



**HAL**  
open science

# Le Phénomène topique : phénoménologie, grammaire et rhétorique du lieu commun

Thibaut Sallenave

► **To cite this version:**

Thibaut Sallenave. Le Phénomène topique : phénoménologie, grammaire et rhétorique du lieu commun. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2014. Français. NNT : 2014PA010676 . tel-02188074

**HAL Id: tel-02188074**

**<https://theses.hal.science/tel-02188074>**

Submitted on 18 Jul 2019

**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 PARIS I PANTHÉON-SORBONNE**

**ÉCOLE DOCTORALE DE PHILOSOPHIE ED 280**

THÈSE POUR L'OBTENTION DU GRADE DE DOCTEUR DE  
L'UNIVERSITÉ PARIS I PANTHÉON-SORBONNE

PHILOSOPHIE

Thibaut SALLENAVE

*Le Phénomène topique*

*Phénoménologie, grammaire et rhétorique du lieu commun*

*Thèse dirigée par M. Jocelyn BENOIST*

**Professeur de philosophie contemporaine et philosophie de la connaissance à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne**

Soutenue le 12 décembre 2014

JURY

M. Denis KAMBOUCHNER

Mme Frédérique ILDEFONSE

M. Francis GOYET

Mme Anna-Louise MILNE



## RÉSUMÉ

Titre : *Le Phénomène topique. Phénoménologie, grammaire et rhétorique du lieu commun.*

Ce travail se propose de réfléchir sur la notion de lieu commun, à partir de deux perspectives générales. La première relève d'une enquête philosophique sur la *persuasion* et s'inscrit par conséquent à la croisée d'une réflexion sur les formes intelligibles et sensibles de la preuve et d'une exploration de la tradition rhétorique du discours persuasif. La seconde relève quant à elle d'une interrogation sur la *parole propre*, qui engage le rapport entre subjectivité, langage et expression.

C'est précisément à l'intersection de ces deux problématiques que l'on rencontre la notion de lieu commun, en vertu de la double acception qu'elle revêt. Héritier de la réflexion rhétorique sur les formes de l'argument, le lieu permet d'interroger directement la nature de la preuve discursive, telle qu'elle se donne à entendre dans les effets sensibles de la parole persuasive. Par ailleurs, dans son acception devenue usuelle, le lieu commun apparaît sous la figure paradoxale d'un *obstacle* à l'expression du soi. Il traduit à la fois une hétéronomie de la pensée et du dire, et la manifestation d'une parole étrangère, aliénée et anonyme, tapie au cœur de l'intériorité.

Comment ce concept, visant initialement la maîtrise persuasive du discours, en est-il venu à nommer une dépossession de la parole propre ? De la *Rhétorique* d'Aristote aux écrits de Jean Paulhan, une enquête à la fois historique et conceptuelle peut s'efforcer de retracer les raisons de cette évolution, et d'évaluer la façon dont le lieu, tout en résistant au modèle d'une possession subjective du discours, persiste néanmoins à faire entendre une autre forme d'*appropriation* de la parole.

Mots-clés : Lieu commun. Topos. Cliché. Rhétorique. Parole. Persuasion. Preuve. Subjectivité. Expression

## ABSTRACT

Title : *The Commonplace Phenomenon. Phenomenology, Grammar and Rhetoric of Commonplaces.*

This study is a reflection about the notion of “commonplace” (*lieu commun*) that aims at elucidating its nature from two different points of view. The first one is an investigation about the concept of *persuasion*, which closely intertwines a philosophical inquiry about the intelligible and sensible forms of proofs and a historical approach of the rhetorical tradition of persuasive speech. The second one is a research about the idea of a “proper speech” (*parole propre*), which deals with the relationship between subject, language and expressivity.

The notion of commonplace is a central issue for both perspectives, due to its equivocal sense. As the result of a complex rhetorical theory of argumentation, the commonplace is able to highlight the very nature of the persuasive proof, which is to be said and heard through the sensible effects of persuasive speech. Besides, in the “ordinary” sense of the notion, the commonplace is the highly paradoxical figure of an *obstacle* to the expression of the self: it allegedly reveals the heteronomy of one's thought and speech, and the underlying presence of an estranged, alienated and anonymous voice *inside* the interiority.

How can one account for the relationship between those two different, even opposite, meanings? From Aristotle's *Rhetoric* to Jean Paulhan's works, this study aims at exploring the historical and conceptual reasons of this equivocality. It eventually attempts to describe the very specific form of *speech appropriation* enabled by commonplaces, despite their irreducibility to the concept of *authorship* involved in the “classical” concepts of subjectivity.

Key words: Commonplace. Topos. Cliché. Rhetoric. Speech. Persuasion. Proof. Subjectivity. Self-expression.

Équipe de rattachement : « Philosophies contemporaines » (EA 3562)

Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 17 rue de la Sorbonne, 75231 Paris Cedex 05

Composante : Expérience et connaissance (EXeCO)

Directrice : Mme Sandra LAUGIER

## REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier tout particulièrement M. Jocelyn Benoist, qui a dirigé et accompagné ce travail avec attention, disponibilité et bienveillance. Tout au long de l'élaboration de cette thèse – et dans les années qui l'ont précédée – sa confiance, ses remarques, ses observations et son sens toujours amical de la rigueur m'ont permis à chaque fois de préciser mes intuitions et d'éclaircir mes arguments. Ma dette à l'égard de ses propres recherches est évidemment considérable ; j'espère que ce dialogue, qui s'est montré si fructueux pour moi, se poursuivra dans les années qui viennent. Pour l'heure, qu'il soit assuré de ma profonde reconnaissance et de ma gratitude.

Je remercie également Mme Frédérique Ildefonse, Mme Anna-Louise Milne, M. Denis Kambouchner et M. Francis Goyet d'avoir aimablement accepté de participer au jury de la soutenance de cette thèse. Si, là encore, je dois beaucoup à chacun d'entre eux pour l'apport décisif que leurs travaux ont fourni à mes recherches, mes remerciements vont tout particulièrement à M. Kambouchner, qui a joué un rôle capital dans ma formation philosophique, et Mme Milne, dont la rencontre au cours d'un colloque sur Jean Paulhan a eu une influence considérable sur la suite de mon travail.

L'équipe de « Philosophies contemporaines » et sa composante « Expérience et Connaissance » m'ont permis d'exposer mes recherches et d'essayer quelques-uns de mes premiers résultats auprès d'un public aussi exigeant que chaleureux. Je remercie vivement Mme Sandra Laugier de m'avoir à de nombreuses reprises invité à le faire. Les pages sur la « justesse » du lieu commun doivent beaucoup aux journées qui ont été consacrées à ce thème, sous sa direction et sous celle de Mme Danièle Cohn.

Nombre de mes proches ont accompagné l'élaboration de ce travail : Anna Wintertein, Sophie Fischbach, Noémie N'Diaye-Reltgen, Hermeline Tardy, Pierre Ferrand, Stéphane Eustache, Arnaud Perrot, Florian Réveillac, Vincent-Nicolas Delpech et Sylvain Colomer. Je ne peux que les remercier à leur tour, et tout particulièrement Sylvain Cabanacq – nos longues conversations m'ont permis de trouver en lui un interlocuteur philosophique exigeant et, avant tout, un ami d'exception.

J'exprime ma gratitude à mes parents et mon frère, qui m'ont si souvent entouré, tout au long de mes études philosophiques, de leur compréhension et de leur soutien ; je leur dois incomparablement plus qu'une thèse, mais que l'occasion en soit saisie pour le faire. De même, je remercie enfin Stéphane, dont la présence, la patience et l'affection m'ont permis de mener à bien cette longue entreprise.

Cette thèse est dédiée à la mémoire d'Henri Rivière (1917-2009) et de Pierre Sallenave (1925–2011).



# TABLE DES MATIÈRES

Résumé	3
Remerciements	5
<b>INTRODUCTION</b>	<b>11</b>
1. Raison et persuasion	12
2. La parole propre	23
3. Le phénomène topique	35
<i>a) Le propre et le commun du lieu rhétorique</i>	36
<i>b) Les quatre réductions du lieu « usuel »</i>	39
<i>c) Du lieu commun considéré comme phénomène de la parole propre</i>	44
4. Méthodologie et plan de l'enquête	46
<b>PREMIÈRE PARTIE : CONCEPTS, ENTENTES, OBJETS</b>	<b>49</b>
<i>Remarques préliminaires</i>	51
<b>CHAPITRE PREMIER : <i>Les origines aristotéliennes de la notion de lieu commun</i></b>	<b>59</b>
1. Le lieu dialectique	60
2. De l'ἀντιστροφός rhétorique au double concept de persuasif	64
3. La première définition des lieux ( <i>Rhétorique I, 2</i> )	70
4. La deuxième et la troisième définition des lieux	74
<i>a) Deuxième définition des lieux : la recherche de la chose à dire</i>	76
<i>b) Troisième définition des lieux</i>	79
5. Force d'expansion du lieu commun	85
<b>CHAPITRE II : <i>Le problème de l'invention rhétorique</i></b>	<b>93</b>
1. Le problème de l'invention : cadre général	96
<i>a) La chose à dire, les états de la cause et le problème de la transposition des lieux</i>	97
<i>b) L'objet "lieu" : contenu ou forme ?</i>	100
<i>c) La faculté des lieux : invention et jugement</i>	104



2. À partir d'une métaphore : les « terres fertiles », <i>copia</i> et <i>cohærentia</i>	108
a) Cicéron : l'unité de la parole	109
b) Quintilien ou le risque d'une science muette	111
c) Melanchthon : <i>doctrina perfecta contra coacervatio</i>	114
3. De la puissance du formulaire	119
a) <i>Forme et autorité de la sentence : Quintilien et les lumina orationis</i>	120
b) <i>Le travail du formulaire : Érasme</i>	125
<b>CHAPITRE III : La critique philosophique de l'invention : Montaigne, Port-Royal, Pascal</b>	135
1. Montaigne : l'inventivité dérégulée de l'esprit et l'ambiguïté des sentences	135
2. La <i>Logique de Port-Royal</i> : du « peu d'usage » des lieux	144
3. Pascal : la « transplantation des pensées », ou dernier avatar d'une métaphore	148
4. Épilogue ?	155
<b>CHAPITRE IV : Réinventions du lieu commun</b>	161
1. Prélude à un retour du lieu commun	165
2. Philosophie : John Stuart Mill et la tyrannie des lieux communs	169
3. Littérature : Flaubert et la voix anonyme du lieu commun	177
a) <i>Le personnage : Homais, portrait en coupe du lieu commun</i>	180
b) <i>La somme : le Dictionnaire des idées reçues et Bouvard et Pécuchet</i>	183
c) <i>Le discours indirect libre : équivoques de l'anonymie originare</i>	186
4. Critique : esthétique et pathologie du lieu commun	194
<i>Concept, objet, entente</i>	210
<b>SECONDE PARTIE : VACILLEMENTS DE L'EXPRESSION CERTAINE</b>	219
<i>Remarques préliminaires</i>	221
<b>CHAPITRE PREMIER : Réversibilité de la pensée et de l'expression</b>	227
<b>I. — Première section : analytique du cliché</b>	232
1. Approche préliminaire	232
2. Retour sur le cliché gourmontien	235
3. Le problème de la « métaphore négative »	237
4. Définition du cliché	250
5. Le « déjà-figuré » : catachrèse ou cliché ?	257
6. Le déjà-dit	272

7. Le déjà-entendu	280
<b>II. — Seconde section : la pensée formulaire</b>	294
1. Point de départ : trois regards sur les figures de pensée	294
2. La réversibilité des figures : à partir de Jean Paulhan, <i>Traité des figures ou La Rhétorique décryptée</i>	300
3. De l'antithèse formulaire	315
4. Conclusion : la pensée formulaire	327
<b>CHAPITRE II : <i>Heurs et malheurs de la chose à dire</i></b>	333
1. Énonciation et transposition	336
2. Accidents et pathologies de la chose à dire	340
3. L'expérience du proverbe	347
4. Formulation de la chose à dire	354
5. L'intuition du répétable	361
<b>CHAPITRE III : <i>Expériences de la parole propre</i></b>	371
1. Les deux modèles classiques de la possession	374
2. Retour sur l'héritage expressiviste	379
3. À la lisière de l'expérience : Walter Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens »	386
4. La traversée du lieu commun : Virginia Woolf, <i>La Promenade au phare</i>	399
5. Renversement du clair et de l'obscur	410
<b>CONCLUSION</b>	421
1. Les trois définitions du lieu commun	422
2. Condition rhétorique de la raison	429
3. De la subjectivité parlante	432
<b>SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE</b>	437
<b>INDEX NOMINUM</b>	451



## INTRODUCTION

Cette étude a pour but d'élucider la nature et la signification philosophique d'un certain « événement » de parole, qu'à la suite d'une longue tradition l'on désigne sous le nom de *lieu commun*. Par son objet, une telle enquête s'inscrit à l'intersection de deux problèmes philosophiques distincts. Le premier ressortit d'une réflexion sur la notion de *persuasion*, telle qu'elle s'est trouvée au cœur du dialogue conflictuel entre philosophie et rhétorique sur le statut à donner aux « effets du discours » et à leur rapport avec le concept de vérité. Le second touche en apparence à un problème sensiblement différent : celui de la *parole* « propre », autrement dit du rapport qui peut prétendre lier le sujet à sa parole, et qui le conduit à la revendiquer comme « sienne ».

On remarque d'emblée que la notion de « lieu », en vertu de sa double acception, semble en effet relever de l'un et l'autre problème.

D'une part, il se rattache à la longue tradition d'une réflexion rhétorique sur les formes et les formats de l'argument qui peuvent être trouvés et utilisés par l'orateur dans les différentes circonstances où il prononce son discours. De la sorte, il constitue l'un des *instruments* privilégiés de la parole persuasive. C'est à ce titre qu'il se trouve au cœur de la doctrine de l'« invention » rhétorique (*inventio*), qui forme la première des différentes tâches dévolues à l'orateur : elle prend place aux côtés de la *dispositio*, comme mise en ordre des arguments, l'*elocutio*, ou art de les formuler selon différents procédés stylistiques, la *memoria*, technique de mémorisation du discours, l'*actio* ou *pronuntiatio*, comme moyen d'articuler la parole aux gestes du corps et aux inflexions de la voix. En tant que le lieu rhétorique se rattache à une réflexion sur l'*argument*, il forme donc un objet à la fois rhétorique et philosophique. S'il appartient de droit à la technique de l'orateur, il demeure adossé à une théorie des formes *probatoires* du discours, et par conséquent à une réflexion plus générale encore sur l'articulation entre les procédures du raisonnement et les *effets* persuasifs de celui-ci. L'intérêt philosophique de la notion de lieu commun tient donc à la compréhension particulière qu'elle donne de ce qu'on pourrait appeler « l'effectivité de la parole », c'est-à-dire de sa faculté à entraîner l'adhésion et l'assentiment de l'auditoire, en vertu de dispositifs déterminés.

