans le langage comme une simple métaphore, un signe sans référent (*cf.* la Chimère) qui relève du domaine de l'artiste (de l'intellectuel comme artiste) → inclassé, donc inclassable : sans lieu, sans place, intenable socialement[798] ».

Vouloir déjouer le paradigme se traduit à la fois dans la forme et le fond de l'enseignement de Barthes. Et c'est ce qui déroute, une partie des auditeurs au moins. La lettre que reçoit Barthes d'un auditeur anonyme et qu'il cite dans le cours en témoigne bien : « …et bien [*sic*], si c'est comme ça, vous n'avez qu'à vous retirer et nous " foutre la paix " aussi[799] ». On peut imaginer la raison de cette réaction, cette intolérance, ce dépaysement. L'enseignement de Barthes pose un véritable problème, qu'il ne soulève jamais directement : quel est le but de ce cours ? Que transmet-il à ses auditeurs ? Ou tout simplement : à quoi bon ?

[796] *Ibid*., p. 291.
[797] *Ibid*., p. 292.
[798] *Le Neutre*, p. 44.
[799] *Ibid*., p. 177.

Barthes cite Bacon qui explique la critique que fait Aristote des sophistes, les comparant à un cordonnier qui « n'enseignerait pas la manière de faire un soulier, et qui se contenterait d'étaler des chaussures de toute forme et de toute grandeur », et il ajoute toute de suite : « Je ne fabrique pas le concept de Neutre, j'étale des Neutres[800] ». Aussi, quelques séances plus tard, répondant à une auditrice qui avait souligné la négligence de Barthes à propos de la dimension symbolique de la fleur que Bouddha avait donnée à son disciple, et précisant qu'il ignorait le sens symboliques de ladite fleur, Barthes en profite pour corriger un malentendu, à propos de la « transmission de savoir » dans son cours : « je ne sais rien et ne prétends rien savoir du bouddhisme, du taoïsme, de la théologie négative, du scepticisme[801] ». Supposons que Barthes parvient, comme il le souhaite et le postule à « déjouer la maîtrise », à se placer dans un lieu de parole hors-pouvoir malgré le statut du « maître », ce dont il fait son « problème constant » ; comment justifier un enseignement qui n'a pas la prétention d'apprendre ou de transmettre quelque chose, qui « étale » les figures d'un concept venant simplement du fantasme de l'enseignant ? On ne peut certes pas demander à quelqu'un qui fait l'éloge de la futilité, « à quoi bon ? » ; néanmoins, même le choix de la futilité doit pouvoir se justifier.

Nous trouvons dans la synonymie entre l'atopie et le neutre un premier indice, et dans l'importance de l'affect un second, pour expliquer le principe de l'enseignement barthésien. Parlant de la « délicatesse » par exemple, Barthes précise qu'il la considère comme une figure de Neutre en la définissant comme un : « interstice absolu du conformisme et de la mode → sorte d'obscène social (l'inclassable), *cf.* le sentiment amoureux[802] ». La délicatesse est Neutre parce qu'elle est inclassable, et en tant que telle, elle déjoue le paradigme. La classification du monde, nous nous en souvenons, relève du fascisme de la langue[803]. Barthes revient sur cette question lors du séminaire sur le Neutre : « Je rappelle encore une fois (parce qu'on en a fait toute une histoire) que c'est dans ce sens que j'ai pu parler d'un fascisme de la langue : la langue fait de ses manques notre Loi, elle nous soumet abusivement à ses manques[804] ». Dans la *Leçon* déjà, Barthes avait proposé de considérer la « littérature » comme une résistance devant le fascisme de la langue. Elle y parvient, Barthes le précise dans *Le Neutre,* en « suppléant » le manque de la langue. Cette « force » de la littérature, relève de la place que maintient « l'affect » dans le discours littéraire : « l'énonciation : littéraire, éthique, pathétique, mythique,

[800] *Ibid*. p. 36.
[801] *Ibid*. p. 97.
[802] *Ibid*. p. 64.
[803] Nous nous permettons sur ce propos de renvoyer à notre article « Le Fascisme de la langue », in *Littérature,* n° 186, juin 2017.
[804] *Le Neutre*, p. 237-238.

ouvre un champ infini, moiré, de nuances, de mythes, qui peuvent rendre le Neutre, défaillant dans la langue, vivant ailleurs. Par quelle voie ? Je dirais d'un mot vague : la voie de l'affect : le discours vient au Neutre par l'affect[805] ».

On sait que l'affect, dans la pensée freudienne, se distingue nettement de la « représentation ». Or, si la science « positive » prend en charge la seule représentation, Barthes rêve d'une science négative qui s'occuperait de « l'affect ». Il insiste à plusieurs reprises sur la compatibilité de l'affect et du Neutre : « De mon point de vue, l'assimilation du Neutre et du minimal est un contresens 1) parce que le Neutre n'abolit pas l'affect mais seulement le conduit, en règle les " manifestations " 2) parce que le neutre minimaliste ne concerne pas l'esthétique, mais seulement l'éthique[806] ». Même la violence fait partie des figures, hélas abandonnées, du *Neutre*[807] ; Barthes évoque tout au moins la possibilité d'un Neutre violent : « Noter : le neutre peut être violent, peut assumer l'adjectif, non le substantif. Que penserait la *doxa* d'une démission violente ? Pourrait-elle-même la concevoir ? → C'est un oxymoron, donc à la limite du langage[808] ». Du point de vue du « neutre », seul compte le fait d'être à la limite du langage, de déjouer le paradigme, de produire l'inclassable donc l'atopique. C'est pour cette raison que « le meilleur Neutre, ce n'est pas le nul, c'est le pluriel[809] ».

Ici apparaît tout le changement du concept de neutre par rapport à l'époque du *Degré zéro de l'écriture.* Si Barthes insiste beaucoup sur la continuité du concept, il ne faut pas oublier que le « neutre » du *Degré zéro* est une purification du langage malicieusement malpropre, tandis que celui des dernières années est une salissure d'une langue prétendument pure. Si le manque-Loi de la langue s'impose à travers la catégorisation, étaler les figures du neutre permet d'ouvrir des non-lieux de parole. Geste à la fois politique, éthique et esthétique car « il pourrait en effet y avoir une pensée minimaliste du Neutre ; ce minimalisme se situerait ainsi : un style qui tend à diminuer la surface de contact du sujet avec l'arrogance du monde et non pas avec le monde, l'affect, l'amour, etc. : en cela donc il y aurait un minimalisme éthique, mais nullement esthétique ou affectif [810] ».

En ce qui concerne le corps, l'affect n'est nullement du côté du neutre ; c'est dans certains discours, comme le discours scientifique par exemple, qu'il ne peut « avoir lieu » et qu'il déjoue

[805] *Ibidem.*
[806] *Ibid*., p. 249.
[807] Voir, *ibid*., p. 245, n.
[808] *Ibid.,* p. 256.
[809] *Ibid.,* p. 159.
[810] *Ibid.,* p. 249.

par-là le paradigme. L'atopie est une question discursive, uniquement discursive, car c'est au niveau du discours que la classification s'impose. Le corps est également absent du nouvel enseignement au Collège de France parce qu'il n'y a pas sa place. Barthes ne peut plus « materner » ni créer un espace intime de circulation du désir avec ses auditeurs. Alors il étale les non-lieux et s'efforce parallèlement, dans la forme de son enseignement, de toujours se tenir dans une position inclassable, de parler à partir d'une atopie. Le geste est extrêmement violent, et cette violence est voulue.

La distinction que fait Barthes au début de *Comment vivre ensemble,* à partir de la lecture deleuzienne de Nietzsche, entre la culture et la méthode montre bien l'importance de la violence. La méthode est du côté de la classification et du pouvoir. La culture, en revanche, est définie comme « une violence subie par la pensée ». Pour Barthes, la *paideia* est précisément du côté de la culture. Il explique, un peu plus loin : « " Dressage ", " force ", " violence ", il ne faut pas prendre ces mots dans le sens excité. Il faut revenir à l'idée nietzschéenne de force […] comme engendrement d'une différence : on peut être doux, civilisé même ! et se placer dans la *paideia*[811] ».

La nécessité de la violence se comprend facilement : la classification est figée, le paradigme est stable et s'impose. La classification, permettant l'intelligibilité, forme le rapport du sujet au monde. Dès lors, chaque tentative pour déjouer le paradigme sera vécue par le sujet comme un ébranlement, un dépaysement, et donc une violence. Même les figures les plus douces du neutre sont quelque part violentes. Le meilleur exemple sera sans doute la « délicatesse » : ce n'est pas un hasard si Barthes développe cette figure par le biais des écrits du Marquis de Sade. C'est ainsi que Barthes peut opposer la violence au pouvoir : « Culture comme " dressage " (≠ méthode), renvoie pour moi à l'image d'une sorte de dispatching au tracé excentrique : tituber entre des bribes, des bornes de savoirs, de saveurs. Paradoxalement, culture ainsi comprise comme reconnaissance de force est antipathique à l'idée de pouvoir (qui est dans la méthode). (Volonté de puissance ≠ volonté de pouvoir)[812] ».

L'enseignement de Barthes atteint ainsi une vraie forme de sagesse, si l'on oppose celle-ci à la raison : il ne vise pas à transmettre un savoir mais, en déplaçant les catégories et en changeant le rapport au monde à travers une déformation, en suppléant les possibilités de l'intelligibilité, il essaie de modifier l'être même de l'autre. Le cadre du Collège de France lui

[811] *CVE,* p. 34.
[812] *Ibidem.*

permet de s'installer tranquillement dans cette posture : n'étant nullement obligé de contrôler le niveau transmis du savoir, il peut partir dans sa dérive, laissant l'auditeur en profiter, ou non, dans la mesure de ses capacité et disponibilité ; car la sagesse n'a absolument pas un rapport égalitaire et démocratique à la transmission du savoir.

Intégrant l'affect dans son discours, Barthes imagine une science qui s'occupe exactement de ce que délaisse la science positive. Cette science sera à la fois neutre et négative : neutre, car elle déjoue le paradigme, et négative simplement parce qu'elle est le contraire de la science positive.