D'autre part, le sens devenu usuel de la notion de lieu commun lui prête les caractères d'un *obstacle* à la parole « propre ». Lorsqu'on le définit comme un argument « rebattu » et une formule « usée » à force d'être répétée, l'on insiste sur une certaine hétéronomie du dire. Le « lieu commun » nommerait ainsi l'incapacité d'un individu –

paresse ou impuissance – à articuler une parole comme véritablement « sienne », qui le conduit se reposer sur des formes déjà disponibles et prêtes à l'emploi. Mais, pour que le lieu commun puisse constituer véritablement une menace sur l'expression même de celui qui parle, il faut encore une condition supplémentaire. Le lieu commun n'est pas seulement l'objet d'une « répétition » docile, d'une manière conventionnelle de s'exprimer, ou d'un simple mimétisme du dire : il est l'indice d'une lacune plus inquiétante. En ce sens, il ne renvoie pas simplement à une hétéronomie, mais plus fondamentalement encore, à une *perte* de l'expressivité du sujet, à une impuissance de celui-ci à faire se rejoindre le discours et l'articulation d'une expérience propre qu'il voudrait formuler à travers elle. Le lieu commun relève donc de deux figures distinctes de la désappropriation : l'une désigne une abstention du sujet qui renonce à parler en son nom propre ; l'autre, un oubli ou une perte plus profonde du *sens* même qu'il y aurait à articuler une parole comme « sienne ». Plus encore qu'un défaut d'autonomie, le lieu commun désigne par conséquent, en ce dernier sens, une *altération* profonde de la subjectivité parlante.

Incontestablement, ces deux orientations différentes semblent s'opposer, au point de menacer intimement l'unité du concept de « lieu commun ». Comment rendre compte du fait que le lieu commun puisse à la fois nommer l'un des instruments de prédilection de la parole persuasive et l'intuition d'une perte irréversible de l'expressivité parlante ? C'est pourtant l'hypothèse d'une articulation profonde entre l'une et l'autre signification qui guidera cette étude. Entre la question d'une rationalité de la persuasion discursive et le thème de l'appropriation de la parole par un « sujet parlant », le lieu commun invite en effet à déceler une affinité intime : c'est elle qu'il s'agira d'explorer et de définir.

\*

Avant d'examiner plus avant la nature exacte de la « division » sémantique du concept de lieu commun, il convient de revenir plus en détail sur les deux questions qu'elle associe intimement, « persuasion » et « parole propre ». C'est ainsi en effet que sa physionomie exacte pourra apparaître plus clairement, ainsi que les enjeux philosophiques qu'elle déploie.

## 1. Raison et persuasion

Le concept de « persuasion » s'est trouvé au cœur de la relation entre philosophie et rhétorique : c'est ainsi qu'il a pu donner lieu à deux représentations concurrentes de celle-ci, exemplairement illustrées dans le *Gorgias* de Platon<sup>1</sup> et la *Rhétorique* d'Aristote<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Platon, *Gorgias*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1987, trad. fr. Monique Canto-Sperber.

<sup>2</sup> Aristote, *Rhétorique*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2007, trad. fr. Pierre Chiron. Dans la suite de cette étude, nous nous référerons majoritairement au texte grec de l'édition des Belles-Lettres, pour lequel

Sur ce point, la distinction classique entre la *conviction*, fondée sur le déploiement technique d'instruments discursifs rationnels (argumentation et démonstration), et la persuasion, qui relèverait d'un art de l'effet subjectif, affectif et irrationnel, se montre insuffisante et anachronique. Le concept grec de πίστις (qui signifie à la fois le *résultat* de la persuasion et le *moyen* d'obtenir celle-ci par une « preuve » au sens large) enveloppe étroitement ces deux dimensions, parce qu'elle les adosse à un phénomène plus fondamental : au lieu de se concentrer sur la nature des *procédés* du discours, elle se déploie sur le fond de la « confiance », de l'adhésion, de l'assentiment qui peut lui être délivré, et dont le concept de vérité constitue l'un des moyens privilégiés. C'est cette différence qu'il faut garder à l'esprit pour saisir le problème du rapport entre persuasion et rationalité. Là où le concept moderne de « persuasion » s'oppose à la « conviction » en vertu d'une perspective procédurale, le concept grec de πίστις répond à une orientation que l'on dira « téléologique » : c'est à partir de l'objectif visé par le discours, *y compris* le discours véridique – attirer sur les paroles une disposition confiante de l'auditeur – que la réflexion sur ses moyens propres se déploie. En ce sens, la persuasion grecque repose fondamentalement sur l'autorité et le crédit que l'on peut reconnaître à certaines paroles, en tant que celles-ci produisent l'effet d'un assentiment. La faculté de persuader (πειθώ) répond donc étroitement à cette capacité d'attirer la confiance sur le discours. L'autorité de la véridiction se détache donc sur le fond de cette confiance, en tant que faculté particulière de la susciter, et manière de l'endosser et de se lier à elle, qui engage le locuteur. C'est par conséquent sur l'administration d'une confiance à l'égard d'un discours que le lien entre rationalité et persuasion se construit. En témoigne le fragment de Parménide, cité par Proclus : « qu'il est et qu'il ne peut non être, c'est la voie de la persuasion (πειθούς), chemin digne de foi qui suit la vérité »<sup>3</sup> : c'est en fonction du type de confiance que suscite la vérité que le discours de l'être doit être jugé digne de foi, et que celui qui le tient mérite d'être suivi.

Dès lors, le partage opéré par Platon entre « philosophie » et « rhétorique », loin de rejeter la persuasion du côté de l'effet trompeur, passe en réalité au milieu d'elle. Il vise essentiellement à séparer le discours philosophique fondé sur la persuasion de la connaissance (ἐπιστήμη) d'un discours fondé sur une représentation autonome des effets du discours. En ce sens, la critique de la rhétorique opérée dans le *Gorgias* trouve son véritable adversaire dans l'usage et théorie *sophistiques* de celle-ci. Il s'agit de rétablir les droits d'une πίστις fondée sur la connaissance du vrai, contre une conception qui tend à mesurer le concept de vrai sur la simple possibilité pour le discours de rencontrer les effets voulus par l'orateur. À l'arrière-plan de cette critique, c'est donc bien la thèse d'une autonomie complète de la parole persuasive à l'égard des modalités traditionnelles de son crédit (vérité du discours et autorité morale de celui qui le tient) qui se trouve critiquée. Là où Gorgias articule étroitement un discours du non-être à une théorie de la pure effectivité du discours, Platon entend demeurer sur la « voie » parménidienne d'une per-

---

nous proposons notre propre traduction : Aristote, *Rhétorique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1931–1973, 3 tomes, trad. fr. Médéric Dufour et André Wartelle.

<sup>3</sup> Parménide, DK B 2, *Les Présocratiques*, éd. Jean-Paul Dumont, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 257.

suasion fondée sur la « vérité » du discours ontologique<sup>4</sup>. Il en résulte pour la rhétorique une alternative nettement tranchée : ou bien une subordination étroite à la dialectique (qui possède, en tant que science suprême, les critères ultimes de la persuasion)<sup>5</sup>, ou bien une autonomie sophistique, affranchie de toute référence à la véracité. Mais dans la mesure où la véracité fournit le véritable modèle d'une autorité complète sur la parole et d'une faculté véritable d'emporter l'assentiment sur son critère, il en résulte qu'une rhétorique autonome ne peut nullement se fonder en technique : elle relève d'une habileté dans la production d'effets apparents, qui ne peuvent même pas rendre compte de ce qu'ils ont de « trompeurs ».

Or c'est précisément sur la nature de ce partage que revient le traité aristotélicien de la *Rhétorique*. En définissant la rhétorique comme la « faculté de discerner *théoriquement* (θεωρησῆσαι) ce qui est reçu comme persuasif dans chaque cas (περὶ ἕκαστον... τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν) »<sup>6</sup>, Aristote remet en question la division platonicienne d'un persuasif théorique et d'un persuasif empirique, pour en proposer une nouvelle conception. En adoptant résolument le point de vue de l'*effet persuasif* (πιθανόν), Aristote est en effet conduit à envisager diverses modalités de son rapport au vrai, et par conséquent de sa manière de susciter la πίστις. Ceci ne passe pas seulement par la prise en compte de la personnalité de l'orateur (ἦθος) ou de la faculté à éveiller un assentiment d'ordre affectif (πάθος). C'est la nature même des « preuves » et des « raisonnements » qui doit être considérée de ce point de vue. La réflexion rhétorique aristotélicienne prend donc pour point de départ l'effet persuasif, afin de travailler les différentes *formes* probatoires qui sous-tendent la parole et qui en constituent la rationalité intrinsèque. À ce titre, le modèle dialectique du raisonnement démonstratif (συλλογισμός) tire son privilège de ce qu'il est généralement reconnu comme suscitant le plus grand effet<sup>7</sup>. Mais, comme nous le verrons, ce privilège laisse cohabiter à côté de lui d'autres formes de « preuves » qui, pour ne pas témoigner d'une véracité d'ordre apodictique, ne se montrent pas moins susceptibles de provoquer et de susciter l'adhésion. Il est clair que le paradigme syllogistique gouverne l'entreprise aristotélicienne, parce qu'il lui sert de modèle pour isoler une rationalité de l'effet persuasif. Mais il n'en reste pas moins que celle-ci laisse affleurer d'autres structures de véridiction, qui proviennent du fonds anthropologique des compétences « communes à tous les hommes » de rechercher et d'établir le vrai et le bien. Là se trouve la position particulière de la rationalité rhétorique, en tant qu'elle oblige à reconnaître, en vertu de l'effet qu'elles suscitent, une pluralité de preuves susceptibles de recueillir et de satisfaire cette aspiration véreuse des individus. Anticipons : c'est précisément à l'articulation de ces deux formes de rationalité que la persuasion propre aux *lieux* (τόποι) se laissera découvrir.

---

<sup>4</sup> Sur l'articulation entre une « météologie » et une « logologie » chez Gorgias, v. Barbara Cassin, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 1995. Pour une étude historique de la sophistique, v. George Br. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 (*Le Mouvement sophistique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1999, trad. fr. Alonso Tordesillas et Didier Bigou).

<sup>5</sup> Telle est la position que semble lui assigner la fin du *Phèdre* (269b sq.) : la rhétorique ne peut se constituer en « art » (τέχνη) que par la possession du savoir (ἐπιστήμη) dialectique.

<sup>6</sup> Aristote, *Rhétorique*, I, 2, 1355 b 25–26

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1356 b 22–25.

En ce sens, le texte de la *Rhétorique*, parce qu'il adopte résolument le point de vue téléologique de l'*effet* du vrai, est celui qui fait le plus clairement apparaître chez Aristote la pluralité des modes de preuve propres à la parole, dont la déduction ne constitue qu'une forme déterminée. La rhétorique ne peut donc se trouver exclue ou subordonnée par rapport la connaissance théorique. Elle fait apparaître, de manière privilégiée, l'*enracinement* du modèle déductif de la connaissance dans un fonds plus large de dispositifs persuasifs, fondés sur les contraintes d'une administration publique de la confiance et de l'assentiment.

Cette attention au versant « empirique » de la preuve rhétorique conduit dès lors Aristote à une seconde prise de distance à l'égard du modèle platonicien de la persuasion. La recherche des formes probatoires de la parole vérace conduit en effet à réhabiliter la question de leur *ancrage sensible* dans le dire. « Il ne suffit pas », écrit Aristote, « d'être en possession de ce qu'il faut dire, mais il est également nécessaire de le dire *comme* il faut (ὡς δεῖ), et cela contribue beaucoup à ce que le discours se présente (φανῆναι) comme tel ou tel »<sup>8</sup>. Cela signifie donc que la *manière de dire*, la λέξις, ne peut être entièrement versée du côté de l'apparence séductrice, de l'effet plaisant ou de l'ornement fallacieux. Elle dispose d'une qualité probatoire immanente, que l'enquête sur l'effet persuasif ne peut éluder. Cette découverte, quelles que soient les réserves qu'entretient Aristote sur leur valeur « théorétique », est en réalité presque aussi importante que la première. La rationalité de la parole rhétorique possède un versant *sensible, audible, perceptible*. Sa manière de se présenter (φαίνεσθαι) ne relève donc pas d'une simple « apparence », mais d'une présence sensible, qui est une condition nécessaire de son intelligibilité. Dès lors, cette épaisseur sensible des formes rationnelles de la parole oblige à prendre en compte une dimension fondamentale de la πίστις : celle de l'*écoute* particulière qui lui est accordée, et qui associe intimement la profération matérielle du dire et la reconnaissance des formes véridictives qui s'y déploient. C'est là un résultat surprenant de l'orientation « théorétique » de l'enquête rhétorique aristotélicienne : en se plaçant du point de vue de celui qui *reçoit* (ἐνδέχεται) le persuasif, elle ne peut faire l'économie d'une compréhension de l'écoute rhétorique. Là encore, cette exigence oblige à faire place à une dimension anthropologique essentielle : de même que les formes probatoires s'enracinent dans un dispositif plus large d'administration de la persuasion, de même le rapport à la parole prend naissance dans une certaine *sensibilité* à la vérité, dans une faculté de se laisser affecter par elle *dans* la parole qui la déploie.

Il revient par conséquent à Aristote d'avoir montré que le partage platonicien de la persuasion n'avait rien de définitif. La théorie de l'effet persuasif reconduit en effet à un enracinement anthropologique de la parole et des modalités de sa véracité, qui conduit à brouiller les conditions d'une séparation stricte entre discours philosophique et discours rhétorique. Nul doute que cette leçon a joué un rôle considérable dans l'approche de la rhétorique après Aristote : quelles que soient les différences profondes qu'elle entretient avec l'entreprise aristotélicienne, la renégociation du lien entre *philosophia* et *eloquentia*, chez Cicéron et ses successeurs, pourra se réclamer de l'autorité philosophique du Stagirite.

---

<sup>8</sup> Aristote, *Rhétorique*, III, 1, 1403 b 15–18.



Mais le questionnement aristotélécien dépasse les limites historiques de sa réception. Il livre incontestablement les conditions d'une réflexion sur l'arrière-plan *persuasif* de la preuve apodictique, et sur le mode de réalisation discursif de celle-ci. En montrant sur quel fonds probatoire s'est opérée la sélection d'une forme privilégiée de la preuve, elle souligne dans le même temps la nécessité de s'attacher au phénomène même de la *parole* pour le comprendre. C'est pourquoi une réflexion contemporaine sur les rapports entre philosophie et rhétorique ne peut faire l'économie d'y revenir : c'est là en effet que le socle du rapport entre raison et persuasion, λόγος et πίστις, s'est trouvé exploré dans toute sa richesse et dans toutes ses ambiguïtés. Avant même d'étudier les rapports entre le concept de « lieu commun » et le phénomène plus général de la persuasion, c'est la nécessité de reprendre et de retrouver ce questionnement sur la *parole* qui a guidé l'orientation, à la fois historique et conceptuelle, de notre recherche.

Sur ce point, on ne peut que souligner l'apport considérable qu'ont fourni la redécouverte et le développement des études rhétoriques dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

Sur le plan de la recherche historique et littéraire, et dans la lignée de l'œuvre d'Ernst Robert Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen-Âge latin*<sup>9</sup>, de nombreux travaux fondateurs ont permis de mettre au grand jour l'influence de la rhétorique grecque et latine sur la littérature et la culture, depuis l'Antiquité jusqu'à l'âge classique. En langue française, les recherches de Marc Fumaroli<sup>10</sup> ont ainsi permis de redécouvrir le rôle dirimant de la formation rhétorique dans la constitution d'une « République des Lettres », et sa fonction déterminante dans les réflexions sur les formes oratoires des œuvres littéraires de l'époque moderne. Elles ont ainsi permis d'articuler et d'arrimer plus fermement à l'histoire de la discipline rhétorique les différentes entreprises de redécouverte d'un régime « rhétorique » de l'œuvre littéraire, initiée à l'intérieur du mouvement « structuraliste » (Roland Barthes<sup>11</sup> et Gérard Genette<sup>12</sup>) comme en marge ou à l'extérieur de celui-ci – on peut ainsi mentionner l'ouvrage de Michel Charles, *Rhétorique de la lecture*, qui articule une théorie de la lecture « produite » par le texte à un concept de rhétorique défini comme théorie de l'efficacité du discours<sup>13</sup>. Dans le monde anglo-saxon, l'ouvrage classique de George A. Kennedy, *L'Art de la persuasion en Grèce*<sup>14</sup>, et l'œuvre maîtresse de Frances Yates, *L'Art de la mémoire* (1966)<sup>15</sup>, ont initié un développement parallèle, quoique, dans le cas de Yates, à partir d'une problématique spécifique – celle de l'art rhétorique de la *memoria*, men-

<sup>9</sup> Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berne, Francke, 1948 (*La Littérature et le Moyen-Âge latin*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, trad. fr. Jean Bréjoux).