3. 4. Sémiologie apophatique

Jean Baruzi figure parmi les quelques noms que Barthes conserve, dans la version finale de sa Leçon inaugurale, pour évoquer la joie qu'il éprouve « à retrouver ici le souvenir ou la présence d'auteurs » qu'il aime « et qui ont enseigné ou enseignent au Collège de France ». Curieux hommage à quelqu'un dont le travail n'entretient qu'un rapport extrêmement lointain avec celui de Barthes. Certes, Barthes avait déjà mentionné le nom de cet historien des religions dans ses ouvrages précédents : une fois dans *Sade, Fourier, Loyola,* et deux fois dans *Les Fragments d'un discours amoureux*. Mais quelques références plutôt marginales au livre de Jean Baruzi sur Saint-Jean de la Croix peuvent-elles expliquer son apparition soudaine au milieu d'auteurs comme Michelet, Valéry, Merleau-Ponty, Benveniste et Foucault, dont la place est vraiment centrale dans la vie de Barthes ? L'importance inattendue de Jean Baruzi dans la pensée de Barthes se laisse comprendre, indirectement, à la fin de la *Leçon :* « la sémiologie proposée ici est donc négative – ou mieux encore, quelle que soit la lourdeur du terme : *apophatique* : non en ce qu'elle nie le signe, mais en ce qu'elle nie qu'il soit possible de lui attribuer des caractères positifs, fixes, anhistoriques, acorporels, bref : scientifiques[813] ». Si Barthes qualifie sa sémiologie d'apophatique, on comprend alors pourquoi le commentateur de Saint-Jean de la Croix fait partie des grands noms sous la protection desquels il veut placer son nouvel enseignement. Mais il faut voir alors dans quelle mesure cet usage du mot « apophatique » dépasse la simple métaphore. La sémiologie barthésienne peut-elle vraiment emprunter autre chose que son nom à ce tournant du mysticisme ? Une deuxième question paraît donc essentielle : comment Barthes comprend-il l'apophatisme ?

[813] *Leçon, OCV*, p. 441-442

Dans sa préface à *La Parole intermédiaire* de François Flahault, Barthes semble donner à l'apophatisme une capacité d'évacuation du champ : « Pourquoi nous intéresser – nous, les "littéraires " – aux sciences, aux disciplines, aux discours ? Par envie de bouger […]. Le savoir (c'est ce que nous en attendons) ne nous laisse pas tels que nous étions auparavant. C'est un mouvement apophatique, qui déblaye, dégage, permet un bond en avant[814] ». Considérer la science comme un « mouvement apophatique » est loin d'être évident, surtout que, nous l'avons vu dans la *Leçon,* Barthes faisait de l'apophatique le contraire exact du scientifique. Le fait que la science permette à la littérature de déblayer son champ des encombrants ne suffit sans doute pas à justifier ce rapprochement. Il faut se demander en quoi un texte scientifique peut être apophatique. On pourra en trouver une explication dans la lecture que Barthes fait du livre qu'il préface. Barthes cherche en l'occurrence l'apophatisme d'abord dans le rapport que le livre en question entretient avec son propre champ de recherche, sa discipline. Le livre de François Flahault, pour Barthes, est « une variété sémiologique qui peut se définir négativement », c'est un livre sémiologique qui se constitue autour de « la science du langage en ce qu'elle refuse de réduire son objet à la communication[815] ». L'apophatisme est donc un refus de réduction, c'est une manière de passer par le négatif pour postuler un objet beaucoup plus élargi.

La logique véritable de l'apophatisme n'est pas loin : l'ineffabilité de Dieu tient au fait qu'il est, dans sa grandeur, inconnaissable et inatteignable pour l'esprit humain. Parler positivement de Dieu consistera alors à le réduire, nécessairement, à ce qu'il n'est pas, car la langue humaine ne dispose point des attributs qui lui conviennent. On comprend les affinités que Barthes se sent avec la théologie négative : elles sont à relier aux problèmes qu'avait cette dernières avec les insuffisances de la langue et sa façon de s'y confronter. Barthes fait donc revenir ces mystiques en retravaillant leur posture. Pour ce faire, il faut supposer qu'« une théorie (en ce sens nouvelle) de la lecture est possible (lecture contre-philologique). Lire en s'abstrayant du signifié : lire les mystiques sans Dieu, ou Dieu comme signifiant[816] ». Considérer Dieu comme « signifiant » est un acte bien plus subversif que celui de simplement le supprimer. Dieu, le signifié absolu, « l'Un », est, bien évidemment, le centre du texte. Faisant de Dieu un signifiant, Barthes supprime certes ce centre, mais fait aussi de Dieu, non pas un mot-mana, mais un signifiant-Joker, qui peut prendre le sens que l'on veut lui attribuer.

[814] « Préface à " La Parole intermédiaire " de François Flahault », *OCV*, p. 488.
[815] *Ibid*., p. 489.
[816] *CVE*, p. 43.

Cependant, l'importance de la démarche apophatique de Barthes ne réside bien sûr pas dans son rapport à Dieu. L'apophatisme l'aide à éviter la réduction, mais aussi, et surtout, à parler du signe sans être obligé de figer celui-ci par des attributs assertifs et intemporels. Ce détour se manifeste de plusieurs manières dans ses cours. Ainsi de la non-définition de l'écriture : « L'Écriture peut-elle être arrogante ? Ma réponse immédiate (partiale) est : l'Écriture est précisément ce discours-là qui déjoue à coup sûr l'arrogance du discours. → Je n'ai pas (ou pas encore) les moyens conceptuels de théoriser cette position (qui supposerait un " qu'est-ce que l'écriture ? "). Je dis seulement les bornes entre lesquelles se situe la question[817] ».

Plus de vingt ans après *Le Degré zéro de l'écriture,* Barthes reprend le titre de l'un des chapitres du livre pour renverser la question. Il en est de l'écriture comme du signe : celle-ci n'est pas positivement définissable, car dire ce qu'est l'écriture reviendrait à la figer, la mettre hors de l'histoire. En revanche, montrer ce qu'est la non-écriture, tracer les limites entre les elle et l'écriture, donner à lire quelques exemples de l'écriture, sans jamais la définir positivement, permet de conserver l'être même du concept dans l'histoire. « Dire les bornes » sans définir le concept serait une belle description de la méthode de l'enseignement barthésien des dernières années. Cette pratique, Barthes lui-même la présente de la manière suivante : « Je décris plutôt des manques, des fantasmes, des " impossibilités " (des apories) dont la seule positivité est la tension (l'intensité) que j'essaye de faire reconnaître (à moi-même). […] Il s'agit, je crois, d'un discours tout à fait ir-réaliste (et en cela im-moral)[818] ».

Cette approche acquiert un aspect plus clairement mystique lorsqu'il s'agit de parler des indicibles, ou bien quand est commentée la parole de l'amoureux. La « jouissance » est un des grands indicibles, qui par sa nature même rejette la description linguistique : « la seule approche langagière à la jouissance est, je crois, la métaphore, ou plus exactement la catachrèse[819] ». Barthes préfère la catachrèse, car c'est une métaphore qui a pris la place d'un autre terme, lequel « n'existe pas dans la langue ». Nous assistons alors à un mouvement doublement négatif. D'un côté « la métaphore n'a aucun des " dangers " de l'adjectif : elle n'est pas apposition, épithète, complément, mais glissement[820] ». La métaphore en soi est négative dans le sens où elle ne dit pas l'être de la chose et ne la qualifie pas non plus. De l'autre côté, la catachrèse a l'avantage

[817] *Le Neutre,* p. 206.
[818] *Ibid*., p. 61.
[819] *Ibid*., p. 90.
[820] *Ibid*., p. 91.

d'être une métaphore remplaçant un vide. La chose existe dans le monde extérieur, mais au niveau de la langue, au-delà d'une métaphore « glissante », rien ne renvoie à elle.

Barthes parle des quatre expériences qui tentent « cette entreprise surhumaine : mettre en cause + exténuer la prédication (= l'adjectif) : a) Le discours amoureux, b) Les Sophistes, c) La théologie négative, d) Orient ». Or, la négativité est le point commun de toutes ces expériences. Barthes qualifie la théologie négative de « champ exemplaire de la levée de l'adjectif, puisque toute l'expérience mystique consiste ici à ne pas prédiquer Dieu[821] ». On avait constaté déjà chez le sujet amoureux un rapport de même ordre à la personne aimée. Barthes aborde de nouveau ce dernier dans le cours sur le Neutre : le sujet amoureux, « insatisfait de ce chapelet d'adjectifs, […] en vient à pointer ceci : que l'ensemble des prédicats imaginables ne peut atteindre ou épuiser la spécificité absolue de l'objet de son désir : de la polynymie, il passe à l'anonymie[822] ».

La version réaliste de l'apophatisme langagier consistera non pas en l'effacement total de la prédication, impossible sauf dans des cas limites démontrés par Barthes, mais en l'historicisation du prédicat : « Peut-être que le Neutre, c'est cela : accepter le prédicat comme un simple moment : un temps[823] ». Le concept même du « Neutre » se définit négativement : dire que le neutre est ce qui déjoue le paradigme est une manière d'éviter la prédication positive qui énoncerait : le neutre se positionne par rapport à la doxa environnante. Le concept garde ainsi sa mobilité dans le temps, et change en fonction des mutations du paradigme.

Le silence complète la négativité de la parole : il est certains sujets que Barthes n'aborde pas, pour éviter que la grégarité de la langue ne les pousse et les entraîne vers la normativité. Le sadomasochisme par exemple, est rapidement évoqué dans les *Soirées de Paris,* lorsque F.W. lui dit qu'il devrait un jour s'expliquer « sur les parties refusées » de sa sexualité. Or, selon Barthes, « c'est décourageant cette vogue – cette doxa – de constituer le sadomasochisme en norme, en normal, dont il faut expliquer les défaillances[824] ». Décrire la perversion ne mène pas, contrairement au postulat du discours d'émancipation après Mai 1968, à la liberté sexuelle ; c'est au contraire un moyen par lequel la doxa peut récupérer les pratiques sexuelles qui lui résistent. Le même danger guette le « négatif » : s'appuyant sur Pascal, Barthes constate que le négatif « est sans cesse " redressé " en positif dès qu'on se met à en parler : les humbles, parce

[821] *Ibid*., p. 92.
[822] *Ibid*., p. 91.
[823] *Ibid*., p. 94.
[824] *Les Soirées de Paris, OCV*, p. 986.

qu'ils parlent, deviennent orgueilleux, les pyrrhoniens, dès qu'ils parlent deviennent dogmatiques[825] ».

Se taire est un choix que Barthes ne rejette pas ; le « silence » est même une des figures du « Neutre ». Cependant, ce choix devient impossible dès que l'on décide d'agir dans la sphère sociale. La méthode apophatique n'a pas pour seul avantage de rendre possible un discours non-prédicatif et donc « glissant » : Barthes précise que la « méthode négative ou apophase […] dépasse […] le plan de la causalité [826]». C'est la deuxième grandeur « politique » de l'apophatisme, le deuxième lieu où la question de la vérité se pose en fonction de celle du pouvoir et où la démarche scientifique s'explique par un choix politico-éthique. La causalité, est le point faible des sciences humaines, le lieu privilégié de l'intervention de la doxa. Les historiens avaient compris, depuis Lucien Febvre et Marc Bloch du moins, que les phénomènes sociaux et humains se produisent au sein des réseaux complexes et hétérogènes. Privilégier un agent ou un élément et lui attribuer le rôle de « cause », c'est abuser de la logique scientifique au profit de l'idéologie. Demandez à un économiste la raison de l'augmentation du chômage, et vous verrez son idéologie se parer de l'apparence scientifique par le biais de la causalité.

C'est pour cette même raison qu'il faut rejeter la réduction scientifique. Or, se débarrasser de la causalité est l'acte le plus « paradoxal » que l'on puisse imaginer de la part de la science, car, qu'attend-on de la science si elle n'est pas capable d'expliquer les liens causaux ? L'apophase dépasse la causalité, car, dès que l'on refuse de définir l'objet positivement, il devient impossible de le soumettre à une logique causale.

Pour atteindre le dernier niveau de l'historisation de la science négative, il faut renier la « vérité » historique. Continuant toute la tentative « critique » commencée depuis *Sur Racine,* développée dans *S/Z*, et décrite dans la *Leçon* par le biais de l'opposition entre la sémiologie à l'herméneutique, *per via di porre* et *per via di levare,* le mélange de l'apophase et de la spirale vient couronner l'enseignement de Barthes : « je n'interprète jamais […] j'essaye de créer, d'inventer un sens avec des matériaux libres, que je libère de leur " vérité " historique, doctrinale[827] ».

[825] *Le Neutre,* p. 74.
[826] *Ibid*., p. 91.
[827] *Ibid*., p. 98.

Si une science du particulier est possible, elle est nécessairement apophatique, car le particulier est précisément ce qui ne peut être dit. En ce sens, la théologie apophatique a dû aborder exactement le même problème que Barthes : Dieu étant « unique », la difficulté n'est pas seulement de le comprendre par l'entendement fini de l'homme, mais aussi de le nommer. La langue étant nécessairement le domaine de la catégorie et donc du général, l'unique en est exclu. Prédiquer Dieu, même par des adjectifs comme « omniscient » ou « infini », reviendra à le classer dans une catégorie. Or, Dieu est le paradoxe par excellence : il est inclassable.

Jusqu'ici la démarche de la *mathesis singularis* et de la théologie apophatique se rejoignent. Mais il faut ajouter une nuance significative. Tout en étant inclassable, Dieu est en même temps celui qui classe : c'est lui qui donne la loi, qui nomme. Au commencement, le verbe était chez lui. Maître Eckhart et le pseudo Denys l'Aréopagite s'appuient beaucoup sur ce verset de la Bible, pour analyser l'ineffabilité de Dieu : « Je suis celui qui suis ». Et l'on sait que pour Lacan cette phrase est précisément celle du Père. Faire de Dieu un signifiant trouve tout son sens ici : ne pas remplacer le signifié absolu des mystiques par un autre signifié, ne pas penser le paradoxe comme l'Un, postuler les ineffabilités sans importance, les paradoxes provisoires, mais toujours pluriels.

Dieu pourra dès lors être remplacé par tout signifiant que l'on décide de tenir dans une position d'inclassable. Le Roman, par exemple, dans les cours des deux dernières années, devient ce signifiant. Par une démarche expressément apophatique, Barthes le tient dans une position paradoxale. Le Roman n'est jamais défini positivement ; tout au contraire, Barthes en cherche toujours les limites et les manques. Parler si longtemps du haïku dans un cours sur le roman, ne signifie pas que l'on puisse accéder au roman par le haïku. Le haïku trace l'une des limites du roman, l'un des endroits où il ne peut être, donc aussi l'un de ses manques. Les figures mobilisées dans ce cours fonctionnent ainsi toutes dans une démarche apophatique. Il peut s'agir d'un fantasme irréalisable, comme le livre-total de Mallarmé, d'un ailleurs, comme le haïku, ou d'une limite que l'on a déjà atteinte, mais qui illustre quand même une frontière entre le roman et le non-roman, comme *La recherche du temps perdu*, que Barthes qualifie de roman-essai.

Barthes démontre ainsi qu'une science apophatique est non seulement possible, mais aussi désirable : elle nous permet de continuer la recherche, là où la définition positive de l'objet est, soit impossible, soit réductrice, soit les deux à la fois. En réalité, la négativité dans la science existe déjà ; nous la voyons même chez un positiviste comme Durkheim, lorsque celui-ci se

rend compte par exemple de la nécessité de définir le crime non pas positivement par ce qu'il est, mais négativement, en en traçant la limite : le crime est ce qui est puni par la société. Et, nous l'avons vu, Michel de Certeau explique le rapport négatif de l'histoire au temps présent : en expliquant ce qui n'est plus possible, elle montre ce qu'il y a à faire.

De l'autre côté, penser le signifiant sans signifié, considérer Dieu comme signifiant est ce que Barthes conserve de la logique sérielle du structuralisme. C'est exactement la même démarche par laquelle Foucault distingue la similitude de la ressemblance, supprimant ainsi l'aspect référentiel et hiérarchique de la classification.

Ce qui donne toute sa force et sa particularité à la pensée barthésienne à cet égard, est d'imaginer une science entièrement négative, au lieu de ne recourir à l'apophase que lorsque la définition positive paraît impossible. Dans une science parfaitement négative, la suppression du signifié devient nécessaire, et la « similitude » prend forcément la place de la ressemblance. La classification devient impossible, et Barthes peut « étaler » des figures relevant d'une même « famille » sans passer par une logique classificatoire.

Rester marginale est à la fois la force et le destin de l'approche barthésienne au savoir. Le système politique contemporain et le savoir moderne obéissent à la même structure, partent de la même idée de la nature humaine et impliquent le même partage des facultés. La pratique moderne de l'enseignement et de l'éducation est totalement fondée sur l'idée « atomiste » de l'homme. Un seul et même rythme est imposé à tous, et chacun est censé pouvoir acquérir le même contenu de savoir et les mêmes compétences dans une même période. L'évaluation dans le système scolaire et universitaire se base uniquement sur la capacité à s'adapter à ce rythme. L'école républicaine prescrit le même enseignement pour tous les élèves, croyant ainsi donner accès à l'égalité des chances. Et l'école n'est pas un appareil quelconque de l'État, c'est l'idée même de la démocratie qui y est en jeu.

L'enseignement fantasmé par Barthes, n'est pas anti-démocratique, il est plutôt hyper-démocratique. Peut-on imaginer une école telle qu'il la souhaitait, enseignant des « vérités » et des langues françaises, et mettant en place le *rhuthmos* plutôt qu'un rythme ? Barthes développe beaucoup le problème du rythme en tant qu'oppression dans son séminaire *Comment vivre ensemble.* S'appuyant sur un article de Benveniste, Barthes explique que le *rhuthmos* « n'est pas appliqué au mouvement régulier des flots. Le sens est, forme distinctive, figure

proportionnée, disposition ; très proche et différent de *schèma*[828] ». Chercher les manières de penser la coexistence des rythmes individuels et des rythmes sociaux est la problématique essentielle de ce séminaire. La notion du *rhuthmos* y est centrale, au point que Barthes précise que l'*Idiorrythme* « est presque un pléonasme, car le *rhuthmos* est par définition individuel : interstices, fugitivité du code, de la manière dont le sujet s'insère dans le code social[829] ».

Une école fondée sur la pluralité des rythmes, sur le *rhuthmos* posera le problème suivant : comment penser l'égalité des chances à partir de l'inégalité des rythmes ? Mais la marginalité de cette idée du savoir, n'est pas uniquement due à l'institution de l'enseignement ; car la science n'est nullement prête à accepter la part de fiction qu'il y a en elle, ni à admettre un possible voisinage avec la littérature. Les sciences humaines (à l'exception de l'histoire), rejette d'emblée l'idée de « l'écriture ». Et, nous l'avons vu avec Foucault, une science qui prétend à la modification de l'être du sujet au cours de son processus, ou la requiert pour y avoir accès, est considérée une pseudoscience.

L'éthique politique de Barthes ajoute une difficulté supplémentaire : vouloir agir tout en refusant l'arrogance des militants et en rejetant la parole triomphante et répétitive, vouloir parler sans imposer, implique le risque de ne pas être entendu. Ce à quoi Barthes s'attaque constitue le fondement de la société moderne sur le plan scientifique et politique. Le bouleverser nécessite un renversement total de la société, plus radical encore que les révolutions économiques. Or, un tel renversement n'est pas approuvé par Barthes : dans son pessimisme réaliste, il sait qu'une telle révolution ne changera rien, qu'un système d'oppression prendra la place de l'autre.

Cette vision détermine la position du savoir, de l'écriture et de l'enseignement de Barthes. Il ne cherche pas une alternative à la science ou à l'enseignement, mais un discours parallèle qui les questionne, leur montre leur faiblesse, et en même temps les aide : un « joker » des savoirs, comme il avait dit lui-même.