<sup>10</sup> Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 1980.

<sup>11</sup> Roland Barthes, « L'ancienne rhétorique. Aide-mémoire », dans *Communications*, 16, *Recherches rhétoriques*, 1970, p. 172–223.

<sup>12</sup> Gérard Genette, « Figures », *Figures I*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Tel quel », 1966, p. 205–221 ; « Rhétorique et enseignement », *Figures II*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Tel quel », 1969, p. 23–41 ; « La rhétorique restreinte », dans *Communications* 16, 1970, p. 233–253.

<sup>13</sup> Michel Charles, *Rhétorique de la lecture*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1977. Sur la définition du concept de rhétorique employé par l'auteur, p. 10.

<sup>14</sup> George A. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963.

<sup>15</sup> Frances A. Yates, *The Art of Memory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966 (*L'Art de la mémoire*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque d'histoire », 1975, trad. fr. Daniel Arasse).

tionné dans la *Rhétorique à Herennius*, et dont l'auteur examine les influences profondes dans le courant hermétiste de la Renaissance et jusque dans l'œuvre de Leibniz. Dans son étude majeure, *Cornucopia*<sup>16</sup>, Terence Cave revient pour sa part sur la notion rhétorique d'une « abondance des idées et des mots » (*copia rerum ac verborum*), dont il démontre l'importance pour saisir les contours d'une « imagination textuelle » fondée sur le modèle d'une plénitude inépuisable de la parole éloquente. L'intérêt particulier de ces travaux pour la Renaissance et le Moyen-Âge permet ainsi de réfléchir sur la transmission « moderne » de l'héritage rhétorique, et sur les bouleversements profonds entraînés par la constitution progressive d'une nouvelle « poétique ». En ce sens, elles permettent d'examiner le lien profond qui unit un certain modèle de l'œuvre littéraire, tant du point de vue de sa composition que de sa lecture, à une source fondée sur le modèle de la parole persuasive, telle que celle-ci est techniquement produite et matériellement « reçue », entendue et comprise par son lecteur. Sur ce plan, les ouvrages d'Ann Moss (*Les Recueils de lieux communs*<sup>17</sup>) et de Mary Carruthers (*Machina Memorialis*)<sup>18</sup>, sur lesquels nous reviendrons dans le courant de cette étude, permettent tout particulièrement de réfléchir sur les modalités d'un certain art de la lecture conçu, à partir du modèle rhétorique, comme une méthode et une « discipline » de l'*appropriation* d'une parole « vive ».

Cet arrière-plan historiographique se montre en effet nécessaire pour articuler à la notion de parole éloquente les différentes entreprises de réhabilitation et de réélaboration conceptuelles des formes rhétoriques de l'argumentation, menées cette fois sur le terrain de l'enquête philosophique.

Sur ce point, il revient incontestablement aux réflexions de Chaïm Perelman, initiée au tournant des années 1950, d'avoir réintroduit dans le champ d'une philosophie de l'argumentation les enjeux de son origine rhétorique. En ce sens, sa tentative d'élaborer une « nouvelle rhétorique » procède d'une reconnaissance aiguë de son rôle essentiel dans une enquête sur la rationalité.

Perelman prend pour point de départ l'hypothèse d'une *rupture* épistémologique opérée dans la philosophie cartésienne. Dans le double contexte de la révolution scientifique galiléenne et de la sortie des guerres de religion (où, écrit Perelman, « on aspira, dans les milieux cultivés, à l'établissement d'un ordre nouveau, fondé sur la raison, et qui soit reconnu par tous, indépendamment des divergences religieuses »<sup>19</sup>), Descartes oppose au registre dialectique et rhétorique la recherche de

---

<sup>16</sup> Terence Cave, *The Cornucopian Text : Problems of Writing in the French Renaissance*, Oxford, Clarendon Press, 1979 (*Cornucopia : Figures de l'abondance au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Macula, coll. « Argô », 1997, trad. fr. Ginette Morel).

<sup>17</sup> Ann Moss, *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1996 (*Les Recueils de lieux communs : méthode pour apprendre à penser à la Renaissance*, Genève, Droz, 2002, trad. fr. Patricia Eichel-Lojkine *et al.*).

<sup>18</sup> Mary Carruthers, *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 (*Machina Memorialis : méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen-Âge*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 2002, trad. fr. Fabienne Durand-Bogaert).

<sup>19</sup> Chaïm Perelman, « Une théorie philosophique de l'argumentation », dans *Le Champ de l'argumentation*, Presses universitaires de Bruxelles, 1970, p. 15-16.

« règles pour la direction de l'esprit, à partir d'une analyse des méthodes mathématiques, [à] appliquer avec soin aux problèmes philosophiques. C'est dans cet état d'esprit que Descartes s'est proposé d'écarter les sables de l'opinion et de rebâtir sur le roc des intuitions infailibles un nouveau système du monde, couronné par une morale et une religion rationnelles. Cette entreprise, dont personne ne peut nier la grandeur, et que devaient compléter les systèmes rationalistes du droit naturel, était fondée tout entière sur le recours à l'évidence, l'intuition rationnelle chez les cartésiens, l'intuition sensible chez les philosophes empiristes. L'instauration du critère de l'évidence devait entraîner fatalement l'élimination de l'argumentation comme technique de raisonnement philosophique. »<sup>20</sup>

Pour Perelman, Descartes n'a donc pas seulement introduit le critère de l'évidence et du *verum index sui* au cœur d'une réflexion philosophique sur la rationalité. Il est également responsable d'un abandon presque total des processus argumentatifs qui étaient fondés sur une recherche des arguments destinés à accroître ou à diminuer l'adhésion à des thèses mises en confrontation. Dans la perspective fondationnaliste cartésienne, le rôle confié à l'évidence du clair et distinct entraîne une recomposition totale d'une théorie de la vérité. Celle-ci ne peut plus admettre comme fondement d'autres vérités que celles qui peuvent échapper à toute contestation.

« Dans un tel système, il n'y a nulle place pour l'argumentation. En effet, celle-ci ne concerne que le vraisemblable, le plausible, auquel, par principe et par méthode, il ne faut accorder aucune créance, quand il s'agit de science. Il faut éliminer, nous dit Descartes, tout ce en quoi il pourrait y avoir le moindre doute. »<sup>21</sup>

Dans ce renversement de l'ordre des connaissances, Perelman peut donc voir l'altération profonde d'une certaine tradition. Il en résulte une occultation de tout un pan de la réflexion sur l'argumentation au profit d' « une perspective dogmatique » et d' « une vision scientiste », dans lesquelles

« dialectique et rhétorique, n'ayant plus de valeur probatoire, se transforment en techniques pédagogiques, psychologiques ou littéraires, visant à renforcer l'adhésion à des vérités établies au moyen d'autres procédés. »<sup>22</sup>

La question devient donc celle de la forme sous laquelle pourra s'opérer la *reprise* de cette tradition. Perelman en articule la possibilité en constituant la théorie de l'argumentation comme « une discipline à la fois ancienne et nouvelle »<sup>23</sup>. Son « antiquité » renvoie à l'examen des raisonnements dialectiques et rhétoriques chez Aristote, que Perelman envisage dans le cadre d'un *Organon* « long » (c'est-à-dire étendu au moins à la *Rhétorique*, au-delà des bornes de l'*Organon* formé des *Catégories*, du traité *De l'Interprétation*, des *Analytiques*, des *Topiques* et des *Réfutations sophistiques*). Sa nouveauté correspond quant à elle au *contexte* dans lequel cette tradition est réintroduite, celui d'un « essor pris par la logique formelle, d'allure mathématique », qui n'est qu'une conséquence de l'orientation prise par Descartes dans son aménagement fondationnaliste du critère de l'évidence. C'est ce contexte qui impose deux sortes de références à la tradition dont il est la redécouverte. D'une part, elle s'appuie sur un

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 15.

<sup>23</sup> C. Perelman, *Le champ de l'argumentation*, *op. cit.*, Introduction, p. 7.

réexamen de la pensée aristotélicienne : Perelman vise ainsi à réhabiliter le rôle des syllogismes dialectiques et des enthymèmes, contre la prééminence habituellement réservée aux raisonnements « analytiques » fondés sur l'apodicticité des propositions premières, principes et axiomes. D'autre part, elle fait émerger un courant de réflexion en marge de l'orientation fondationnaliste cartésienne, et qui aurait maintenu en vie un ensemble de réflexions sur la rationalité issu de la *pratique* de l'argumentation dialectique et rhétorique :

« il existe des procédures rationnelles, élaborées depuis des siècles, qui visent à trouver une solution aux conflits entre les hommes d'une façon institutionnelle : ce sont celles du droit. Une réflexion sur le raisonnement juridique montre que, de toute évidence, celui-ci n'est pas fondé sur des intuitions d'allure mathématique (ce qui donne tort aux théories rationalistes du droit naturel) ni d'ailleurs sur la volonté arbitraire du législateur ou du juge (ce qui élimine une théorie du droit purement positiviste) : aussi bien le législateur que le juge ont des raisons quand ils présentent des règles de droit et quand ils les interprètent. Ces raisons, qui constituent les motivations, ne sont pas purement psychologiques (...) : ce sont des arguments en faveur de telle ou telle prise de position, et une réfutation d'arguments en faveur de positions opposées. La critique et la justification, qui sont au cœur du raisonnement des juristes, relèvent toutes deux de l'argumentation. »<sup>24</sup>

La stratégie adoptée par Perelman pour articuler ensemble passé et présent de la rhétorique est donc la suivante : le passé (la dialectique et la rhétorique aristotélicienne) fournit un cadre théorique que la théorie de l'argumentation s'efforce d'articuler dans un contexte qui a oblitéré le contenu philosophique d'une réflexion sur la rationalité. C'est pourquoi celle-ci doit s'appuyer sur une tradition alternative, le droit, dont la continuité permet de dégager un champ effectif à partir duquel la théorie de l'argumentation trouve à la fois un modèle et une application. Contre la rupture épistémologique, Perelman s'appuie donc sur deux types de continuité : une continuité théorique *renouée* sur le plan de l'interprétation des textes dialectiques et rhétoriques ; et une continuité *maintenue* qui assure, sur le plan de l'effectivité pratique du droit, une connexion entre le passé de l'argumentation et le présent de sa réélaboration comme théorie d'une certaine rationalité. Les trois sommets de cette configuration disciplinaire (rhétorique/dialectique, rationalité juridique, anti-épistémologie de l'évidence) définissent ainsi la théorie de l'argumentation comme « *l'étude des techniques discursives visant à provoquer ou à accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment.* »<sup>25</sup>

On voit combien le concept de *procédure* constitue le cœur d'une semblable théorie. Elle permet de faire jouer *a)* l'idée d'une dialectique-rhétorique destinée à construire ou à renforcer un assentiment sur des thèses contre *b)* une épistémologie qui fait reposer sur le critère de l'*évidence* les propositions qu'on pourra admettre ou refuser, puisque l'évidence concentre dans l'intuition rationnelle même le caractère thétique qui en est l'objet et la maximalité de l'adhésion qu'elle peut susciter. Cela est possible par référence *c)* à un cadre juridique qui s'est toujours conçu comme un ensemble de procédures discursives de motivation et d'autojustification au sein de la constitution de ses décisions. C'est ce triple rôle du concept de *procédure* qui fait, selon nous, de la théorie

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>25</sup> « Une théorie philosophique de l'argumentation », *loc. cit.* p. 13 ; Chaïm Perelman et Luce Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958, p. 2.

perelmanienne de l'argumentation une théorie *procéduraliste*, non seulement dans sa réflexion sur la rationalité, mais aussi dans sa propre compréhension de l'articulation d'un passé et d'un présent. Par son emprunt à la tradition continuée du droit, le concept de « procédure » fait tenir ensemble le passé de la dialectique-rhétorique et le présent de l'argumentation rationnelle, et autorise donc la théorie de l'argumentation à se présenter comme une « nouvelle rhétorique ».

Le problème d'une telle conception est qu'elle finit par rejeter au second plan ce qui faisait la singularité de la réflexion rhétorique menée chez Aristote : la prise en compte de l'*effet* persuasif, en tant qu'elle conduit à renégocier les rapports entre la preuve technique du syllogisme et d'autres formes de dispositifs probatoires. C'est même là ce qui fait la différence profonde entre la dialectique aristotélicienne, tournée vers l'apprentissage de la technique syllogistique, et la rhétorique, comme faculté de reconnaître le persuasif dans un contexte (celui de la parole publique) où cette orientation propédeutique est absente. Chez Aristote, il n'y a pas sens à opposer le syllogisme et les autres preuves persuasives au motif que la rhétorique ferait particulièrement fond sur celles-ci : la rhétorique est au contraire le lieu de leur coexistence profonde, et jusqu'à un certain point, comme on le verra, de leur contiguïté du point de vue de la forme *sensible* qu'elles adoptent. En ce sens, le concept aristotélicien d'argumentation – tel qu'il procède des compétences communes à tous les hommes de « questionner sur une thèse et de la soutenir, de se défendre et d'accuser »<sup>26</sup> – est plus large que celui de Perelman, dans la mesure où il ne repose pas sur le type de procédure mobilisée, mais sur cette *sensibilité au vrai* qui amènent les individus à le rechercher et à le reconnaître dans la pratique du discours<sup>27</sup>.

Dès lors, et faute de reconnaître la singularité du concept de « persuasion », on peut se demander si le concept perelmanien de l'« argumentation » n'est pas en réalité lui-même solidaire du partage de l'évidence opéré par la modernité cartésienne. Ce n'est que sur le fond de cette division entre *procédure* apodictique et *procédure* « argumentative » qu'elle est en effet possible. La prétention de Perelman à renouer avec une tradition rhétorique de la preuve est donc entachée d'une certaine ambiguïté : elle épouse plutôt la représentation *moderne* de la preuve rhétorique (comme preuve non apodictique) que le véritable concept de celle-ci, qui se définit en premier lieu par sa faculté à attirer sur le discours l'attitude plus générale d'une « confiance » (πίστις). L'argumentation selon Perelman est donc, si l'on peut dire, la rhétorique *sans* la persuasion. Elle est la rhétorique, mais sans le cœur aristotélicien de sa définition, qui la faisait résider dans le phénomène d'un *effet persuasif* déterminé, situé, circonstanciel, et qui y voyait la véritable adresse de sa rationalité propre. C'est au niveau de l'effet, et non de la procédure, que se situe l'*exercice* de cette rationalité, en tant que faculté de se laisser affecter par la parole véridique, et par conséquent de reconnaître en elle une preuve digne de confiance.

---

<sup>26</sup> Aristote, *Rhétorique* I, 1, 1354 a 4–6.

<sup>27</sup> Aristote, *Rhétorique*, I, 1, 1355 a 14–17 : « le vrai et ce qui lui ressemble relèvent en effet d'une même faculté naturelle (δύναμις) : aussi bien, la nature a suffisamment doué les hommes pour le vrai et ils atteignent la plupart du temps à la vérité ».