Le grand embarras de notre époque n'est pas seulement que les valeurs modernes ont cessé de nous convaincre, mais aussi et surtout, qu'elles n'ont pas été remplacées par d'autres. Nous les mettons en question théoriquement tous les jours et nous les conservons pourtant comme principes opératoires, parce qu'il n'y en a pas d'autres. Comment croire encore à l'objectivité de la science ? Et comment faire sans elle ? Comment parler sans hypocrisie du principe égalitaire de l'école ? Mais, parallèlement, comment penser l'inexistence de celui-ci ? La crise

[828] *CVE*, p. 38.
[829] *Ibid*., p. 39.

existe, elle est réelle, mais on ne saurait en sortir artificiellement. Tant que de nouvelles valeurs ne viendront pas remplacer celles qui ont été discréditées, nous serons contraints de continuer dans la précarité méthodique et théorique. Devenir indifférent à la modernité met dans une situation où l'on reste moderne sans le vouloir, mais en ignorant comment ne pas l'être ou comment être autre.

Conclusion

Exiger l'historicité de la pensée c'est d'abord se comprendre historiquement : se rappeler à chaque instant que « je suis un produit historique ». Le « moi » ne s'en efface pas pour autant ; il devient, au contraire, le repère de l'histoire. Le cours de l'histoire ne descend vers nous que par une chronologie artificielle : d'un point de vue phénoménologique, que de toute évidence Barthes adopte, le sujet est toujours le point de départ de l'histoire : nous remontons le cours de l'histoire, car le présent est toujours le nôtre. Le temps, certes, est irréversible et nous le vivons comme tel, mais il faut distinguer la compréhension du temps de l'appréhension de l'histoire.

Si Barthes est historien, il l'est de manière « égotiste » (et ce n'est pas sa seule ressemblance avec Stendhal). Cet égotisme commande de « prendre l'histoire » pour en transformer le discours. Cependant, Barthes n'écrit jamais sa propre histoire. Il se pense par rapport à l'histoire, pense l'histoire par rapport à lui-même et devient ainsi à la fois trace, acteur et analyste de l'histoire. Loin de se réduire à un égocentrisme vulgaire, cet égotisme s'expose comme une affirmation épistémologique et soulève des problèmes essentiels, les mêmes auxquels Michelet se trouvait confronté quand il écrivait la préface de son *Histoire de France*, les mêmes qui nous troublent aujourd'hui.

Ce « moi » ne vient pas d'abord de l'histoire : il est une nécessité due à une théorie de la lecture. Cette théorie cependant, nous l'avons vu, entretient une relation étroite avec l'histoire, et s'appuie sur une idée historiographique : celle de Lucien Febvre. Si le savant, comme le soutenait Febvre est le produit de son temps, alors son être-dans-l'histoire ne peut s'effacer devant le texte. Une lecture qui n'en tient pas compte de cette logique présuppose implicitement l'universalité et l'atemporalité de sa vision du lecteur. Pour atteindre une théorie historique de la lecture, Barthes suggère qu'il faut penser l'être même de la littérature comme étant historique, établir les conditions de « l'institution » dont relève l'œuvre étudiée, isoler les codes agissant dans le texte et chercher la durée historique dans laquelle ils sont érigés, séparer, toujours du point de vue de la durée historique, les sens connotatifs d'un mot, d'une image, ou d'une expression, de son sens « propre », et enfin projeter explicitement sur le texte toutes les « vraisemblances » susceptibles de décider d'une lecture à un moment donné, soulevant ainsi la confrontation inévitable de toutes ces temporalités. La théorie de Barthes est un programme et il est extrêmement complexe et difficile à mettre en pratique.

Plusieurs objections sont possibles. On peut se demander si cette théorie ne réduit pas le texte à un ensemble de codes plus ou moins établis et ne limite pas sa singularité à l'agencement

de ces codes. De surcroît, la projection sur le texte du temps du lecteur peut déstabiliser ou compliquer inutilement la critique. Ne vaut-il pas mieux en faire abstraction et laisser les historiens futurs mettre en lumière ce qui relève de notre mentalité dans notre lecture ? La subjectivité assumée du lecteur est plutôt la manifestation d'une difficulté que sa solution, car, si nous admettons l'artificialité de l'objectivité du texte « scientifique », afficher la subjectivité n'est qu'une manière de la dénoncer plutôt que de l'analyser. L'objectivité, bien sûr, est censée être la garantie de la fiabilité et l'universalité de l'analyse. Dire qu'elle ne remplit pas cette fonction n'implique pas nécessairement que son contraire en soit capable. Comment se positionner entre une objectivité artificielle et un relativisme excessif ? Enfin, on pourra avancer que toute cette théorie n'apparaît que dans une parcelle infime de l'œuvre de Barthes. N'est-il pas abusif de lui en attribuer la paternité ?

La pluri-temporalité du texte est un phénomène que l'historien peut facilement accepter, et Barthes n'est pas le seul à l'avoir remarquée. Néanmoins, elle n'a jamais donné lieu à une théorie de lecture aussi fine et aussi complexe, que celle que nous trouvons chez Barthes. Cette flexibilité de lecture ne devient possible qu'à condition de décentraliser le texte, c'est-à-dire d'effacer l'auteur comme « centre ». La décentralisation exige à son tour le choix d'un point de repère qui rende la lecture possible. Ici se croisent les implications de la pensée de Febvre et de celle de Barthes. Le lecteur fait office de point de repère car d'une part, et même si l'on a souvent tendance à l'oublier, il est un élément constitutif du processus de lecture et d'autre part, le fait qu'il soit « extérieur » au texte et que sa rencontre avec l'œuvre soit contingente, l'empêchent de devenir un « centre » à son tour. Ainsi l'auteur revient comme l'une des temporalités du texte, une image inéluctablement projetée sur celui-ci ; il revient comme une instance de lecture et non plus comme centre.

La subjectivité est un problème irrésolu : l'institution scientifique ne l'accepte toujours pas, la tentative barthésienne de l'intégrer dans la lecture peut être comprise comme « nihiliste ». Le style en est une manifestation, tout comme le pronom personnel, mais la subjectivité dans le texte ne s'y limite pas. « L'histoire-problème » de Lucien Febvre fait de cette difficulté incontournable la force même du travail de l'historien. J'interroge le passé en fonction des problèmes auxquels mon époque m'expose. La projection affirmée des « vraisemblances » de son époque, que Barthes revendique, part de la même logique et essaie de la compléter. Ce degré de relativisme « rationnel » est une nécessité de la recherche dans les sciences humaines et non pas une complexité superflue. Trois possibilités semblent s'offrir aux sciences humaines de notre temps pour penser leur rapport à la vérité : continuer la recherche de la Vérité

universelle, en remplaçant Dieu par la Nature, rejeter toute idée de vérité en acceptant les dangers d'un relativisme absolu, ou enfin, comme le proposent Febvre et Barthes parmi d'autres, relever le défi de constituer les sciences humaines autour de vérités plurielles. Le lecteur de document historique ou de texte littéraire ainsi que le producteur du savoir se comprennent désormais comme quelques-unes de ces « vérités » de la recherche.

Si l'on accepte que l'interdisciplinarité est une nécessité incontournable des sciences humaines dans leur état actuel, le partage des savoirs doit être complété par le partage du travail. La sémiologie barthésienne en donne un bon exemple inabouti : fondée sur les théories historiographiques qu'elle veut transmettre à la critique littéraire, elle pense avoir voix au chapitre concernant la lecture et l'écriture des autres sciences.

Cependant, au cours des dernières années, se dirigeant vers une écriture ouvertement « littéraire », Barthes essaie de moins en moins de « dialoguer » avec les autres sciences humaines : il leur emprunte ce dont il a besoin et tient à exprimer ses idées, même « scientifiques », dans un langage que la science rejette d'emblée. De surcroît, l'idéal politique anti-autoritariste de Barthes exige l'expression de plus en plus nuancée de sa pensée, ce qui lui fait courir le risque de ne pas être entendu. Fusionner le discours historique, la littérarité et la quête de sens de manière sémiologique est un choix possible, parmi d'autres. Ce choix chez Barthes, comme nous l'avons vu, se justifie surtout politiquement. Et il est évidemment lui-même la conséquence d'une situation historique et d'une position idéologique.

La manière barthésienne d'être historien durant les dernières années se manifeste précisément dans ces choix. Ici réapparaît Sartre qu'il faut en même temps de nouveau mettre à distance. Car si savoir qu'il est impossible de jamais sortir de son idéologie nous oblige à réaffirmer avec Sartre la responsabilité de choisir, le choix ne s'effectue pas en fonction d'une condition humaine donnée une fois pour toute : il dérive de la compréhension de la mentalité sociale et du rapport actuel des forces.

Les questions qu'une société se pose n'ont pas, pour reprendre l'expression de Barthes, la même « longueur d'onde » que leurs réponses. En conséquence, chaque penseur peut être lu de deux manières radicalement différentes : en fonction des questions qu'il pose ou par le biais des réponses qu'il donne. C'est une banalité qui pourtant pose encore problème, car souvent les détracteurs, et même parfois les partisans, d'un penseur confondent ces deux niveaux. Mettre en question toutes ou certaines des affirmations de Michelet, de Freud, de Durkheim, de Febvre

ou de Barthes ne mène jamais directement à l'effacement automatique des questions qu'ils ont posées.

En ce qui concerne Barthes, sa double position de chercheur et d'« écrivain » complique encore davantage les lectures possibles. Nous pouvons le lire comme un document, une trace de son temps, comme une tentative littéraire originale, ou bien comme un « précurseur » ayant ouvert une voie que nous pouvons suivre. Autant qu'analyser l'œuvre d'une grande figure du XX^{e} siècle, mettre en évidence le double questionnement historique et littéraire de Barthes est aussi une manière de partir de lui pour arriver aux problèmes de notre temps, sans faire de lui un « législateur », ni de son œuvre une grille de lecture. Peut-on espérer entamer une nouvelle discussion avec l'histoire aujourd'hui en s'appuyant sur le modèle de lecture barthésien ? C'est ce dialogue que nous avons voulu d'ouvrir.

Bibliographie

Roland Barthes

BARTHES, Roland, *Œuvres Complètes*, nouvelle édition revue, corrigée et présentée par Éric Marty, Tome I-V, Paris, Seuil, 2002.

- Ouvrages

Le Degré zéro de l'écriture, 1953 (*OCI,* pp. 169-225)

Michelet, 1954 (*OCI,* PP. 291-449)

Mythologies, 1963 (*OCI,* pp. 671-870)

Sur Racine, 1963 (*OCII,* pp. 269-528)

Essais critiques, 1964 (*OCII,* pp. 269-528)

Éléments de sémiologie, 1965 (*OCII,* pp. 631-707)

Critique et vérité, 1966 (*OCII,* pp. 757-801)

Système de la mode, 1967 (*OCII,* pp. 895-1235)

S/Z, 1970 (*OCIII,* pp. 119-345)

L'Empire des signes, 1970 (*OCIII,* pp. 347-444)

Sade, Fourrier, Loyola, 1971 (*OCIII,* pp. 699-868)

Nouveaux essais critiques, 1972 (*OCIV,* pp. 23-121)

Le Plaisir du texte, 1973 (*OCIV,* pp. 217-264)

Roland Barthes par Roland Barthes, 1975 (*OCIV,* pp. 575-771)

Fragments d'un discours amoureux, 1977 (*OCV,* pp. 25-296)

Leçon, 1978 (*OCV*, pp. 427-446)

Sollers écrivain, 1979 (*OCV,* pp. 579-621)

La Chambre claire, 1980 (*OCV,* pp. 785-892)

Journal de deuil, Paris, Seuil /Imec, coll. « Fiction et cie », 2009.

Album. Inédits, correspondances et varia, Paris, Seuil, 2015.

- **Cours et séminaires**

Comment vivre ensemble : Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens, cours et séminaires au Collège de France (1976-1977), annoté et présenté par Claude Coste, Paris, Seuil / Imec, coll. « Traces écrites », 2002.

Le Neutre, Notes de cours au Collège de France (1977-1978), annoté et présenté par Thomas Clerc, Paris, Seuil / Imec, coll. « Traces écrites », 2002.

Le Discours amoureux. Séminaire à l'École Pratique des Hautes Études (1974-1976) *suivi de Fragments d'un discours amoureux (pages inédites)*, avant-propos d'Éric Marty, présentation et édition de Claude Coste, Paris, Seuil, coll. « Traces écrites », 2007.

Le Lexique d'auteur. Séminaire à l'École Pratique des Hautes Études (1973-1974) *suivi de fragments inédits de Roland Barthes par Roland Barthes,* avant-propos d'Éric Marty, présentation et édition d'Anne Herschberg Pierrot, Paris, Seuil, coll. « Traces écrites », 2010.

Sarrasine de Balzac : Séminaire à l'École Pratique des Hautes Études (1967-1969), établi et annoté par Claude Coste et Andy Stafford, Paris, Seuil, coll. « Traces écrites », 2011.

La Préparation du roman. Cours au Collège de France (1978-1979 et 1979-1980), annoté par Nathalie Léger, Paris, Editions du Seuil, 2015.

- **Articles et entretiens**

OCI (1942-1961)

« Responsabilité de la grammaire », (1947).

« Les révolutions suivent-elles des lois ? », (1950).

« Michelet, l'Histoire et la Mort », (1951).

« Le Grand Robert », non repris dans les *Mythologies*, (1954).

« Pré-romans », (1954).

« “Nekrassov” juge de sa critique », (1955).

« La vaccine de l’avant-garde », (1955).

« Petite sociologie du roman français contemporain », (1955).

« Nouveaux problème du réalisme », (1956).

« Bertolt Brecht à Lyon », (1956).

« Brecht, Marx et l’Histoire », (1957)

« L’antisémitisme est-il de droite ou de gauche ? », (1958).

« Sur le régime du général de Gaulle », (1959).

« Une Histoire de la civilisation française », (1960).

« Une “Histoire de la civilisation française”. Une mentalité historique », (1960).

« Témoignage sur Robbe-Grillet », (1961).

OCII (1962-1967)

« Littérature objective », (1954), repris in *EC*

« Littérature littérale », (1955), repris in *EC.*

« Les tâches de la critique brechtienne », (1956), repris in *EC*.

« Il n’y a pas d’école de Robbe-Grillet », (1958), repris in *EC.*

« La Sorcière », repris in *EC,*

« Ouvriers et pasteurs » in EC.

« Écrivains et écrivants », (1960), in *EC*.

« La réponse de Kafka », (1960), in *EC.*

« De part et d’autre », (1961), repris in *EC.*

« Littérature et discontinu », (1962), repris in *EC*.

« Le point sur Robbe-Grillet », (1962), repris in *EC*.

« Les deux critiques », (1963), in *EC*.

« L'activité structuralist », (1963), repris in *EC*.

« Littérature et signification », (1963), in *EC*.

« Qu'est-ce que la critique », (1963), in *EC*.

« Sociologie et socio-logique » (1962).

« Le dandysme et la mode », (1962).

« Inventaire des systèmes contemporains de significations : systèmes d'objets (vêtement, nourriture, logement), Compte rendu du cours à l'École pratique des Hautes Études, 1963.

« Inventaire des systèmes de signification contemporains », Compte rendu du cours à l'École Pratique des Hautes Études, (1964).

« Recherche sur la rhétorique », Compte rendu du cours à l'École Pratique des Hautes Études, (1965).

« La mode et les sciences humaines », (1966).

« Entretien sur le structuralisme », (1966).

« Sur le *Système de la Mode* et "L'analyse structurale des récits" », entretien (1967).

« De la science à la littérature », (1967).

« Le discours de l'histoire », (1967).

« L'analyse rhétorique », (1967).

« De la science à la littérature », (1967).

Compte rendu du séminaire de 1967 à l'EPHE sur « le discours de l'histoire ».

OCIII (1968-1971)

« L'écriture de l'événement », (1968).

« Structuralisme et sémiologie », (1968).

« La mythologie aujourd'hui », (1970).

« L'analyse structurale du récit, À propos d'"Actes" 10-11 », (1970).

« Analyse structurale du récit », (1970).

« L'ancienne rhétorique, aide-mémoire », (1970).

« Sur la théorie », Entretien, (1970).

« Critique et autocritique », entretien, (1970).

« "L'Express" va plus loin avec …Roland Barthes », (1970).

« De l'œuvre au texte », (1971).

« Réflexion sur un manuel », (1971).

« Écrivains, intellectuels, professeurs », (1971).

« Entretien », (1971).

« Entretien » (A conversation with Roland Barthes), (1971).

OCIV (1972-1976)

« La Rochefoucauld : "Réflexions ou Sentences et maximes" », (1961), repris in *NEC*.

« Chateaubriand : "Vie de Rancé" », (1965), repris in *NEC*.

« Proust et les noms », (1967), repris in *NEC*.

« Flaubert et la phrase », (1967), repris in *NEC*.

« Le retour du poéticien », (1972).

« Fatalité de la culture, limites de la contre-culture », (1972).

« Rapport du séminaire de 1972-1973, École des hautes études ».

« Aujourd'hui, Michelet », (1973).

« La Guerre des langages », (1973).

« La division des langages », (1973).

« La division des langages », (1973).

« Saussure, le signe, la démocratie », (1973).

« Supplément », (1973).

« Analyse textuelle d'un conte d'Edgar Poe », (1973).

« Modernité de Michelet », (1974).

« L'Utopie », (1974).

« Où/ou va la littérature ? », entretien avec Maurice Nadeau, (1974).

« Au Séminaire », (1974).

« Compte-rendu du séminaire *Le discours amoureux* », (1974-1975).

« Vingt mots-clés pour Roland Barthes », (1975).

« Apprendre et enseigner », (1975).

« Littérature/enseignement », (1975).

OCV (1977-1980)

« Texte à deux » (parties), (1977).

« Entretien », (1977).

« À quoi sert un intellectuel », (1977).

« "Longtemps, je me suis couché de bonne heure" », (1978).

« L'Image », (1978).

« L'intervalle », (1978).

« Préface à " La Parole intermédiaire " de François Flahault », (1978).

« Délibération », (1979).

« Préface au “Dictionnaire Hachette” », (1980).

« Soirées de Paris », texte posthume, (1987).

« L’avenir de la rhétorique », in *Album*.

« Le pouvoir », interview avec Jean-Marie Benoist et Bernard Henri Lévy, non reprise dans les Œuvres complètes, France culture, le 8 décembre 1977.

- Archives

BNF, Fonds Roland Barthes, NAF 28630, II. Cours et séminaires.

Les Archives Nationales, Fonds de la présidence Jacques Le Goff, 19920571/1 66 AJ 1158.

Les Archives de l’EHESS, documents de fonds Louis Velay, 101 EHE 1.

Les Archives de l’EHESS, dossier de carrière de Roland Barthes, 103 EHE 3.

Les Archives du Collège de France, Lucien Febvre, « Rapport en faveur de la création d’une chaire d’histoire littéraire du mouvement romantique en France » (1937), 4 AP 478.

- Études critiques sur Roland Barthes

BERMOND Claude et PAVEL Thomas, *De Barthes à Balzac,* Paris, Albin Michel, 1998.

CALVINO Italo, « En mémoire de Roland Barthes », repris in *La Machine littérature*, Paris, Seuil (pour la traduction française), Paris, 1984.

COMPAGNON Antoine, *Prétexte : Roland Barthes*, Union Générale d'Éditions, 1978.

COSTE Claude, *Roland Barthes moraliste,* Septentrion, 1998.

-, *Roland Barthes ou l’art de détour,* Hermann, 2016.

COUSTILLES Charles, « Enseigner hors-pouvoir », in *Roland Barthes : continuités,* Jean-Pierre Bertrand (dir.), Christian Bourgois, 2017.

GUITTARD Jacqueline, *Roland Barthes : la photographie ou l’épreuve de l’écriture,* thèse de doctorat sous la direction d’Éric Marty, Université Paris 7, soutenue en 2004.

LE GOFF Jacques, « Barthes administrateur », in *Communications,* 1982, Volume 36, Numéro 1, pp. 43-48.

LORENT Fanny, *Barthes et Robbe-Grillet, un dialogue critique,* Paris, les impressions nouvelles, 2015.

MARTY Éric, « Présentation », in Roland Barthes, *OCI-V*.

-, *Roland Barthes, le métier d'écrire,* Seuil, 2006.

-, *Roland Barthes, la littérature et le droit à la mort,* Seuil, 2010.

-, « Roland Barthes, l'objet photographique », in *Roland Barthes aujourd'hui,* Cahier Textuel, sous la direction de Nathalie Piégay et Laurent Zimmermann, Hermann, 2016,

MILNER Jean-Claude, *Le Pas philosophique de Roland Barthes,* Paris, Verdier, 2003.