Dès lors, l'« argumentation » de Perelman, en tant qu'elle laisse de côté ce problème de l'effet persuasif, ne peut qu'incomplètement rencontrer la question de la *parole* probatoire, dans son épaisseur sensible, « matérielle ». De sa définition de l'argumentation comme « étude des techniques discursives visant à provoquer ou à accroître l'adhésion des esprits aux thèses que l'on présente à son assentiment », Perelman affirme

« [qu'] il en résulte, fait essentiel pour le sociologue, que toute argumentation se développe en fonction de l'auditoire auquel elle s'adresse et auquel l'orateur est obligé de s'adapter. »<sup>28</sup>

Cette intuition est parfaitement conforme en apparence à une déclaration semblable d'Aristote :

« Trois éléments constitutifs sont à distinguer pour tout discours : celui qui parle, le sujet sur lequel il parle, celui à qui il parle ; c'est à ce dernier – c'est-à-dire l'auditeur – que se rapporte la fin (τὸ τέλος πρὸς τοῦτόν ἐστιν, λέγω δὲ τὸν ἀκροατήν). »<sup>29</sup>

Cependant, là où Aristote fixait dans l'auditoire la téléologie du discours, Perelman opère un déplacement en deux temps. Il indique d'abord que l'auditoire se compose de « tous ceux que vise l'argumentation, qu'ils soient auditeurs ou lecteurs »<sup>30</sup>. Cette remarque ouvre donc l'auditoire à un public plus large que celui considéré par Aristote, qui n'y inclut que le juge (δικαστής) ou le membre de l'assemblée (ἐκκλησιαστικῆς), et cela sous la modalité du spectateur (θεωρόν) ou du « juge » (non pas au sens de celui qui rend la justice, mais de celui qui prononce un certain jugement, κριτής)<sup>31</sup>. Cet élargissement conduit du coup à un élargissement presque indéfini de la notion d'auditoire :

« La diversité des auditoires est extrême. Ils peuvent varier quantitativement, allant de l'orateur lui-même, qui se dédouble dans la délibération intime, en passant par l'auditeur unique du dialogue et tous les auditoires particuliers, jusqu'à l'ensemble des êtres capables de raison, à savoir l'auditoire universel, qui n'est plus une réalité sociale concrète, mais une construction de l'orateur à partir d'éléments de son expérience. Ils peuvent varier de mille autres manières, selon l'âge, le sexe, le tempérament, la compétence, et toute espèce de critères sociaux ou politiques. Ils peuvent surtout varier selon les fonctions exercées, et plus particulièrement selon que le rôle des auditeurs est d'aboutir à une décision de quelque nature qu'elle soit, ou simplement de se former une opinion, d'acquiescer à une disposition à une action éventuelle et indéterminée. »<sup>32</sup>

On voit immédiatement que cet élargissement – qui conduit de l'auditoire-zéro (l'orateur que serait « pour soi » l'agent délibérant) à la quasi-fiction de l'auditoire universel – implique des variations qui excèdent la double modalité spectateur/juge envisagée par Aristote. De sorte que le seul principe d'unité d'un tel auditoire – qui est à rechercher dans son espèce la plus large et la plus indifférenciée, c'est-à-dire l'auditoire

---

<sup>28</sup> C. Perelman, « Les cadres sociaux de l'argumentation », dans *Le champ de l'argumentation*, *op. cit.*, p. 24-25.

<sup>29</sup> Aristote, *Rhétorique*, I, 3, 1358 a 37–b 38.

<sup>30</sup> Perelman, *loc. cit.*, p. 25.

<sup>31</sup> Aristote, *ibid.*, 1358 b 2–8.

<sup>32</sup> Perelman, *ibid.*, p. 25.

universel – se ramène à la propriété d’être formé d’ « êtres de raison ». On ne peut certes pas reprocher à Perelman d’avoir voulu élargir le socle « empirique » des pratiques de la parole persuasive au delà des conditions historiques fixées à l’époque d’Aristote. Mais le tableau de l’auditoire « universel » conduit à effacer les conditions empiriques de l’exercice rationnel. La rhétorique suppose que celui-ci ne se réduise pas à une communauté abstraite, mais précisément à une circonstance donnée, qui suppose par conséquent davantage qu’un ensemble de procédures partagées. Il y faut l’orientation téléologique d’une adaptation aux circonstances et d’un ajustement au contexte empirique de la profération. L’examen attentif de ceux-ci – que, naturellement, Perelman, en particulier dans l’examen des contextes juridiques de l’argumentation, est fort loin de négliger – est en ce sens davantage qu’une étude de cas particuliers : elle devrait réclamer une attention particulière au phénomène de la parole pris globalement, dans les différentes composantes qu’elle recouvre, et non exclusivement des « procédures » qu’elle met en œuvre.

Au final, la « nouvelle rhétorique » proposée par Perelman, tout en ouvrant une voie précieuse pour l’examen de la rationalité rhétorique, reste jusqu’à un certain point victime d’un dispositif conceptuel qui dissimule en partie le rapport profond entre « argumentation » et « persuasion ». Dans la lignée des travaux de Perelman, on peut signaler l’influence de ce concept « procédural » de l’argumentation dans le champ des recherches linguistiques, notamment menées par Oswald Ducrot et Jean-Claude Anscombe sous le nom d’une « théorie de l’argumentation dans la langue »<sup>33</sup>. Plus encore que chez Perelman, l’usage du terme d’ « argumentation » et la référence à son origine rhétorique s’y montrent particulièrement ambigus. On peut hésiter en effet sur le statut à lui accorder, dès lors que l’argumentation se voit inscrite à l’intérieur d’une structure profonde de la *langue*, mise en évidence par le rôle pragmatique de certains embrayeurs, tels que « mais », « presque », ou « or ». Pour que la normativité des procédures argumentatives puisse être mise exactement sur le même plan que celle de la grammaire, il faut admettre que ces procédures se réduisent à des figures extrêmement déterminées et partielles. Il n’est nullement certain qu’elles puissent prétendre à recouvrir la richesse et la diversité de l’argumentation dans le domaine de la parole.

Parallèlement à une enquête sur les formes probatoires, la redécouverte philosophique de la rhétorique s’est effectuée sur un second axe, qui rejoint plus étroitement la prise en compte des dimensions « affectives » de la parole. Dans cette direction, l’exploration du thème des « passions » et des « émotions » propres au discours a répondu à un souci d’élargir considérablement ses représentations « sémantiques » et « pragmatiques », développées au moment de ce qu’il est convenu d’appeler le *linguistic turn*. C’est ainsi que la réflexion aristotélicienne sur les *πάθη*, qui occupe les premiers chapitres du livre II de la *Rhétorique*, a été particulièrement accentuée dans les travaux de Martha Nussbaum<sup>34</sup> et d’Amélie O. Rorty<sup>35</sup>. La contribution de la rhétorique

---

<sup>33</sup> Jean-Claude Anscombe et Oswald Ducrot, *L’Argumentation dans la langue*, Liège, Mardaga, 1983. Pour une présentation synthétique des différents modèles théoriques de l’argumentation, v. Marion Carel, *L’Entrelacement argumentatif. Lexique, discours et blocs sémantiques*, Paris, Honoré Champion, 2011.

<sup>34</sup> Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

à une anthropologie « affective » et à une réflexion sur le lien éthique et politique entre persuasion et émotions reçoit ainsi une attention considérable, qui rejoint par ailleurs le souci philosophique d'un retour aux textes littéraires classiques, afin d'articuler une représentation concrète des problèmes propres à la vie morale des individus humains. Reste, du point de vue du questionnement aristotélicien sur l'enracinement « anthropologique » de la preuve, que le thème des passions n'en constitue qu'une modalité, et une modalité restreinte. Les analyses rhétoriques de la « passion » chez Aristote restent en effet orientées en vue d'une perspective plus large : celle du rapport qui lie les dispositions particulières des individus à leur faculté d'assentir. En ce sens, l'analyse aristotélicienne des *πάθη* ne relève que de l'un des aspects de l'enquête rhétorique. Les passions ne forment que l'un des arrière-plans sur lesquels se produit l'effet véral du discours. Si la redécouverte de la théorie rhétorique des passions présente un intérêt considérable, c'est donc pour autant qu'elle fait apparaître une dimension *affective* de la parole, mais dont le lien avec l'épreuve rhétorique de la *πίστις* reste à examiner. C'est sur le fond, plus général, d'une forme de sensibilité au dire que le concept de passion se détache : or cette question mérite à son tour d'être posée quant à l'effet de la *preuve* elle-même, aussi bien dans sa dimension intelligible de véridiction d'un certain genre, que dans l'ancrage sensible qu'elle reçoit.

C'est donc sous l'égide d'une articulation entre la rationalité des formes multiples de la preuve persuasive et de son lien étroit avec le phénomène de la parole que cette enquête rejoint le champ d'une recherche sur la persuasion. Le lien, d'origine aristotélicienne, entre une dimension *sensible* de la véridiction et un caractère *affectif* (au sens large) de la parole *écoutée*, demeure en ce sens une des directions encore inexploree de la recherche sur le rapport entre rhétorique et philosophie. Or c'est précisément du côté de cette « affectivité » que cette première direction de notre étude rejoint celle d'une réflexion sur ce que nous appelons « la parole propre ».

## 2. La parole propre

En première analyse, le thème philosophique de la « parole propre » ne peut revendiquer un même héritage historique que celui de la *πίστις*. Elle suppose en effet une attention particulière à l'adhérence qui attache l'individu à son discours, pour autant que la « singularité » de celui-ci trouve à s'y exprimer.

En ce sens, la « propriété » de la parole dont il s'agit ici ne peut se confondre avec la simple faculté anthropologique d'articuler oralement des sons, en vertu d'un système cohérent de signes conventionnels (le langage), tel qu'il se décline sous des conditions historiques, géographiques et culturelles déterminées (la langue). Elle suppose de définir la parole à un autre niveau, qui serait celui d'une expression particulière de l'individu qui la tient, susceptible d'être reconnue comme telle, tout en demeurant évidemment intelligible.

---

<sup>35</sup> Amelie O. Rorty (dir.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, University of California Press, 1996.



Le concept de « parole propre » semble donc étroitement solidaire d'une philosophie de la *subjectivité* et d'une philosophie de l'*expression*. D'un côté, le « propre » dont il s'agit ici relève d'une modalité spécifique de la « possession » singulière, de l'appartenance privilégiée, qui attache à un « soi » la qualité du « parler », et dont le concept philosophique de sujet a pu former le paradigme. De l'autre, la « parole » est conçue comme portant la trace de cette appartenance ; elle est frappée du sceau d'une certaine singularité, elle rend audible à la fois l'aspiration de celle-ci à s'y faire entendre, et le processus qui permet de la formuler à l'intérieur même de la prise de parole.

Or il est clair que cette définition même suppose, pour être intelligible, que cette « propriété »-là n'aille pas de soi. Pour que la parole puisse être dite propre en ce sens, il faut l'intuition qu'une « perte » de la singularité puisse être possible, qu'une menace puisse peser sur la « possession » réelle de la parole par celui qui la tient, et que le processus de l'expression puisse être pensé comme réversible.

Assurément, la perception de cette menace trouve ses origines au cœur même de la notion de « parole ». On en trouve une trace particulièrement suggestive dans une remarque de Platon dans *Le Sophiste*. L'Étranger dénonce dans la parole sophistique du non-être une incapacité d'arrimer le discours à un critère de véracité susceptible d'emporter l'adhésion, *y compris pour celui-là même qui la tient* : « ils [les sophistes] logent chez eux, comme on dit, l'ennemi et l'opposant, et marchent en portant une voix qui résonne en leur intérieur, comme l'étrange (ἄτοπος) Euryclée »<sup>36</sup>. L'allusion au ventriloque Euryclée<sup>37</sup> permet d'articuler la thèse spectaculaire d'une multiplication des voix intérieures. Celle-ci est le résultat d'une « errance » de la parole, incapable de trouver son vrai « lieu » (τόπος) : celui de la communauté ontologique des Formes, qui garantit l'attribution prédicative du même et de l'autre. Le portrait d'une ventriloquie de la parole se détache donc sur le fond d'une possession de la parole par l'ἐπιστήμη, dont le philosophe est en réalité le seul garant<sup>38</sup>. Elle ne contient donc pas de référence à la singularité « individuelle » de celui la tient. L'arrière-plan de la réflexion platonicienne reste celui d'une « possession » du dire fondée sur la détention de la connaissance.

Pour que la « menace » sur la parole propre en vienne à nommer celle d'une perte de la singularité, il aura fallu par conséquent deux étapes. La première, opérée au moment de l'émergence du concept moderne de sujet, consiste à rattacher cette « connaissance » à une instance particulière, qui n'est plus immédiatement celle du « discours », mais du sujet de la pensée rationnelle et méthodique qui le soutient et qui détient pour son propre compte les critères du vrai et du rationnel. C'est de cette façon que la « perte » de la parole propre peut se laisser comprendre, non seulement comme une forme d'ignorance ou d'irrationalité, mais comme l'effet d'une *hétéronomie* de la pen-

---

<sup>36</sup> Platon, *Le Sophiste*, 252c (Platon, *Le Sophiste*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1993, trad. fr. Nestor-Luis Cordero, p. 165).

<sup>37</sup> Mentionné par Aristophane, *Les Guêpes*, 1017–1020.

<sup>38</sup> Platon, *Le Sophiste*, 253 d–e : « L'ÉTRANGER : Diviser par genres et ne point croire que la même forme est une autre, ou une autre la même, n'affirmerons-nous pas que ceci relève de la dialectique ? (...) Je suppose que tu n'accorderas la technique dialectique qu'à celui qui philosophe d'une façon pure et juste. (...) C'est précisément en cet endroit (τόπω) que, si nous le cherchons, nous trouverons le philosophe » (*op. cit.*, p. 168–169).

sée. Celle-ci renonce à s'emparer des moyens dont elle dispose pour reconnaître la vérité. Le sujet déplace ainsi le concept d'une faculté rationnelle du discours pour l'installer au sein d'une pensée, plutôt que d'une parole. La seconde étape, opérée au tournant du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle, a consisté à élargir le sujet « rationnel » de l'autonomie pensante à des composantes nouvelles de l'anthropologie (passions, sentiments, imagination). Sous le thème de l'« intériorité », c'est désormais un ensemble d'« expériences » affectant le sujet qui le constituent dans une singularité « empirique » irréductible. Dès lors, la parole « propre » n'est plus seulement celle qui relève du sujet épistémique de la pensée méthodique. Cette parole *doit* se montrer capable de rejoindre l'expérience intime, d'en articuler convenablement les richesses et les particularités. C'est cette possession de l'*intériorité* en général qui marque le décalage de la rationalité du sujet pensant à une rationalité de l'*expression* authentique du soi, comprise comme accomplissement d'une prise de possession véritablement autonome du soi. Le problème de la parole propre relève donc à la fois d'une attention aux ressources expressives du langage, et de la faculté à affirmer les droits de l'intériorité sur celle-ci. La menace qu'elle rencontre se tient donc à la fois dans le caractère collectif de l'expression langagière, susceptible de laisser échapper une singularité irréductible, et dans le risque d'une dépossession intérieure du soi, qui renoncerait ou se montrerait impuissante à s'exprimer. Plutôt qu'une hétéronomie à l'égard d'une autorité extérieure, la parole « impropre » est celle d'une aliénation de la subjectivité, et de son impuissance à s'accomplir intégralement. Par contraste, le modèle de la parole créatrice, et en particulier littéraire, forme l'horizon d'un perfectionnement de la subjectivité, contre les risques de la conventionalité et de la platitude.