NANTOIS-KOBOYASHI Sachi, « *Mathesis singularis » : lecture et subjectivité dans l'œuvre de Roland Barthes*, thèse de doctorat sous la direction d'Antoine Compagnon, soutenue à Paris 4 en 2006.

RAULET Cécile, « Considérer ce qui revient », in *Roland Barthes : continuités,* Jean-Pierre Bertrand (dir.), Christian Bourgois, 2017.

ROBBE-GRILLET Alain, « Le Parti de Roland Barthes », in *Pourquoi j'aime Barthes*, Christian Bourgois, « Titres », n° 89, 2015.

ROGER Philippe, *Roland Barthes, roman*, Grasset et Fasquelle, 1986.

-, « Barthes dans les années Marx », in *Communications,* année 1996, Vol. 63, N° 1, pp.39-65.

-, « Roland Barthes en spirales », in *RB : Roland Barthes,* catalogue de l'exposition présentée au centre Pompidou, 27 novembre – 10 mars 2003, Marianne Alphant et Nathalie Léger (dir.), Seuil, Centre Pompidou, IMEC, 2002.

SAMOYAULT Tiphaine, *Roland Barthes,* Seuil, Paris, 2015,

-, « L'Incompris de la biographie : la peur », Revue *Roland Barthes,* N° 4, à paraître

VERCRUYSSE homas, « Barthes et Valéry », *Revue Roland Barthes*, nº 1, juin 2014 [en ligne]. URL : http://www.roland-barthes.org/article_vercruysse.html.

WEIBEL, Luc *Une thèse pour rien,* Paris, Le Passage, 2003.

- Études d'histoire et d'historiographie

BLOCH Marc, *Apologie pour l'histoire,* repris in *L'Histoire, La Guerre, la Résistance*, Annette Becker et Étienne Bloch, Paris, Gallimard, 2006.

-, « Compte-rendu de *La Terre et l'évolution humaine, introduction géographique à l'histoire* de Lucien Febvre », in *Revue historique* n° 145, 1924, pp. 235-240.

BOUCHERON Patrick, « Postface », in *Georges Duby, Mes ego-histoires,* Gallimard, NRF, 2015.

-, *Ce que peut l'histoire,* Collège de France/ Fayard, 2016.

BRAUDEL Fernand Braudel, « Histoire et les sciences sociales : la longue durée », repris in *Écrits sur l'histoire.*

-, « En guise de conclusion », repris in *L'Histoire au quotidien,* Fallois, 2001.

-, entretient, in « Braudel le patron de la nouvelle histoire », *Magazine littéraire*, novembre 1984.

BURGUIERE André, *L'école des Annales : une histoire intellectuelle,* Paris, Odile Jacob, 2006.

-, *Dictionnaire des sciences historiques*, André Burguière, (dir.) PUF, 1986.

BROCHE Laurent, « Les *Annales* (Bloch, Febvre, Braudel) et Paul Valéry : une rencontre manquée ? Confluences, divergences et incompréhensions », in *Paul Valéry* « Regards » sur l'histoire, Robert Pickering, Clermont-Ferrand, éd. Presses universitaires de Blaise Pascal, 2008, pp. 281-293.

CERTEAU Michel (de), *L'écriture de l'histoire,* Paris, Gallimard, 1975.

CHARTIER Roger, *Au bord de la falaise : l'histoire entre certitudes et inquiétude,* Paris, Albin Michel, 1998.

DAIX Pierre, *Braudel*, Paris, Flammarion, 1995.

DUBY Georges, « Histoire des mentalités », in *l'Histoire et ses méthodes,* sous la direction de Charles Samaran, Bibliothèque de la Pléiade, 1961.

-, *Les Trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme,* Gallimard, 1978.

-, « La rencontre avec Robert Mandrou et l'élaboration de la notion d'histoire des mentalités », in *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités, Mélanges Robert Mandrou,* Paris, Presses universitaires de France, 1985.

-, *L'Histoire continue,* Paris, Odile Jacob, (1991) 2010.

GEMELLI Giuliana, *Fernand Braudel*, Paris, Odile Jacob (pour la traduction française), 1995.

FEBVRE Lucien, -, *Martin Luther : un destin.* PUF, Paris, 1928.

-, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La Religion de Rabelais*, Albin Michel, 1942.

-, *Autour de l'Heptaméron. Amour sacré amour profane,* Gallimard, 1944.

-, *Les Classiques de la liberté : Michelet,* Lausanne, Traits, 1946.

-, *Lettres à Henri Berr,* Jacqueline Pluet et Gilles Candar, Paris, Fayard, 1997.

-, *Michelet et la Renaissance,* Cours au Collège de France 1942-1943, Paris, Flammarion, 1992.

-, *Michelet Créateur de l'histoire de France,* texte établi par Brigitte Mazon et Yann potin, Paris, Vuibert, 2014.

-, *Professions de foi au départ, De 1892 à 1933, examen de conscience d'une histoire et d'un historien,* repris in *Vivre l'Histoire*, Brigitte Mazon, Robert Laffon, (éd.), Armand Colin, 2009.

-, « Vers une autre histoire » (1949) repris in *Vivre l'Histoire,* Brigitte Mazon, Robert Laffon, (éd.), Armand Colin, 2009.

-, « Souvenir d'une grande histoire, Marc Bloch et Strasbourg » (1947), repris in *Vivre l'histoire,* Brigitte Mazon, Robert Laffon, (éd.), Armand Colin, 2009.

-, « Histoire et psychologie », repris in *Vivre l'histoire,* Brigitte Mazon, Robert Laffon, (éd.), Armand Colin, 2009.

-, « Vers une autre histoire », (1949), repris in *Vivre l'histoire,* Brigitte Mazon, Robert Laffon, (éd.), Armand Colin, 2009.

-, « Littérature et vie sociale. De Lanson à Daniel Mornet, un renoncement ? » (1941), repris in Lucien Febvre *Vivre l'Histoire,* Brigitte Mazon, Robert Laffon, (éd.), Armand Colin, 2009.

-, « Sur Rabelais » in *Vivre l'histoire,* Brigitte Mazon, Robert Laffon, (éd.), Armand Colin, 2009.

-, « Avant-propos » à Charles Morazé, *Trois essais sur histoire et culture,* Cahier des Annales, Librairie Armand Colin, Paris, 1948.

-, « Michelet pas mort », in *Combat,* 24-25 avril 1954.

GINZBURG Carlo, *Rapports de force, Histoire rhétorique, preuve,* traduit de l'italien par Jean-Pierre Bardos, Seuil/Gallimard, 2003.

-, *Le fil et les traces,* traduit de l'italien par Martin Rueff, Verdier, 2010,

GURVITCH Georges, « Mon itinéraire intellectuel ou l'exclu de la horde », *l'Homme et la société*, n° 1, juil.-août-sept. 1966, p. 3-12.

GUTHLEBEN Denis, *Histoire du CNRS de 1939 à nos jours, une ambition nationale pour la science*, Paris, éd. Armand Colin, 2009.

HARTOG François, *Évidence de l'Histoire,* Paris, Gallimard, 2007.

-, *Croire en l'Histoire,* Flammarion, 2013.

JABLONKA Ivan, *L'Histoire est une littérature contemporaine*, Seuil, 2014.

JOUTARD Philippe et LECUIR Jean, « Robert Mandrou. L'itinéraire d'un historien européen du XX^{e} siècle », in *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités, Mélanges Robert Mandrou,* PUF, 1985.

KRACAUER Siegfried, *L'Histoire, Des avant-dernières choses,* traduit de l'anglais par Claude Orsoni, Stock, 2006.

LE GOFF Jacques, « Mentalité : une histoire ambiguë », in *Faire de l'histoire,* Jacques Le Goff et Pierre Nora, Paris, Gallimard, 1974.

-, *Préface* aux *Rois thaumaturges* de Marc Bloch, Paris, Gallimard, 1983.

-, *Une Vie pour l'histoire,* entretiens avec Marc Heurgon, [1996], La Découverte, 2010.

Michelet cent ans après, Paul Viallaneix (éd.), presses universitaires de Grenoble, 1975.

MANDROU Robert, « L'histoire des mentalités » in Encyclopédie Universalis, Tome VIII.

MARCEL Jean-Christophe, « Le déploiement de la recherche au Centre d'étude sociologique » (1945-1960), *Revue pour l'histoire du CNRS*, en ligne, n° 13 année 2005.

MAZON Brigitte, *Aux Origines de l'école des hautes études en sciences sociales, le rôle du mécénat américain (1920-1960),* Paris, éd. Du CERF, 1988.

MORAZE Charles, *La France Bourgeoise, XVIII^e – XX^e Siècle,* Paris, Armand Colin.

-, *Un historien engagé, Mémoires,* Arthème Fayard, 2007.

MÜLLER Bertrand, préface à *March Bloch, Lucien Febvre, Correspondance,* Tome I, Fayard, 1994.

NORA Pierre, « Le Retour de l'événement » in *Faire l'histoire,* Jacques Le Goff et Pierre Nora (dir.), Paris, Gallimard, 1974.

-, *Essais d'ego-histoire,* Gallimard, 1987.

OEXLE Otto Gerhard, « Marc Bloch et la critique de la raison historique » in *March Bloch aujourd'hui, Histoire comparée et sciences sociales*, Paris, Hartmut Atsma et André Burguière éd., l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990.

PICHOIS Claude, « Les Cabinet de lecture à Paris durant la première moitié du XIX^e siècle », *Annales,* juin-sept. 1959, p. 521-534.

SIMIAND François, « Méthode historique et sciences sociales » (1903), repris in *Méthode historique et sciences sociales,* choix et présentation par Marina Cedronio, éditions des archives contemporaines.

VALERY Paul, « Discours de l'Histoire », in Œuvres, Jean Hytier, Gallimard, biblio. Pléiade, 1957, T I.

- Philosophie, anthropologie, sociologie, psychanalyse

ALTHUSSER Louis, « Idéologie et appareil idéologique d'État », repris in *Positions,* Édition Sociale, 1976.

BELLAH Robert N., « Durkheim and History » in *American Sociological Review,* Vol. 24, n° 4 (Aug., 1959), pp. 447-461.

BENJAMIN Walter, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique,* [1936] (1939), traduit par Frédéric Joly, Payot, 2013.

BENEVENISTE Émile, « Catégories de pensée et catégories de langue », in *Problèmes de linguistique générale,* Tome 1*,* Gallimard, 1966.

-, « Le langage et l'expérience humaine », in *Problèmes de linguistiques générale*, Tome 2, Paris, Gallimard, 1974.

BIRNBAUM Pierre, « Note sur une rencontre imprévue : Durkheim et Sartre », *Année sociologique,* V. 49, n°1, 1999, pp 49-65.

CHAIX-RUY Jules, *La Formation de la pensée philosophique de G.-B Vico,* PUF, 1942,

CHOMSKY Noam et FOUCAULT Michel, *De La Nature humaine, justice contre pouvoir,* entretien dirigé par Fons Elders, L'Herne, 2006.

CRAIB Ian, *Classical social theory,* Oxford University Press, 1977.

DELEUZE Gilles, « À Quoi reconnaît-on le structuralisme », in François Châtelet éd., *Histoire de la philosophie,* t. VIII : *le XX^e^ siècle,* Paris, Hachette, 1972, pp. 299-335, repris in Gilles Deleuze, *L'Île déserte et autres textes,* Paris, Davide Lapoujade (éd.), 2002.

DERRIDA Jacques, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » (1966), in *L'Écriture et la différence,* Paris, Seuil, 1967.

DESCOLA Philippe, « Les Deux natures de Lévi-Strauss », in *Claude Lévi-Strauss,* Cahier de l'Herne, dirigé par Michel Izard, 2004, pp. 296-306

DOSSE François, *Histoire du structuralisme*, Paris, La découverte, 2012.

DUPONT Florence, *Aristote ou le vampire du théâtre occidental,* Aubier, 2007.

DURKHEIM Émile, « Les Principes de 1789 et les sciences sociales », *Revue internationale de l'enseignement*, XIX, 1890, pp. 450-456.

-, *Règles de la méthode sociologique,* Presses universitaires de France, [1895] 1990.

Formes élémentaires de la vie religieuse, [1912], Paris, PUF, « Quadrige », 2008.

ERIBON Didier, *Foucault et ses contemporains,* Fayard, 1994.

-, *Michel Foucault,* Flammarion, 1994.

FOUCAULT Michel, *Les Mots et les choses,* Paris, Gallimard, Paris, 1966.

-, « *Sur les façons d'écrire l'histoire* », (1967) repris in *Dits et écrits,* Tome I, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Gallimard, 2001.

-, *Œuvres*, coll. Pléiade, Tome I.

-, *L'Archéologie du savoir,* Gallimard, 1969.

-, « Michel Foucault explique son dernier livre » (1969), repris in Michel Foucault *Dits et Écrits,* Tome I, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Gallimard, 2001.

-, *L'Ordre du discours,* Gallimard, 1971.

-, *L'Herméneutique du sujet*, École des Hautes Études en Sciences Sociales /Gallimard/Seuil, 2001.

-, « Mon corps, ce papier, ce feu », repris in *Dits et Écrits,* Tome I, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Gallimard, 2001.

-, « Le Corps utopique », Lignes, 2009.

-, *Ceci n'est pas une pipe,* Fata Morgana, 1973.

-, *Le Courage de la vérité,* École des Hautes Études en Sciences Sociales /Gallimard/Seuil, 2009.

GARNIER Jean, *Nietzsche Vie et vérité*, Textes choisis, PUF, 1971.

GATTINARA Enrico Castelli, *Les Inquiétudes de la raison,* Paris, Vrin, 1998.

HALBWACHS Maurice, *Morphologie sociale,* [1938] 1970, Paris, Armand Colin, 1970.

JOST François, *Le Culte du banal, De Duchamp à la télé-réalité,* CNRS éditions.

KARSENTI Bruno, *l'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss,* nouvelle édition, PUF, 2011.

LACAN Jacques, *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* séminaire XI, Seuil, 1973.

LAPLANCHE Jean et PONTALIS J.-B, *Vocabulaire de la psychanalyse,* PUF, 1967.

LEVI-STRAUSS Claude, *Les Structures élémentaires de la parenté,* Paris, La Haye, Mouton et Maison des sciences de l'homme, 1967, [1947].

-, *La Pensée sauvage,* Plon, 1962.

-, *Totémisme aujourd'hui,* PUF, 1962.

-, « Le temps du mythe », in *Annales ESC*, numéro spécial, mai-août 1971.

-, « Leçon inaugurale au Collège de France » repris in *Anthropologie structurale deux, Paris,* Plon, 1973.

-, « Fernand Braudel », [discours prononcé à l'occasion de la remise à Fernand Braudel de son épée d'académicien, le 18 mars 1985.] in *Esprit,* n° 111, Février 1986.

LITTRE Émile, *Conservation, Révolution et positivisme,* 1852, réédition Hachette livre, BNF, 2012.

MANNONI Octave, « Je sais bien mais quand même », in Octave Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire,* Seuil, 1969.

MAUSS Marcel, « Psychologie et sociologie », repris in *Sociologie et anthropologie,* PUF, 1950.

-, « Essai sur le don », repris in *Sociologie et anthropologie,* PUF, 1950.

-, « De Quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », Avec Emile Durkheim, *Année sociologique*, Vol. 6, 1901-1902, p. 1-72, repris in Marcel Mauss *Œuvres*, Tome II, Minuit 1974.

MICHELET Jules, *Œuvres choisies de Vico*, Hachette, 1835.

MUCCHEIELLI Laurent et ROBIC Marie-Claire, « Entre sociologie et géographie : la "morphologie sociale" selon Durkheim », in *La Sociologie et sa méthode, Les Règles de Durkheim un siècle après,* Massimo Borlandi et Laurent Mucchielli, L'Harmattan, 1995, pp. 101-136.

LE RIDER Jacques, *Nietzsche en France,* PUF, 1999.

PERROT Michelle, *L'impossible prison*, Seuil, 1980.

PERRET Catherine, *Les Porteurs d'ombre,* Belin, 2002.

PONS Alain, préface à la traduction française de la *Science Nouvelle,* Fayard, 2001.

-, *Vie et mort des nations*. *Lecture de la* Science nouvelle *de Giambattista Vico*, Gallimard, 2015.

RANCIERE Jacques, *Les Mots de l'histoire, Essai de poétique du savoir,* Seuil, 1992.

REVEL Judith, *Vocabulaire de Foucault,* Ellipses, 2002.

RICŒUR Paul, « Croyance » in *Encyclopædia Universalis,* (en ligne), http://www.universalis.fr/encyclopedie/croyance.

RHODES Colbert, « Émile Durkheim and the historical thought of Marc Bloch », in *Theory and society,* vol. 5, n° 1 (Jan., 1978), pp. 45-73.

SARTRE Jean-Paul, *Situations II*, Gallimard, 1946.

TAROT Camille, *De Durkheim à Mauss : l'invention du symbolique*, La Découverte, Paris, 1999.

TOSSEL André, « La *Science nouvelle* de Vico face à la *mathesis universalis* », in *Vico, la science du monde civil et le sublime, Autour de la traduction de la* Science nouvelle *par Alain Pons*, Textes réunis par Alain Pons et Baldine Saint Girons, Presses de l'université Paris X-Nanterre, 2004.

TOURAINE Alain, *Critique de la modernité,* Paris, Fayard, 1992.

- Littérature et études littéraires

BATAILLE Georges, « Le Cheval académique », OC, Tome 1, p. 161, revue *Documents*, n° 1, avril 1929, pp. 27-31.

CHASSAIN Adrien, « Perec et la rhétorique du projet », in *Relire Perec,* Christelle Reggiani, (dir.), Presses universitaires de Rennes, 2016, pp. 27-41.

COMPAGNON Antoine, *Troisième république des lettres,* Seuil, 1983.

DEBAENE Vincent, *L'adieu au voyage,* Gallimard, 2010.

DORT Bernard, *Lecture de Brecht,* Seuil, 1960.

GENETTE Gérard, *Figures IV,* Seuil, 1999.

LANSON Gustave, « La Science et la littérature », (1895) repris in, *Essais de méthode, de critique et d'histoire littéraire,* Rassemblés et présentés par Henri Peyre, Hachette, 1965.

-, « L'Histoire littéraire et la sociologie », (1904), repris in *Essais de méthode, de critique et d'histoire littéraire,* Rassemblés et présentés par Henri Peyre, Paris, Hachette, 1965.

-, « Contre la rhétorique et les mauvaises humanités » (1902), in *Essais de méthode, de critique et d'histoire littéraire,* Rassemblés et présentés par Henri Peyre, Paris, Hachette, 1965.

-, « La Méthode de l'histoire littéraire », *Revue du mois* 1910, repris in *Essais de méthode, de critique et d'histoire littéraire,* Rassemblés et présentés par Henri Peyre, Paris, Hachette, 1965.

LAVOCAT Françoise, *Fait et fiction, pour une frontière,* Seuil, 2016.

LEJEUNE Philippe, *La Mémoire et l'oblique, Georges Perec autobiographie*, P.O.L. 1991.

MACE Marielle, *Le Temps de l'essai*, Belin, 2006.

MARTY Éric, *Pourquoi le XX^{e} siècle a-t-il pris Sade au sérieux ?*, Seuil, 2011.

PEREC Georges, *W ou le souvenir d'enfance,* Denoël, 1975.

-, *Espèces d'espaces,* Galilée, 1974.

-, *Je suis né,* Paris, Seuil, 1990.