L'ambiguïté majeure d'un tel projet – nous y reviendrons largement dans le courant de cette étude – tient à l'équivoque fondamentale dans laquelle elle place la notion de sujet. Jusqu'à quel point le modèle « épistémique » de celui-ci se montre-t-il compatible avec l'exigence nouvelle de l'expressivité ? Corollairement, cette question en implique une seconde : l'intuition d'une « perte » de l'expressivité comme *perte* de la subjectivité ne reste-t-elle pas solidaire d'un modèle de « possession » qui est celui du sujet épistémique à l'égard de ses propres « pensées » et « représentations » ? À ce titre, c'est le phénomène même d'une appropriation problématique de la parole qui risque d'être recouvert. Son interprétation se voit implicitement guidée par un modèle *auctorial* qui ne peut que l'interpréter sous le registre d'une « dépossession » pathologique. Il en résulte que la signification donnée à ce phénomène va plus loin que celle d'une sensibilité particulière aux « accidents » de la parole expressive : elle ouvre une véritable crise dans le sens même qu'il y a se reconnaître et à se revendiquer comme sujet. Mais cette interrogation devrait précisément être prise à la lettre, au sens où elle interroge la représentation même qu'il faut se faire de la notion de « subjectivité » en tant qu'*affectée* par l'expressivité problématique du dire.

Cette ambiguïté est au cœur de l'héritage « expressiviste »<sup>39</sup>. On comprend par conséquent que les différentes entreprises philosophiques de remise en question du sujet

---

<sup>39</sup> Nous empruntons ici le concept d'« expressivisme » aux analyses historiques de Charles Taylor, menées dans son ouvrage désormais classique, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*,

« épistémique » (sous ses version cartésienne, kantienne, ou dans son ultime déclinaison dans l'œuvre de Husserl), n'aient pas manqué de la rencontrer de front, dès lors qu'elles prenaient le thème de la « parole » comme objet privilégié de leur enquête. Le problème de l'*appropriation* de la parole, en tant qu'elle se montre irréductible au paradigme gnoséologique du sujet « pensant », et qu'elle persiste néanmoins à rencontrer le risque d'une « désappropriation », nous est donc livré aujourd'hui selon trois types d'approches différentes, que nous examinerons brièvement.

La première s'inscrit dans la continuité de l'analyse heideggérienne de la parole, et de son adossement au concept du « on » (*man*), sur lequel se concentrent les pages célèbres du §27 d'*Être et Temps*<sup>40</sup>. Le « on » heideggérien se détache sur les modalités existentielles des « manière d'être » du Dasein, pour autant que celui-ci cherche à se déterminer dans l'être-avec sous les traits d'un « sujet ». Cette recherche se caractérise par la volonté d'une « distance » singularisante à l'égard des autres, qui peut procéder d'une volonté de différenciation « propre » ou au contraire d'un désir de les rejoindre ou de les « rattraper ». Dans ce dernier cas de figure, il existe une forme d'être-avec qui, pour autant qu'elle ne thématise pas cette distance, se montre néanmoins victime de son « influence (...) opiniâtre et [qui] vient de loin »<sup>41</sup> : c'est ainsi que le Dasein se tient « sous l'emprise des autres ». Mais cette altérité est en réalité l'effet de cette sujétion, dont la racine se tient dans le Dasein lui-même :

« Les autres, comme on les appelle pour camoufler l'essentielle appartenance à eux qui nous est propre [nous soulignons], sont ceux-là qui dans l'être-en-compagnie quotidien, d'abord et le plus souvent "sont là" [c'est l'auteur qui souligne]. Le qui, ce n'est ni celui-ci, ni celui-là, ni nous autres, ni quelques-uns, ni la somme de tous. Le "qui" est le neutre, le on [souligné par l'auteur] »<sup>42</sup>

On ne saurait poser plus clairement la position de cette « intériorité » de l'extérieur, qui ne se réduit cependant pas à la figure classique de l'hétéronomie. Elle procède, si l'on peut dire, d'une modalité spécifique du « propre », qui se produit lorsque la « distance » avec les autres n'est pas constituée comme telle, mais subie. Il existe donc une forme de désappropriation qui est une propension du « propre », en tant qu'il est affecté par un défaut de « perception » (il ne s'agit pas là du vocabulaire heideggérien) de ce par rapport à quoi le « caractère de sujet » peut être formé. Hétéronomie intérieure, le « on » est cependant un « neutre », une neutralité du propre, intimement traversé par la présence « latente » (ils « sont là ») d'une altérité sans détermination.

L'articulation du « on » et de la parole se voit quant à elle thématisée dans le §35. La « parole » heideggérienne, à ce stade de l'œuvre, s'est vue définie comme le soubassement de l'ouverture au monde du Dasein, ce par quoi les significations de son « intelligence » viennent en mots selon un acte fondamental d'expression, qui précède donc,

---

Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989 (*Les Sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 1998, trad. fr. Charlotte Melançon).

<sup>40</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927) : nous nous reportons à l'édition française, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie », 1986, trad. François Vezin.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 169 [126 de l'édition originale].

<sup>42</sup> *Ibid.*

en droit, l'articulation de la parole à la *langue*<sup>43</sup>. C'est là ce qui permet à Heidegger de dégager une figure toute particulière de l'expression du « on », qui se situe au même niveau fondamental, et ne se confond donc pas avec le caractère collectif, institué, des significations linguistiques. Cette parole du on – le « on-dit » – se caractérise certes comme « langue parlée »<sup>44</sup> – mais cela signifie que c'est le processus même de l'expression d'un rapport au monde qui s'est retourné, « inversé », en amont même de sa constitution en un système linguistique. En ce sens, c'est l'ouverture au monde du Dasein qui se voit occulté dans ce mouvement d'autonomisation d'une parole qui suit son propre cours, qui « va son train » dans une communication purement auto-entretenu<sup>45</sup>. C'est ainsi qu'Heidegger peut affirmer :

« La parole, qui appartient à la constitution d'être essentielle au Dasein et qui contribue à en constituer l'ouverture (*Erschlossenheit*), a la possibilité de virer au on-dit et, devenue telle, loin de maintenir l'être-au-monde ouvert en une entente articulée, elle le referme et occulte l'étant intérieur au monde »<sup>46</sup>

Même si une détermination purement négative du « on dit » est explicitement rejetée par Heidegger<sup>47</sup>, il n'en reste donc pas moins que celui-ci est une perte de l'orientation fondamentale de l'expression. Cette dernière reste en effet orientée vers une « appropriation » de « ce qui est en question » dans le monde. C'est par conséquent en opposition à ce lien intime du Dasein à l'« Être » que le « on dit » fait entendre sa voix. Il y a donc bien une forme de « passivité » propre au « on-dit » – qui apparaît au grand jour dans ce « virage », dans cette inflexion de la parole –, et qui forme l'un des risques fondamentaux de l'expression, *y compris* et surtout au moment même de son élaboration, *avant* la langue. En ce sens, la parole « impropre » est une modalité « passive », subie, de la parole propre, pour autant qu'elle échoue à tourner en expression proprement dite.

Cette insertion de l'impropre au cœur du propre, sur fond de cette altération « subie » du parler, témoigne de l'intuition heideggérienne d'une adjacence, d'une contiguïté de ces deux paroles, et d'un lien fondamentalement problématique entre elles. Il n'en reste pas moins que cette « contiguïté » se voit paradoxalement située sur le plan où il n'y a pas parole *effective*, mais expression avant même toute articulation « mondaine » dans la matérialité de la langue. Cela signifie donc que cette « parole » de l'impropre ne se fait pas *matériellement* entendre comme telle, mais à partir d'une « entente » plus large, qui est celle-là même de l'*Erschlossenheit* au monde.

Le thème d'une « passivité » inhérente à la parole même, où se tiendrait par conséquent le risque fondamental d'une désappropriation, s'est vu placé au cœur d'une deuxième orientation philosophique, également née du courant phénoménologique. La distinction entre « parole parlante » et « parole parlée » a ainsi été thématiquée par Mer-

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, § 34, p. 207 [160–161]. En particulier, sur la précédence de la parole sur les « mots » : « L'intelligence disposée de l'être-au-monde *s'exprime comme parole*. Le complexe entier de significations dont relève l'intelligence *passse en mots*. Aux significations viennent se greffer des mots. Jamais des mots-choses ne se voient assortis après coup de significations ».

<sup>44</sup> *Ibid.*, §35, p. 214.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 214.

leau-Ponty entre la *Phénoménologie de la perception* et les derniers écrits (« Préface » de *Signes*), dans le cadre d'une réflexion philosophique sur l'expression qui, à la différence de *Sein und Zeit*, tente de s'affranchir d'un recours à une signification *antérieure* à la parole. Les évolutions de la pensée de Merleau-Ponty sur ce problème sont assurément trop complexes pour être ici l'objet d'un développement autonome. On peut néanmoins repérer ses lignes de force essentielles pour notre propos.

La thèse de Merleau-Ponty part d'une critique de la conception husserlienne de la signification, telle qu'on la trouve à l'œuvre dans la quatrième des *Recherches logiques*, et que Husserl a lui-même fini par remettre en question dans ses derniers écrits. Il s'agit en particulier de constater que l'expression langagière ne peut se réduire au schéma de l'intentionnalité, comme visée de signification qui pourrait en droit s'affranchir, dans une « eidétique du langage » et une « grammaire pure »<sup>48</sup>, de la parole effective. Le problème d'une phénoménologie du langage rencontre donc le problème d'une parole *déjà* inscrite dans la langue, et dont l'expressivité ne peut s'affranchir de celle qu'elle possède déjà. La différence entre « parole parlante » et « parole parlée » se dessine donc sur le fond de cette articulation entre « parole » et « langue ». Mais elle ne peut se résumer à faire de la parole la simple « expérience » de la langue « en nous »<sup>49</sup>, sous peine de retomber dans une forme de psychologisme linguistique. L'expression s'effectue à l'articulation de la parole et de la langue. D'une part, la langue est le résultat d'un devenir, dans lequel des formes déjà expressives se sont progressivement déposées, tout en perdant de leur force initiale : c'est donc dans les « failles » ou les hasards de cette historicité que l'expression peut reprendre le pas sur la langue, et imposer sa *propre* signification sur le fond des significations déjà disponibles<sup>50</sup>. D'autre part – et Merleau-Ponty s'inspire ici fort librement de Saussure –, l'auteur croit pouvoir déceler dans l'arbitraire du signe l'instrument d'une expression « diacritique », qui peut tirer parti du vide des différences entre signifiants pour faire fonctionner le jeu d'une intention de signification<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> Maurice Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage », paru en 1952 dans Herman Leo Van Breda (éd.), *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Éditions Desclée de Brouwer, 1952 (texte d'une communication faite en 1951 au premier Colloque international de Phénoménologie à Bruxelles). Republié dans Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1960, p. 105 – 122, et dans l'édition des *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2010, p. 1188–1202 ; p. 1188.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 1190.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 1190–1191 : « Nous avons à trouver un sens dans le devenir du langage, à le concevoir comme un équilibre en mouvement. Par exemple, certaines formes d'expressions entrant en décadence par le seul fait qu'elles ont été employées et ont perdu leur "expressivité", on montrera comment les lacunes ou les zones de faiblesse ainsi créées suscitent, de la part des sujets parlants qui veulent communiquer, une reprise des débris linguistiques laissés par le système en voie de régression et leur utilisation selon un nouveau principe. C'est ainsi que se conçoit dans la langue un nouveau moyen d'expression et qu'une logique obstinée traverse les effets d'usure et la volubilité même de la langue. » Cette première thèse s'inspire librement de la linguistique de Gustave Guillaume, explicitement mentionné quelques lignes plus loin (p. 1190) : il est remarquable qu'en partageant la vision « psycholinguistique » de celui-ci, Merleau-Ponty en vient à revenir sur la critique d'une psychologie de la langue. Si celle-ci n'est certes pas à poser du côté de sa simple expérience intérieure, elle est néanmoins retrouvée à un autre niveau, celui de l'enracinement psychique de la langue, appelé par Gustave Guillaume « schème sublinguistique ».

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 1192 : « les signes, comme dit Saussure, sont essentiellement "diacritiques" – et comme cela est vrai de tous, il n'y a dans la langue que des différences de signification. Si finalement elle veut dire et dit quelque chose, ce n'est pas que chaque signe véhicule une signification qui lui appartiendrait, c'est qu'ils font tous ensemble allusion à une signification toujours en sursis, quand on les considère un à un, et

Dans ce dispositif, il est clair que « parole parlante » et « parole parlée » entretiennent un lien dialectique, sur lequel Merleau-Ponty semble n'avoir guère varié. Mais il est remarquable que celui-ci s'effectue dans un registre que, pour sa part, Heidegger avait rejeté : celui d'un glissement continu de la parole vive à la langue. Celui-ci ne relève pas seulement d'une prise de distance à l'égard de leur distinction saussurienne : elle consiste à défalquer sur le plan de l'instrument linguistique la possibilité d'une expressivité propre, dont le « sujet parlant » ne peut complètement s'affranchir. Or il est incontestable que l'opposition entre parole parlante et parole parlée – qui est ici *littéralement* « langue parlée », langue *en tant que parlée*, dans le cadre d'un contexte historique et culturel que son système même laisserait affleurer – ne peut complètement se séparer d'une autre distinction, extrêmement classique quant à elle : celle d'une certaine *naturalité* de l'expression, à laquelle viendrait s'opposer une *conventionnalité* de la langue. C'est en ce sens que la philosophie du langage chez Merleau-Ponty recourt régulièrement à la métaphore du *geste*, et par conséquent à une analogie constante de la parole « parlante » et du corps *propre*, déjà doté d'une expressivité.

Il est évident qu'il s'agit là d'une analogie, et que l'apport propre de Merleau-Ponty aura précisément été d'importer *dans* la langue même une telle « gestualité ». En ce sens, la dialectisation est à prendre au sérieux, comme effort de dépasser philosophiquement leur opposition, pour mettre au jour une présence du sens à même la langue, et par conséquent d'une parole latente, toujours disponible et susceptible d'être reprise dans celle-ci.

« Il s'agit, pour ce vœu muet qu'est l'intention significative, de réaliser un certain arrangement des instruments déjà signifiants ou des significations déjà parlantes (instruments morphologiques, syntaxiques, lexicaux, genres littéraires, types de récit, modes de présentation de l'événement, etc.) qui suscite chez l'auditeur le pressentiment d'une signification autre et neuve et inversement accomplit chez celui qui parle ou qui écrit l'ancrage de la signification inédite dans les significations déjà disponibles. Elles le sont devenues quand elles ont, en leur temps, été *instituées* comme significations auxquelles je puisse avoir recours, que j'*ai*, – par une opération expressive de même sorte. C'est donc celle-ci qu'il faut décrire si je veux comprendre la vertu de la parole. (...) J'exprime lorsque, utilisant tous ces instruments déjà parlants, je leur fais dire quelque chose qu'ils n'ont jamais dit »<sup>52</sup>

Tout se passe donc comme si c'était dans cette *mutité* initiale de l'intention significative que pouvait s'opérer l'acte de signification. En ce sens, si la parole *parle* en moi tant que celui-ci n'est pas effectué, il en résulte que l'expressivité de la parole *parlante* s'effectue dans la *rencontre*, et, si l'on peut dire, la « saisie » de l'expressivité « parlée », à laquelle elle impose son tour et sa direction. C'est en ce sens que l'analogie avec le geste se montre peut-être plus profonde qu'une simple analogie.