Index

Althusser Louis, 206, 208-212, 255, 293, 410

Aristote, 22, 163, 225, 226, 233-235, 241-243, 248, 269, 272, 279, 290, 320, 380, 410

Bachelard Gaston, 77, 214, 259, 281

Balzac Honoré (de), 80, 149, 183, 219, 228, 229, 232, 262, 264

Benveniste Émile, 151, 268-271, 291, 383, 389

Berr Henri, 47, 52, 177, 407

Bloch Marc, 18, 22, 26, 52, 54, 56-62, 69, 83, 95, 102, 114, 117, 195, 253, 255, 340, 341, 351, 387, 406

Boucheron Patrick, 13, 193, 309, 310, 312, 321-323, 346, 347, 367, 406

Braudel Fernand, 2, 14, 18-22, 26-28, 62, 72, 83, 96, 101, 102, 104-107, 109, 110, 112-127, 134, 137-140, 143, 152-154, 158, 214, 245, 251-253, 255, 256, 321, 322, 348, 406

Brecht Bertolt, 11, 12, 196-198, 200, 215, 220, 222, 235, 400, 414

Burguière André, 47, 53, 54, 56, 123, 155, 252, 406

Certeau Michel (de), 158, 348-351, 355, 389, 406

Chartier Roger, 255, 320, 348, 406

Chomsky Noam, 39, 199-203, 213, 410

Compagnon Antoine, 162, 173, 307, 378, 404, 414

Coulanges Fustel (de), 52, 95

Debaene Vincent, 162, 164, 165, 173, 414

Duby Georges, 18, 23, 43, 79, 80, 95, 96, 101-103, 127, 206-208, 248, 261, 309, 310, 314, 321, 346, 367, 406, 407

Durkheim Émile, 15, 16, 18, 25, 28-35 , 37-42, 44, 48, 49, 51-59, 61-67, 99, 121, 128, 129, 131, 133, 134, , 137, 145, 150, 163, 167, 176, 180, 203, 213, 214, 271, 352, 388, 395, 410, 412, 413

Febvre Lucien, 12-14, 17-22, 25-28, 43, 45, 47, 52, 53, 56-59, 64, 67-76, 78, 80-85, 87-95, 97-105, 107-115, 122, 127, 140, 155, 166-168, 172, 195-197, 200, 203, 204, 214, 215, 223, 230, 252, 253, 255, 259, 262, 336, 348, 370, 387, 393-395, 404, 406-409

Foucault Michel, 7, 14-16, 18, 20, 22, 29-32, 43, 64, 66, 67, 72, 80, 90, 96, 103, 123, 128, 131, 147, 158, 174, 177, 187, 193, 193, 197, 200-205, 214, 218, 233, 238, 249-259, 261-263, 272, 298, 315-319, 321, 330, 349, 350, 354-356, 366, 367, 371-375, 377, 383, 389, 390, 410, 411, 413

Friedmann Georges, 20, 25-28, 104, 112, 185

Gaillard Françoise, 3, 79

Ginzburg Carlo, 239-243, 245, 247, 248, 260, 290, 308, 320, 340, 408

Halbwachs Maurice, 53-55, 57, 62, 95

Hartog François 13, 118, 239, 242-245, 408

Jablonka Ivan, 13, 244, 347, 408

Kracauer Siegfried, 181, 341, 342, 347, 408

Langlois Charles-Victor, 17, 47, 165

Lanson Gustave, 19, 39, 89, 161-171, 173, 175-177, 179, 272, 289, 305, 307, 334, 335, 355, 408, 414

Lavocat Françoise, 243, 244, 414

Le Roy Ladurie Emmanuel, 3, 18, 20, 123, 251

Lévi-Strauss Claude, 18, 66, 99, 105, 112, 115-141, 148, 149, 158, 193, 199, 200, 203, 207, 232, 251, 252, 353, 354, 410, 412

Littré Émile, 37, 412

Macé Marielle, 162, 414

Mandrou Robert, 18, 43, 72, 80, 95, 96, 101-103, 252, 407-409

Marty Éric, 3, 5, 6, 12, 137, 165, 179, 202, 206, 211, 326, 343, 398, 399, 404, 405, 414

Mauss Marcel, 29-32, 34, 35, 37, 42-45, 52, 66, 78, 107, 200, 217, 301, 345, 352-354, 362, 412, 413

Michelet Jules, 11, 13, 15-17, 22, 26, 27, 43, 45, 72-81, 95, 99, 100, 103, 106, 139, 142, 162, 170, 178, 183, 195, 247, 274, 278, 280, 281, 290, 301, 302, 317, 323, 344, 345, 351, 383, 393, 395, 398, 399, 402, 403, 407-409, 412

Monod Gabriel, 17, 57, 73, 74, 90

Morazé Charles, 18, 70, 76, 96, 97, 99, 102, 107-110, 114, 152, 408, 409

Nietzsche Friedrich, 22, 90, 193, 211, 214, 240, 251, 263, 265-267, 269-273, 276-279, 284, 288, 326, 329, 331, 382, 411, 413

Nora Pierre, 100, 259-261, 308, 309, 408, 409

Perec Georges, 310-314, 324, 326, 338, 358, 362, 363, 414

Perret Catherine, 3, 298, 299, 413

Picard Raymond, 17, 166, 172, 225, 307

Richard Jean-Pierre, 3, 20, 26

Robbe-Grillet Alain, 128, 187-192, 220, 222, 344, 379, 400, 401, 405

Roger Philippe, 28, 165, 282, 284, 405

Samoyault Tiphaine, 3, 12, 26, 74, 85, 104, 137, 172, 177, 250, 276, 367, 405

Sartre Jean-Paul, 18, 40, 66, 87, 94, 116, 120, 121, 122, 127, 128, 175-185, 195, 197, 199, 214, 215, 218, 271, 274, 282, 283, 363, 395, 410, 413

Saussure Ferdinand (de), 28, 118, 132, 149, 151, 176, 184, 211-215, 227, 271, 403

Seignobos Charles, 12, 17, 19, 47, 48, 50, 56, 164-166, 179

Simiand François, 47-52, 58-60, 165, 409

Tarot Camille, 32, 35, 37, 353, 413

Valéry Paul, 19, 81-86, 89, 170, 181, 303, 383, 405, 406, 409

Viallaneix Paul, 74, 79, 407

Vico Giambattista, 22, 245, 280, 281, 282, 284-291, 329, 370, 410, 412, 413

Table des matières

Remerciements 3

Introduction générale 9

Première Partie : Roland Barthes à la VI[e] section 24

Chapitre 1 : Trouver l'histoire grâce à Durkheim 25

1.1. La rue du Val-de-Grâce par la voie détournée 26

1.2. Roland Barthes durkheimien 36

1.3. L'héritage durkheimien des Annales 46

Chapitre 2 : Barthes avec Lucien Febvre 72

2.1. Michelet : une passion partagée 73

2.2. L'Histoire littéraire : reprise et développement d'une idée 81

2.3. La mentalité, un lieu de rencontre 94

Chapitre 3 : Un refuge pour les « irréguliers » 104

3.1. Ruse de l'Histoire, ruse des historiens 106

3.2. La Querelle de « l'École » 115

3.3. Vers l'École des Hautes études en sciences sociales 152

Deuxième partie : « Tout est histoire » 160

Introduction 161

Chapitre 1. Le savoir littéraire et la science de la littérature 162

1.1. Barthes, Lanson et la Rhétorique 165

Chapitre 2. Sartrien sans l'être 176

2. 1. Tuer le père aimé 177

2. 2. L'engagement corrigé 181

2. 3. Mythe et écriture blanche : Barthes et Robbe-Grillet. 187

Chapitre 3. Le Pouvoir 193

3. 1. Nature humaine et la démocratie 197

3. 2. Idéologie 205

3. 3. La sémiologie et la croyance sociale 215

3. 4. La littérature comme résistance 220

Chapitre 4. Le savoir et la doxa 227

4. 1. La Doxa, Aristote, la science 233

4. 2. La noix et l'oignon 239

Chapitre 5. Savoir et pouvoir à l'ère de Foucault 250

5. 1. Barthes, Foucault : une amitié difficile 250

5. 2. L'Histoire selon Michel Foucault 251
5. 3. Roland Barthes événementiel 259
5. 4. Nietzsche et la décentralisation 265
5. 5. Le temps de Vico 280
Conclusion : Ne tombez pas amoureux du pouvoir 292
Troisième Partie : L'histoire occupée 295
Introduction : La fin de la modernité 296
Chapitre 1. Mathesis singularis 305
1. 1. La construction de soi, l'ego-histoire 308
1. 2. Je et fiction 320
1. 3. Du signe à la trace 340
Chapitre 2. De la rhétorique à la drague 346
2. 1. Le « lecteur » de Certeau 348
2. 2. Le texte total 352
2. 3. La drague et la perversion 359
Chapitre 3. La sagesse et la raison : la question de la transmission du savoir 365
3. 1. L'ornithorynque et la paradoxa 368
3. 2. La sagesse de Foucault 371
3. 3. Le corps ne suffit pas 378
3. 4. Sémiologie apophatique : 383
Conclusion 392
Bibliographie 397
Index 416

Barthes, histoire, les historiens

Résumé : Entre Roland Barthes et les historiens de l'école des Annales un lien de solidarité se crée au fil des années, suscitant d'importants enjeux intellectuels. Barthes essaie de renouveler l'histoire et la théorie littéraire en s'appuyant sur l'idée de l'histoire des mentalités et la théorie de la « longue durée » de Fernand Braudel. Parallèlement il souhaite situer sa sémiologie au croisement des sciences humaines : la sémiologie interroge le rapport des sciences au signe, elle s'enrichit en même temps de leurs apports et se déplace toujours en étant attentive à leurs nouvelles inquiétudes. La sémiologie et l'histoire sont fortement liées dans la pensée de Barthes, car le sens est un produit de l'histoire. En essayant de mettre en évidence la dimension historique de la pensée barthésienne nous souhaitons d'un côté questionner le développement possible de la recherche interdisciplinaire, et de l'autre, démontrer la puissance, encore aujourd'hui originale, d'une théorie historique de lecture, telle qu'on peut la déduire de l'œuvre de Barthes.

Mots clés : Barthes, histoire, les Annales, interdisciplinarité.

Barthes, history, the historians

Roland Barthes and the historians of the Annales School formed a bond of solidarity over the course of many years, raising major intellectual issues. Barthes tried to renew history and literary theory, relying in part on the idea of the history of mentalities and Fernand Braudel's theory of the "longue durée". At the same time, he wished to situate his semiology at the crossroads of human sciences: semiology interrogates the relation of the sciences to the sign, while simultaneously enriching their contributions and always working with an attentiveness to their new anxieties. Semiology and history are strongly linked in Barthes' thought because meaning is a product of history. In attempting to highlight the historical dimension of Barthesian thought we wish to question the possible development of interdisciplinary research, while at the same time demonstrating the power, still strikingly original today, of a historical theory of reading, one that can be deduced from the work of Barthes.

Key Words*:* Barthes, history, Annales, interdisciplinarity.