« Si la parole est comparable à un geste, ce qu'elle est chargée d'exprimer sera avec elle dans le même rapport que le but avec le geste qui le vise, et nos remarques sur le

---

vers laquelle je les dépasse sans qu'ils la contiennent jamais. Chacun d'eux n'exprime que par référence à un certain outillage mental, à un certain aménagement de nos ustensiles culturels, et ils sont tous ensemble comme un formulaire en blanc que l'on n'a pas encore rempli, comme les gestes d'autrui qui visent et circonscrivent un objet du monde que je ne vois pas. »

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 1195.

fonctionnement de l'appareil signifiant engageront déjà une certaine théorie de la signification que la parole exprime. Ma visée corporelle des objets de mon entourage est implicite, ne suppose aucune thématization, aucune "représentation" de mon corps ni du milieu. La signification anime la parole comme le monde anime mon corps : par une sourde présence qui éveille mes intentions sans se déployer devant elles. L'intention significative en moi (comme aussi chez l'auditeur qui la retrouve en m'entendant) n'est sur le moment, et même si elle doit ensuite fructifier en "pensées", – qu'un *vide déterminé*, à combler par des mots, – l'excès de ce que je veux dire sur ce qui est ou ce qui a déjà été dit. »<sup>53</sup>

L'analogie permet ainsi de recourir en dernière analyse au caractère *silencieux* d'une expressivité intentionnelle, dont le mouvement et le dynamisme propre peut en droit s'extraire de la parole « effective », celle qui impose ses tours expressifs à *partir* de son tour linguistique. L'intention significative s'exprime dans un excès de la signification sur celle déjà instituée dans la langue, ce qui signifie qu'elle la dépasse en droit, et qu'elle se déploie initialement dans cette « mutité » *interne* à la parole.

Au final, il semble que le rapport « dialectique » institué par Merleau-Ponty entre parole et langue débouche sur l'horizon d'une double affectivité de la parole. C'est là ce qui apparaît clairement dans les textes de *La Prose du monde* où l'auteur, sans pourtant abandonner la référence à la corporéité du geste, rompt plus clairement avec le thème d'une expression pré-linguistique :

« Les phonologues ont admirablement décrit cette vie sublinguistique dont toute l'industrie est de différencier et de mettre en système des signes (...) En un sens, le langage n'a jamais affaire qu'à lui-même : dans le monologue intérieur comme dans le dialogue il n'y a pas de "pensées" : ce sont des paroles que les paroles suscitent, et dans la mesure même où nous "pensons" plus pleinement, les paroles remplissent si exactement notre esprit qu'elles n'y laissent pas un coin vide pour des pensées pures et pour des significations qui ne soient pas langagières »<sup>54</sup>

La permanence du « sublinguistique » se définit cependant ici comme une *vie à même la langue*, une activité de la pensée qui ne peut être envisagée sans elle, qui y maintient l'exercice d'une parole expressive : la pensée, sans se réduire absolument au langage, est tout entière travaillée par la parole, occupée d'elle. Mais il semble que, d'une certaine manière, cette coïncidence – qui n'est pas une identité – laisse toujours la possibilité d'un « écart » possible, tout en demeurant dans l'immanence. Assurément, il s'agit là d'un problème – que Merleau-Ponty nomme le « mystère du langage » – plus que d'une solution. L'essentiel est qu'il fournisse en définitive un portrait de cette « vie » verbale, sous le registre de ce qu'il faut bien appeler une « expérience ». C'est en elle que se révèle la contiguïté de la parole parlante et de la parole parlée, que ne peut réellement différencier que le concept d'un *succès* ou d'un *échec* de l'expression :

« On me parle et je comprends. Quand j'ai le sentiment de n'avoir à faire qu'à des *mots*, c'est que l'expression est manquée, et au contraire, si elle est réussie, il me semble que je pense là-bas, à voix haute, dans ces mots que je n'ai pas dits. »<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 1194.

<sup>54</sup> *La Prose du monde*, « L'algorithmme et le mystère du langage », *op. cit.*, p. 1513.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 1515.

Le « mot » ne se résume donc pas à une entité linguistique : il a une face expressive, par où il peut être traité comme une pensée à haute voix. Mais que cette « pensée » échoue, et l'expression se tarit : la face expressive du mot reste en ce sens « lettre morte », elle est réduite à n'être *que* mot, à se confondre avec une pure matérialité de la parole. C'est néanmoins en ce sens qu'une expérience en est possible, à partir d'un échec expressif, qui laisse *revenir* la parole sous ce format d'inexpressivité, ou plutôt d'expressivité inaccomplie. La parole parlante est l'expression « heureuse », et la parole parlée son retour, sa rechute dans la langue, quoique du point de vue de l'expression toujours possible. De la sorte, le thème d'un dépassement de la parole vers sa signification ne signifie pas une sortie du linguistique, ou un retour à sa source expressive préverbale, mais un prolongement dans la parole même d'une affectivité dont le corps reste le modèle. C'est sous cette condition, sous l'affectivité de cette « expérience » immanente à la parole, que la signification se laisse percevoir comme « exprimée » ou simplement « reprise ».

Tout le problème d'une telle conception réside dans le sens à donner à cette « expérience », et au statut à offrir à cette « affectivité ». La différence entre parole parlante et parole parlée offre le risque d'un dualisme que la dialectique de « Sur la phénoménologie du langage » ne peut plus complètement surmonter. Du point de vue de l'expérience parlante, la réussite ou l'échec constituent deux pôles qui verrouillent la possibilité d'un entre-deux, d'une perception plus affinée de phénomènes intermédiaires, dans lesquels le modèle de la « pensée » comme visée d'un sens, même *dans* la langue, ne peut entièrement capturer. Le paradigme de l'expression se montre certes ici irréductible à la figure classique du sujet : mais elle se déploie à partir d'un modèle qui reste celui d'une adhérence privilégiée, constitutive – celle du corps propre. Et c'est à partir de cette adhérence-là que la normativité de l'échec et de la réussite peut se laisser comprendre. C'est là ce qui explique que la possibilité d'une zone grise, d'une appropriation problématique de la parole « propre » *via certaines expressions déterminées*, à l'occasion de phénomènes typiquement verbaux, soit en définitive quelque peu effacée, parce qu'elle semble tomber en dehors des figures claires du succès et de l'échec. L'horizon du « geste » d'une part, et celui de la « langue » d'autre part, empêchent ainsi de traiter la possibilité d'une expressivité véritablement propre à la parole, sous la forme d'une expérience immanente à celle-ci, et qui ne se laisse cependant pas reconduire au modèle de l'affectivité corporelle, ou de la signification linguistique constituée et reçue.

La figure du « mot », comme face expressive de la langue, aurait incontestablement permis de définir un format plus convaincant de cette parole moins inerte que résistante, moins accidentelle qu'accidentée. Mais il semble que l'opposition du corps et de la langue, si elle ne permet plus de croire à une expressivité prélinguistique, persiste à travailler de l'intérieur, selon son dualisme, l'expérience de la parole que Merleau-Ponty s'est efforcée lucidement de décrire. Si l'on renonce à faire appel à eux, comme deux représentations de la parole qui demeurent étrangère à elle, la différence parole parlante/parole parlée cesse d'être complètement intelligible. La parole ne peut être « parlante » que pour autant qu'elle est « parlée » en vertu des ressources dont elle dispose ; et la parole parlée doit bien pouvoir être parlante pour être même seulement « mot », c'est-à-dire pour posséder l'expressivité ambiguë de ce qui *résiste* à l'appropriation



complète de la pensée, comprise comme « intention » de signification. La distinction parlé/parlant gravite donc chez Merleau-Ponty autour d'une forme d'affectivité *dans* la parole, qu'elle ne permet cependant pas d'éclaircir comme *propre* à elle, comme *typiquement* et exclusivement verbale.

Le troisième axe de la réflexion sur la « parole propre » apparaît quant à lui en marge d'un champ de réflexion philosophique dont l'objet propre est le « discours ». Sous ce concept se voit en effet défini un rapport au langage qui ne passe plus par la face-à-face de la « parole » et de la « langue », et qui cherche tout autant à se défaire du résidu « psychologique » qui semble devoir s'attacher à l'idée d'une « expérience parlante », *interne* au sujet qui la tient. Le « discours » permet ainsi de nommer le lien profond qui attache la parole à l'ensemble des procédures par lesquelles celle-ci peut compter, non plus seulement comme « expression » d'une subjectivité, mais comme inscription particulière d'un sujet dans le champ plus large de l'*action*. Dans le sillage des réflexions linguistiques initiées par Émile Benveniste d'une part<sup>56</sup>, et de la philosophie du langage ordinaire initiée par J. L. Austin d'autre part<sup>57</sup>, le thème du sujet parlant subit un infléchissement en direction d'une pragmatique du discours. C'est désormais à l'articulation de la structure formelle des marques énonciatives et de la redéfinition du sujet comme *agent* que s'inscrit cette réflexion philosophique. Elle libère ainsi la possibilité de revenir à la parole comme action, soumise à la rationalité de celle-ci, et étroitement adossée à un champ de pratiques normées. Poussée jusqu'à son terme, cette conception agentive de la parole permet de caractériser le sujet, non plus comme instance antérieure à la parole, mais comme structure discursive étroitement liée à l'ensemble des procédures sociales au sens large qui donnent au discours une intelligibilité pratique<sup>58</sup>.

Le paradigme du « discours » a ainsi conduit à modifier profondément la question du « propre ». Dans le format de la parole comme *acte*, la thèse d'une adhérence particulière qu'elle conserverait avec son sujet doit être en effet réinterprétée dans le cadre plus général de l'action : elle relève en ce sens d'une faculté du sujet à *répondre* de sa parole, à en endosser par conséquent la responsabilité en tant que performance sociale d'une prétention à la vérité. À ce titre, la figure d'une « affectivité » particulière à la parole se déplace : elle quitte le terrain d'un effet « expressif » du discours pour se ranger désormais sur celui des effets, réglés, descriptibles selon des procédures collectives, de l'action dans le cadre social où elle se déploie.

Il revient cependant à deux tentatives philosophiques distinctes d'avoir cherché à réarticuler cette conception de la subjectivité à un modèle du « propre » qui ne se laisse pas entièrement réduire au champ de la « responsabilité » agentive. Les travaux de Paul

---

<sup>56</sup> Émile Benveniste, « De la subjectivité dans le langage », *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, 1966, p. 258–266.

<sup>57</sup> John Langshaw Austin, *How to do things with words* (conférences prononcées en 1955 à l'université de Harvard dans le cadre des William James Lectures), ed. J. O. Urmson & Marina Sbisa, Oxford, Clarendon Press, 1975 (*Quand dire c'est faire*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1970, trad. fr. Gilles Lane).

<sup>58</sup> Pour une discussion poussée de cette conception, v. Vincent Descombes, *Le Complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004 et V. Descombes et Charles Larmore, *Dernières nouvelles du moi*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige Essais Débats », 2009.

Ricœur, en particulier dans *Soi-même comme un autre*<sup>59</sup>, ont ainsi permis d'explorer la distance que laisse subsister une conception « pratique » du sujet parlant à l'égard d'une anthropologie plus large, que Ricœur nomme « anthropologie de l'homme capable ». C'est en effet dans ce cadre plus général que l'on peut interroger la dimension à la fois historique et symbolique de la représentation humaine de l'action et de la parole, et la rattacher ainsi au phénomène plus général de l'interprétation. C'est sur une autre voie néanmoins que une seconde entreprise philosophique, menée par Stanley Cavell dans un dialogue permanent avec l'œuvre d'Austin et de Wittgenstein d'une part, et avec la philosophie expressiviste d'Emerson et de Thoreau d'autre part, s'est montrée susceptible de revenir à une conception originale de l'*appropriation* expressive de la parole.

C'est en effet par le concept de *voix* que Cavell s'est efforcé d'articuler à une représentation normative du discours comme pratique la dimension irréductible d'une « affectivité » expressive. La voix permet ainsi de faire apparaître plus clairement une signification essentiellement *morale*, et non plus « psychologique » ou seulement « sociale », de la parole. Dès lors, les réflexions austiniennes sur l'« ordinaire » et la recherche menée par Wittgenstein sur la solidarité de la *grammaire* du langage à l'égard des « formes de vie » libèrent une représentation plus profonde de l'expressivité. Celle-ci ne se laisse pas réduire à un ensemble de règles destinées à préserver la parole du risque de non-sens. Elle permet de comprendre la possibilité même d'une intelligibilité partagée de ce qu'une parole singulière se montre capable de dire, y compris au niveau d'une existence morale commune. En ce sens, la *voix* ne permet pas seulement de nommer le « grain » de singularité qui anime chaque prestation d'intelligibilité : elle est littéralement ce qui permet de *faire entendre* la revendication (*claim*) d'un individu concret à s'inscrire dans cette existence, et à s'y faire reconnaître par les autres. En ce sens, elle est à la fois une *manifestation* de cette singularité irréductible, en tant qu'une vie morale commune ne peut la laisser disparaître sous des représentations collectives abstraites, et l'*horizon* d'une appropriation qui permet à une subjectivité singulière d'y faire valoir ses droits, de défendre et d'*exprimer* sa propre représentation du sens à donner à un accomplissement moral<sup>60</sup>.

Il est particulièrement remarquable de constater que la réflexion sur le concept de « voix » semble avoir mené Cavell, dans ses derniers travaux, à rapprocher ses propres thèses d'un horizon *rhétorique* explicite. C'est là ce qui apparaît dans le texte de « Performative and Passionate Utterances »<sup>61</sup>. La réflexion sur les *effets* perlocutoires du discours, étudiés par Austin dans *Quand dire c'est faire*, paraît ainsi devoir être confrontée à ce que Cavell nomme « une rhétorique moderne », en tant qu'elle formerait « une *autre* approche systématique des moyens d'effectuer ou d'affecter des actions, par ou dans le discours »<sup>62</sup>. Ce rapport se constituerait ainsi à travers la notion de « passion », en tant qu'elle illustre du point de vue rhétorique un caractère de *passivité* de la parole

<sup>59</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1990.

<sup>60</sup> Stanley Cavell, *The Claims of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1979 (*Les Voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », trad. fr. Sandra Laugier et Nicole Balso).

<sup>61</sup> S. Cavell, « Performative and Passionate Utterances », *Philosophy the Day after Tomorrow*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 2005, p. 155–191.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 156 (nous soulignons).

que le rôle de la *voix*, dans l'accomplissement des effets perlocutoires de la parole, met à son tour en œuvre. Ce rapprochement reste en partie programmatique à la fin de l'article de Cavell. Il n'en est pas moins vrai qu'il semble fournir un thème philosophique d'importance : celui de la reconnaissance de cette *affectivité* essentielle de la parole, à l'intérieur de son propre dire. En ce sens, la notion de « passivité » mise en lumière par Cavell indique qu'une réflexion sur l'expressivité parlante ne peut *plus* faire l'économie d'un passage par l'étude théorique des *effets* propres à la parole, de l'*effectivité* qu'elle déploie sur celui-là même qui la tient.

Chez Cavell, cette « affectivité » demeure adossée au concept de passion, et c'est par cette voie qu'il l'associe à la réflexion rhétorique. Il se montre en cela solidaire de l'orientation des recherches contemporaines sur une philosophie rhétorique des passions, déjà mentionnée. Or c'est là une voie peut-être trop étroite pour envisager dans toute sa généralité le problème d'une « passivité » de la parole, en tant qu'elle forme un problème pour son appropriation. Passivité et passion ne peuvent en effet absolument être mises sur le même plan : traiter les passions comme le nom « générique » du phénomène plus profond de la passivité, ce serait risquer un retour à leur compréhension purement « métaphysique », dont Cavell semble vouloir se détacher<sup>63</sup>. On peut dès lors se demander si le concept de « voix » travaillé par Cavell, en tant qu'il renvoie à la connexion *corporelle* de la parole à celui qui la tient, ne dirige pas nécessairement cet adossement à la rhétorique des *πάθη*. S'il est clair que chez Cavell, cette expressivité « corporelle » de la voix ne renvoie nullement à une expressivité pré-langagière, il n'en reste pas moins qu'elle risque de restreindre l'horizon de la « passivité » qu'elle dévoile, en l'associant à la réflexion classique sur les passions, au risque de négliger d'autres voies pour comprendre l'affectivité parlante.

Comme on le voit, une réflexion contemporaine sur la « parole propre », si du moins elle refuse son adossement pur et simple aux figures de la « langue » et du « discours », est intimement travaillée par le thème d'une « affectivité » qui lui serait inhérente. Cette affectivité rend intelligible le concept d'une propriété problématique de la parole et d'une appropriation réversible du parler, que l'intuition d'une parole « impropre » présente sous les traits d'une « perte », d'une « dépossession » et d'une « désappropriation ». Or une telle affectivité ne remet pas seulement en question le paradigme de l'« auctorialité » d'un sujet pensant *antérieur* au parler ou *séparé* de son dire. Elle permet également de revenir, par une voie *a priori* inattendue, au thème *rhétorique* d'une *effectivité* de la parole. Celle-ci ne peut plus en effet se comprendre seulement dans son usage extérieur – l'effet de la parole sur autrui. L'*effectivité* du dire suppose que celui qui parle puisse *également*, et jusqu'à un certain point, se laisser lui aussi affecter par elle. C'est dans cette *effectivité sur soi*, dans cette sensibilité « interne » à la parole effective, que se noue le problème de l'appropriation.

Par là se laisse apercevoir une certaine contiguïté entre le problème rhétorique de l'*effectivité* de la parole et le problème philosophique d'une appropriation du dire, dans l'affectivité du parler. Si ces deux thèmes peuvent s'unir, ce sera donc à partir de la reconnaissance d'une dimension *sensible*, c'est-à-dire audible, décelable, détectable, de

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 155.

l'effet de la parole *pour autant* qu'il puisse donner lieu à l'intuition d'un « appropriable ». En d'autres termes, il faut pouvoir revenir à l'idée qu'une parole puisse se *laisser* entendre comme propre, à partir d'un certain effet qu'elle produit dans la mesure même où elle se laisse travailler par lui. Cet effet « sensible » ne peut donc se voir réduire à une sensibilité d'un autre ordre que la parole – en particulier, la sensibilité affective du corps propre, l'effectivité pratique des actions, ou la figure traditionnelle des « passions ». C'est dans la parole même qu'il doit être recherché.

### 3. Le phénomène topique

Notre réflexion prend donc comme fil directeur le thème suivant : il s'agit pour nous d'explorer le lien profond qui unit l'idée d'une *sensibilité* de la parole à ses propres effets à celle de son *appropriation* par l'individu qui la prononce, dans la façon dont il peut la *faire entendre* et la donner à reconnaître comme « sienne ». Or il nous semble que c'est précisément cette articulation que la notion de « lieu commun » permet de mieux comprendre. Notre hypothèse est qu'elle ne se contente pas de les associer en vertu de sa double acception, « rhétorique » et « usuelle ». C'est cette articulation même qui constitue son unité profonde, et qui rend donc nécessaire de le traiter comme un problème philosophique à part entière.

Cette hypothèse ne laisse pas de soulever une double objection. (1) En premier lieu, l'on peut en effet se demander si le sens « usuel » de la notion de lieu commun, en tant qu'il nomme précisément une forme de parole « impropre », à la fois hétéronome et aliénée, peut prétendre rendre compte du phénomène de l'appropriation. Ne nomme-t-il pas au contraire son obstacle majeur, son impuissance fondamentale ? (2) En second lieu, et si l'on suit cette fois son acception « rhétorique », est-il possible de lui faire jouer un rôle dans le thème, éminemment moderne, de la « parole propre » ? La difficulté qui se présente ici ne tient pas à ce qu'il serait fondamentalement un obstacle à celle-ci, mais qu'il relèverait d'un ordre de réflexion tout différent. Le risque serait ainsi de dénaturer le concept rhétorique de lieu commun, et de le tordre, par un fâcheux anachronisme, à une problématique qui lui demeure tout à fait étrangère.

La première objection est sans doute la plus facile à apaiser. Comme nous l'avons vu, le thème philosophique de la parole propre s'alimente à une inquiétude au moins aussi essentielle : celle d'une « perte » de la parole, c'est-à-dire, plus exactement, d'une crainte que celle-ci devienne étrangère à celui qui parle, qu'elle se dérobe à son emprise, ou qu'elle revête une expressivité à la fois dérégulée et hostile. De l'« étrange Euryclée » du *Sophiste* au « on-dit » heideggérien, le concept de parole propre apparaît comme une réponse à l'angoisse d'une dépossession du dire. Dès lors, il n'y a rien de paradoxal à emprunter la voie du lieu commun pour comprendre le concept de la parole propre. On peut en effet supposer que c'est en *comprenant* le type de dépossession qu'il nomme que l'on pourra décrire convenablement l'appropriation à laquelle il s'oppose *a priori*. Mieux encore : si l'on découvre que la « désappropriation » topique se montre beaucoup plus ambiguë qu'il n'y paraît, et qu'elle résiste à la figure univoque d'un « échec » ou

d'une « impuissance » de l'expression, il est clair que c'est le concept même de « parole propre » qui en recevra un éclairage nouveau.

La seconde objection présente quant à elle une difficulté plus sérieuse. À la différence de la première, elle ne relève pas d'une coloration « axiologique » du terme de « lieu commun », par nature incertaine et discutable. Elle fait bel et bien fond sur un constat sémantique : celui de la « fracture » entre deux significations distinctes, voire opposées, de la notion de « lieu commun ». Cette fracture, comme on l'a relevé d'emblée, forme incontestablement le problème majeur de ce concept. Faute d'être prise au sérieux, elle risque d'alimenter un flou dommageable, sous lequel se dissimuleraient des enjeux extrêmement différents et hétérogènes les uns par rapport aux autres. C'est donc bien la nature de cette « fracture » qu'il convient d'interroger, afin de mesurer sa véritable ampleur.

Or, pour qu'il y ait réellement « fracture » entre le sens « rhétorique » et le sens « usuel » de la notion de lieu commun, il faut supposer que les deux acceptions qu'elle oppose possèdent chacune une certaine unité. Avant même, par conséquent, de la tenir pour un obstacle ou une difficulté, c'est le caractère monolithique des deux acceptions qu'elle sépare qu'il convient de remettre en question. De la sorte, si l'on parvient à exhiber les tensions profondes que chacune recèle sous sa prétendue « unité », une articulation plus fine entre elles pourra peut-être s'esquisser, qui permettrait de revenir sur l'hypothèse d'une division irréductible.

#### ***a) Le propre et le commun du lieu rhétorique***

Commençons par nous tourner vers le bloc « rhétorique » de la notion de « lieu commun ». Sur ce versant, celle-ci semble s'opposer à sa signification « usuelle » sous deux aspects.

Le premier relève directement du constat sémantique : là où l'acception usuelle du « lieu commun » fait fonctionner cette expression comme un syntagme, son concept rhétorique se montre beaucoup plus précis : le lieu commun ne se confond pas avec le « lieu » en général, il en constitue une spécification, une espèce. C'est le concept de « lieu » qui porte la charge d'une certaine théorie rhétorique, et c'est en vertu de celle-ci qu'il peut *ou non* être commun. Il en résulte que la comparaison entre « lieu commun » usuel et « lieu commun » rhétorique est d'emblée faussée par le fait que ce dernier ne désigne pas *tout* le contenu du concept de lieu.

Le second relève, comme on a commencé de le suggérer, d'un constat historique. La perspective axiologique dans laquelle est prise la notion usuelle de « lieu commun » résulte d'un événement intellectuel : celle de l'introduction du concept de « sujet ». Dans la mesure où l'élaboration du concept rhétorique de « lieu » précède historiquement cet événement, il y a un risque considérable à vouloir lui imposer les termes d'une philosophie qui ne le « regarde » pas.

Commençons par le premier constat : s'il est parfaitement exact que c'est la notion de « lieu », τόπος ou *locus*, qui est l'objet d'une certaine théorie rhétorique, il n'en reste

pas moins que la façon dont celui-ci peut être « commun » change considérablement d'une rhétorique à l'autre.

Comme nous le verrons plus amplement, la notion *rhétorique* de « lieu » chez Aristote ne suppose rien de tel qu'une distinction entre lieu commun et lieu « particulier » ou « spécifique ». Dans la *Rhétorique* en effet, le lieu se voit immédiatement défini comme lieu *commun* (τόπος κοινός), lors de sa première apparition<sup>64</sup>. La « particularité » à laquelle il s'oppose est celle des *propositions spécifiques* (ἴδια προτάσεις), qui tirent leur nom du fait qu'elles relèvent d'une *connaissance* technique ou scientifique des objets sur lesquels elles portent. Les lieux, par contraste, peuvent être dits « communs » dans la mesure où ils ne s'appliquent à aucun genre épistémique d'objets en particulier. Ce sens du « commun » en recoupe dès lors un second : parce que les lieux ne sont pas liés à leur « sujet » selon une connaissance technique et scientifique des *objets*, ils relèvent des compétences rationnelles qui sont « communes » à tous les hommes, en vertu de leur faculté naturelle (δύναμις) de raisonner. Chez Aristote, il y a donc bien un sens à dire que le lieu, s'il ne se présente pas toujours sous le vocable syntagmatique de « lieu commun » est par nature, et selon cette double définition, intrinsèquement *commun* à tous les hommes – et, par conséquent, également *propres* à eux pour autant qu'ils s'entendent au raisonnement non technique, c'est-à-dire à la faculté immédiate de débattre des questions qui engagent la vérité et le bien. Les lieux communs relèvent donc d'un « propre » anthropologique ; ils s'opposent aux propositions spécifiques, qui relèvent de la connaissance *détenue* par *certain*s individus, en vertu de la *disposition* qu'ils ont *acquise* (ἔξις) par l'apprentissage des techniques ou des sciences.

Pour qu'une distinction ferme entre lieux communs et lieux spécifiques se fasse jour, il faut donc attendre la rhétorique latine, et la théorie dont elle dispose, qui lui permet de repérer quels arguments peuvent être *propres* à certaines causes, et quels autres peuvent être *communs* à plusieurs ou à toutes. Mais, ainsi que l'a montré F. Goyet<sup>65</sup>, cette distinction n'épuise pas le rapport entre la notion de « lieu » (*locus*) et la notion de « commun » (*communis*). Certains lieux peuvent être dits « communs » à l'*accusateur* et au *défenseur*, tout en restant spécifiques du point de vue de la cause plaidée. Mais, de manière plus décisive, la doctrine rhétorique de l'*inventio* fait porter au lieu commun une charge argumentative décisive, et un prestige tout particulier (qu'il ne possède nullement chez Aristote) : en tant qu'il s'élève au dessus de la cause particulière, le lieu commun fait à la fois apparaître la culture de l'orateur, mais également sa capacité à faire porter le débat sur ce qui est le plus *propre* à la communauté à laquelle il s'adresse, c'est-à-dire aux « valeurs », politiques et morales, qu'elle possède en *commun*. C'est en ce sens que ces lieux *généraux* peuvent être considérés comme relevant d'une culture *commune*, qui s'étend du champ du savoir à l'appartenance collective à une même cité ou à une même communauté. Réciproquement, c'est précisément parce que de tels arguments sont partagés par tous, intelligibles par tous, qu'il revient à l'orateur d'être capable de se les *approprier* dans son discours, afin de leur donner

---

<sup>64</sup> Aristote, *Rhétorique*, I, 2, 1358 a 10–35.

<sup>65</sup> Francis Goyet, *Le Sublime du lieu commun. L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Paris, Honoré Champion /Genève, Slatkine, 1996.

l'orientation singulière qui permettra de les ajuster à la cause particulière qu'il a à plaider, et d'emporter ainsi la victoire sur ses adversaires.

C'est enfin cette idée que les lieux communs ramassent la puissance persuasive de la parole qui peut expliquer leur privilège, à partir du moment où l'invention rhétorique s'est étendue de la technique oratoire pure à une conception de l'éloquence qui enveloppe tous les domaines de la culture, orale comme *écrite*. Et c'est à ce niveau qu'une dernière opposition peut apparaître entre le commun des lieux et la particularité de la connaissance scientifique : comme nous le verrons dans le cours de cette étude, le caractère *transposable* des lieux s'est vu progressivement opposer à une méthode scientifique qui définit le classement des savoirs et les régions de celui-ci en amont, et indépendamment de la parole vive. C'est en ce sens que l'opposition aristotélécienne de la propriété anthropologique des lieux et de la possession scientifiques des *principes* de la connaissance se reformule dans une opposition entre une culture « superficielle » d'arguments collationnés et recueillis de toute part, et une connaissance susceptible d'ajuster exactement à chaque objet le discours raisonné qui lui revient.

Il faut donc conclure de ce premier aperçu « sémantique » de la notion *rhétorique* de lieu commun que celle-ci est bien loin de revêtir la dimension d'univocité que lui prête la thèse d'une « fracture ». En particulier, elle permet de faire apparaître entre le concept de « lieu » et sa caractérisation de « commun » une affinité beaucoup plus étroite qu'il n'y paraît à première vue. Mieux encore, c'est la signification du mot « commun » qui semble de nature à concentrer sur elle les enjeux propres de la réflexion sur le lieu, dans l'ordre des arguments *comme* du savoir en général. Ces enjeux sont à la fois théoriques et « axiologiques », en tant qu'ils permettent de mesurer le degré de maîtrise que peut revendiquer l'orateur à l'égard de sa parole, et par conséquent l'articulation entre l'autorité de son discours et l'*emprise* qu'il possède sur celui-ci.

On peut donc en tirer une première conclusion : l'articulation du « propre » et du « commun » traverse *déjà* sémantiquement la notion rhétorique de « lieu commun », et elle en forme l'enjeu propre. En ce sens, la thèse d'une fracture entre « lieu » rhétorique et « lieu commun » usuel dissimule une continuité plus profonde : celle du problème de l'appropriation de la parole *dans l'effet persuasif que certaines de ses formes* peuvent lui conférer. Le caractère problématique du « lieu » – sa faculté ambiguë à réussir une telle appropriation – se trouve déjà au cœur de son caractère « commun ». Elle nomme à la fois son arrière-plan anthropologique (chez Aristote), son idéal et sa limite.

Dès lors, cette première conclusion oblige à réviser le second constat – celui d'une fracture historique. Il est clair que la *perception* du lieu commun change à partir de l'introduction philosophique du concept de sujet. Parce que celui-ci taille à sa mesure l'idée d'une *possession* adéquate de la faculté du discours, la notion de lieu semble par avance désavantagée pour lui faire concurrence, au point que ses ambiguïtés semblent pouvoir se retourner en une disqualification *a priori*. Mais ce basculement historique constitue une radicalisation de la tension conceptuelle propre à la notion rhétorique de « lieu commun ». Par conséquent, il forme une étape dans son histoire, décisive à n'en pas douter, mais qu'il n'est nullement impossible de resituer dans la trajectoire générale du problème de l'appropriation de la parole. Pour sceller un modèle de « possession » perçu comme plus puissant que celui de la faculté des lieux, il n'en reste pas moins que

c'est en fonction des problèmes théoriques qui ont traversé l'histoire de ce dernier que ce basculement peut être considéré. La « fracture » historique introduite par la notion de sujet fait donc subir à la notion de lieu un infléchissement considérable ; mais il n'en est pas moins vrai qu'elle se produit sur le fond de cette appropriation problématique de la parole que le lieu a pu servir à nommer. Sous cette fracture, c'est donc bien le problème d'une certaine appropriation de la puissance persuasive de la parole véreuse que la notion de lieu livre à la réflexion sur le sujet.

Telle est tout cas l'hypothèse, à la fois historique et conceptuelle, que nous entendons proposer : l'infléchissement du concept de lieu à partir de la naissance de celui du sujet ne peut faire oublier la persistance d'un problème de l'appropriation de la parole – et c'est cette persistance qui se fait entendre dans la notion usuelle du lieu, à travers les multiples ambiguïtés qui la traversent.

### ***b) Les quatre réductions du lieu commun « usuel »***

Tournons-nous à présent vers le sens « usuel » du lieu commun. Là encore, il n'est pas vrai que cette « acception » offre toute l'unité nécessaire pour s'opposer frontalement à la notion rhétorique de lieu. C'est ce que l'on peut observer en suivant les deux aspects, sémantique et historique, de cette acception.

D'un point de vue sémantique, la notion « usuelle » de lieu commun possède cette caractéristique particulière de se définir avant tout par sa « connotation » péjorative. En cela, elle semble déjà procéder de ce qu'il est convenu d'appeler un jugement de « valeur ». Le lieu commun se « dénonce », se « débusque », se laisse « accuser ». Or ce n'est pas le moindre des paradoxes de la « valeur » du lieu commun qu'elle possède une signification ambiguë : s'agit-il d'une valeur « négative » ou d'une simple absence de valeur ? La tension inhérente au concept de « jugement de valeur » traverse tout particulièrement la connotation péjorative du lieu commun : elle possède un versant « normatif » en tant qu'elle constitue une appréciation réglée, et un versant descriptif, en tant que ce sont bien certaines propriétés de l'objet qu'elle entend nommer. Or c'est ici que s'ajoute une nouvelle difficulté. Les définitions lexicographiques du lieu commun semblent associer des types d'objet extrêmement différents : « idées » (*Littré*), « formules » ou « arguments » (*Trésor de la langue française*), « réflexions » (*Larousse*). En ce sens, on peut déceler une réelle difficulté à nommer l'objet sur lequel porte le jugement de valeur du « lieu ». Son caractère « usé », « rebattu », « banal », « dépourvu d'originalité » semble pouvoir se diriger en droit vers toute sorte d'entités, dont certaines relèvent du tour de l'expression (« formule »), de sa forme argumentative (« argument »), de son « dynamisme » dialogique (la « réflexion », au sens de la « réplique », mentionnée par le Larousse), ou, de manière plus complexe encore, de l'unité de pensée qui se trouve « derrière » elle (l'« idée »), conçue comme isolable, voire fragmentaire. En raison de cette extrême variété, la nature du *jugement* que contient l'expression de « lieu commun » se montre fluctuante, voire insaisissable : quoi de commun entre l'appréciation d'une « idée », d'une « réplique », d'un « argument » ou d'une « formule » ?



Du point de vue historique, nous avons déjà décelé que la notion « usuelle » de lieu commun semblait profondément solidaire d'un certain concept de « subjectivité ». C'est en ce sens que le lieu commun, comme parole hétéronome ou inauthentique, s'inscrit dans le cadre des réflexions sur la « parole impropre ». Or il est évident que là encore, cette unité « subjectiviste » du lieu est en réalité une unité de façade. Le *sujet* de la parole, comme on l'a relevé, est lui-même un concept pluriel, qui relève d'orientations philosophiques et historiques distinctes. S'agit-il du sujet « pensant » de la philosophie moderne, cartésienne et kantienne, ou du sujet de l'*expressivité* propre à l'accentuation « romantique » de l'originalité créatrice, de l'authenticité de la voix intérieure ? Là où l'on serait tenté de souscrire à la deuxième hypothèse, la lexicographie historique oppose un verdict contraire : le *Dictionnaire de l'Académie française* lui donne, dès 1718, le sens de « banalité ». Si celle-ci ne recouvre pas une dimension d'originalité au sens « expressiviste » du terme, elle ne s'en tient pas moins déjà du côté de l'« usé », du « rebattu » : parmi les sens figurés de *banal*, l'Académie parle ainsi, dans la même édition de « *tesmoin banal : celui qui est toujours prest de servir de tesmoin à tout le monde. Et on dit dans le mesme sens, caution banale, galant banal* »<sup>66</sup>. La remarque est d'ailleurs intéressante pour une autre raison : outre qu'elle n'enferme pas le concept de banalité dans les bornes de l'expressivisme, elle introduit une dimension déjà problématique de « l'attestation », et par conséquent de l'autorité du discours, à l'intérieur de la notion de « lieu commun ».

Dès lors, et de la même façon que la notion rhétorique de lieu commun, en vertu de sa polysémie sémantique et historique, nous a paru refléter une tension irréductible entre un concept de « propre » et un concept de « commun », il convient de témoigner le même souci méthodologique de s'attacher à la polysémie essentielle de la notion « usuelle » de lieu commun, afin de lui dégager une unité plus profonde que celles des déterminations qui lui sont traditionnellement attachées.

Pour cela, il est nécessaire de se préserver de ce que nous appellerons quatre « réductions » de ce concept de lieu commun. Chacune procède d'une orientation distincte de la notion de lieu, en tant qu'elle renvoie à la fois à un type d'objet, et à une certaine conception du sujet qui s'y attache ; et chacune tend à résoudre la polysémie du lieu vers une univocité trompeuse.

La première est ce que nous appellerons une *réduction à l'idée*. Sur ce plan, le lieu commun se voit rétréci à la simple expression d'une certaine « pensée », sur laquelle se concentre la critique d'un défaut d'originalité, ou d'un excès de docilité à l'égard des autorités établies, intellectuelles ou morales. C'est dans ce premier type de réduction que s'insère en particulier la détermination d'« idée reçue », et sa caractéristique voisine de « conventionalité ». La figure de « sujet » qui s'y attache renvoie donc tout autant à celle de « sujet pensant » qu'à celle, plus fondamentale encore, de sujet *autonome*. Le lieu commun comme « idée reçue » renvoie ici à une hétéronomie fondamentale de la « manière de penser », à une disposition particulière tendant à se reposer sur l'autorité intellectuelle et morale d'institutions particulières, ou d'opinions ayant valeur de « vérités » irréfutables.

---

<sup>66</sup> Cité par le *Trésor de la langue française*, respectivement aux entrées « lieu » et « banal ».

La deuxième est une *réduction à la « sentence »*. Sous ce terme, entendu provisoirement dans son sens le plus large possible, se rangent toutes les réductions du « lieu commun » aux *proverbes*, aux *dictons*, aux *adages*, aux *maximes*, c'est-à-dire à toutes les formes figées où s'exprimerait une sorte de « sagesse » collective, sédimentée dans des expressions immédiatement reconnaissables et susceptibles d'être rassemblées en recueils, en almanachs, en florilèges ou en dictionnaires. La notion de lieu commun servirait ainsi à connoter le caractère routinier d'une telle sagesse, son défaut d'imagination et ses contradictions incessantes. Ce thème d'une « sagesse populaire » renvoie donc, là encore, à un défaut d'autonomie rationnelle de la pensée qui y recourt. Elle s'inscrit dans la lignée de la critique kantienne du « proverbe »<sup>67</sup>, qui y décèle une représentation inadéquate de la rationalité morale. Mais cette orientation peut toutefois aller plus loin encore : sous la figure de la sagesse collective, se dissimule en réalité la figure plus profonde d'une *anonymie*. De la sorte, l'expression « sententielle », en tant qu'elle est une expression qui se dit, qui s'utilise, qui se « place » dans une conversation, renverrait fondamentalement à une anonymie profonde du dire, où se découvrirait un effacement de l'expressivité propre à la parole *singulière*, au profit d'une parole collective, insaisissable, qui en prendrait possession. De l'hétéronomie à l'anonymie, cette réduction contient donc un glissement sémantique très sensible.

La troisième réduction est une *réduction à la citation* et, plus généralement, *au déjà dit*. Il s'agit ici de repérer le fonctionnement inverse de la réduction précédente. Dans le lieu commun-citation, la parole du lieu commun n'est plus une parole *anonyme*, une *vox nullius*, mais, si l'on peut dire, une parole « *pseudonyme* ». Le lieu commun nommerait ainsi une fausse « autonomie » du dire, ou plus exactement une fausse *auctorialité* de celui-ci : elle ne serait que la répétition de paroles déjà dites par d'autres, et répétées, soit explicitement, soit implicitement. La figure de l'hétéronomie – le fait de se reposer sur une autre parole que la sienne, en vertu de l'autorité spécifique qu'on lui prête – se complique donc ici d'un défaut de créativité, d'une impuissance à formuler une parole *authentiquement* propre. Le manque d'originalité trahit ici tantôt une incapacité à s'attribuer son propre discours, tantôt une revendication mensongère de son auctorialité, qui laisse apparaître une dette informulée à l'égard d'autres paroles.

Enfin, la quatrième réduction est une *réduction au cliché*. La notion de « cliché » attire tout particulièrement celle du lieu commun au sens « usuel », et il faudra largement revenir sur le phénomène spécifique qu'elle nomme. Pour l'instant, constatons que la réduction du lieu commun au cliché emprunte une voie plus précise que les trois réductions précédentes : la notion de « cliché » renvoie essentiellement, en vertu de sa référence typographique et photographique, à la « figure » morte, à l'image qui ne fait plus rien voir<sup>68</sup>. Elle s'adosse donc à une certaine représentation de l'expression, pour

---

<sup>67</sup> Emmanuel Kant, *Logique* (1800), Paris, Vrin, 1982, trad. fr. Louis Guillermit, Introduction, section IX, p. 86–87.

<sup>68</sup> Il existe un sens élargi de la notion de cliché, qui fait à la fois référence à l'« image » et à la « pensée ». Le cliché serait ainsi l'expression d'une pensée qui fonctionne par « vignette ». La reproductibilité du cliché phototypique renvoie donc ici à une sorte de pensée à la fois sommaire et indécomposable, qui se laisse reprendre précisément en vertu de sa simplicité et de son unité : ainsi peut-on parler des « clichés » que l'on peut avoir au sujet d'une culture, d'une région, d'une population, d'une ethnie, etc. En ce sens,

autant que celle-ci est capable de revêtir un tour particulier, une puissance expressive originale, par *différenciation* et *singularisation* à l'égard d'une manière considérée comme commune ou immédiate de parler. Le lieu commun, considéré comme cliché, renverrait ainsi au tarissement de cette puissance expressive, à l'incapacité où elle se trouverait de répéter le « geste » créatif que l'on serait en droit d'attendre d'elle en certains contextes – et, tout particulièrement, dans le contexte de la création littéraire. En ce sens, cette quatrième réduction renvoie à un triple problème : celui de la faculté créatrice de l'expression ; celui du devenir *historique*, ou supposé tel, des formes privilégiées qu'elle emprunte, et dont la « force » expressive, une fois tarie, se retournerait contre celui qui l'utilise sans s'apercevoir de sa stérilité ; et, à un niveau plus général, celui d'une certaine articulation entre le dynamisme expressif de la pensée qui *rencontrerait* dans la parole des formes qui lui font particulièrement obstacle. Sous cette quatrième réduction, le lieu commun renverrait ainsi à cette résistance de la parole à l'expression, à cette raideur formelle qu'elle serait susceptible d'opposer à une pensée qui veut s'en servir, pour la plier à sa propre orientation.

Si l'on rejette ces quatre réductions – si l'on tient, par conséquent, qu'elles forment quatre rétrécissements abusifs de la notion de lieu commun, quatre unifications partielles et donc fallacieuses de ce qu'il nomme –, deux constats s'imposent.

Le premier touche à son caractère « objectif ». Ce n'est pas que le lieu commun ne soit *ni* l'idée, *ni* la « sentence », *ni* le « déjà dit », *ni* le cliché : il est tout cela à la fois, sans se réduire aux uns ni aux autres. En ce sens, le lieu commun semble victime d'un mouvement centrifuge, qui laisse dans l'ombre son point de gravité « réel ». L'une des conséquences les plus remarquables en est sa résistance particulière à la citation. Seules deux des trois réductions – réduction à la « sentence » et réduction à la « citation » – sont dotées d'un caractère « citable ». Encore n'est-ce pas parce qu'elles sont « lieux communs », mais parce que le caractère de lieu commun s'*attache* à des formes expressives déjà dotées d'une certaine autonomie, déjà pourvues d'une fixité qui leur essentielle : le proverbe se laisse reconnaître, de même que la citation peut être retrouvée et rattachée à son auteur, non, au reste, sans un certain nombre de difficultés<sup>69</sup>. En revanche, dès que l'on se tourne du côté de l'« idée » ou du « cliché », le caractère objectif se dérobe, à moins d'être forcé par des procédés caricaturaux qui supposent déjà une orientation déterminée<sup>70</sup>, et dont on peut supposer qu'il ne reflètent en rien la prétention à une certaine « finesse » de celui qui entend révéler ou démasquer un lieu commun.

En ce sens, il faut se résoudre à une remarque essentielle : le lieu commun se tient plus essentiellement dans l'*écoute* qui lui est réservée que dans les caractères objectifs de l'expression sur laquelle il porte – que celle-ci corresponde à une unité linguistique déterminée, ou à une « pensée » qui se tiendrait derrière elle *tout* en y apparaissant néanmoins. Le lieu commun est déjà une façon de prêter l'oreille à une parole, de

---

cette acception peut être rattachée à la première réduction, en tant qu'elle relève primordialement d'une certaine « manière de penser » conventionnelle.

<sup>69</sup> On peut se reporter ici à l'étude d'Antoine Compagnon, *La Seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.

<sup>70</sup> Ainsi lorsque l'« idée » se voit attaquée pour des motifs précis – sa fausseté, sa frivolité, voire son caractère malfaisant – ; ou lorsque le cliché semble naître d'une concaténation aberrante de métaphores incompatibles, telles que « le char de l'État a trébuché sur le volcan du mécontentement populaire ».

l'entendre d'une certaine manière ; et cette écoute ne se sépare pas d'un caractère déjà « affectif », au sens où elle engage le sentiment d'une « valeur » – quelque problématique qu'elle soit – de l'expression qu'elle vise.

Le second constat tient à la diversité des figures du « sujet » qu'implique le lieu commun. La représentation de l'impropre qu'il constitue varie en effet : de l'hétéronomie du sujet moral à la pseudonymie du « déjà dit », de la parole anonyme des « sentences » à l'échec expressif de celui qui parle en cliché, aucune ne se laisse réduire complètement aux figures traditionnelles de la subjectivité philosophique. Le *sujet du lieu commun* n'est ni le sujet pensant, ni le sujet de l'expression, mais une subjectivité quelque peu errante, qui emprunterait le modèle auctorial de l'un tout en laissant une place décisive à l'intériorité affective de l'autre. Dès lors, il faut là encore s'incliner devant une aporie : le lieu commun, comme parole *impropre*, se caractérise résolument par une difficulté essentielle à nommer le « propre » auquel il s'oppose. En ce sens, l'unité historique qu'il revêtirait en vertu d'une acception qui met au premier plan la notion de sujet est une unité problématique, voire une dissimulation des contradictions internes qu'il recèle.

On pourrait tirer de ces deux constats le sentiment d'une faiblesse, voire d'une incohérence profonde de la notion de lieu ; cette infirmité lui viendrait de sa difficulté à s'ériger en un concept univoque, qui répondrait à un type d'objets déterminés. Mais on peut tout aussi bien tirer parti de cette double plurivocité essentielle. Si le lieu commun « usuel » se définit par l'inconfort de son usage *réglé*, il n'en reste pas moins qu'il renvoie à un phénomène profond : celui du type d'écoute que l'on prête à une parole. De manière plus décisive encore : la figure du « sujet » que l'on prête à la parole topique répond très exactement, dans ses ambiguïtés mêmes, aux façons distinctes dont le lieu *s'écoute*. En ce sens, l'unité profonde de la notion de lieu commun, si elle ne réside pas dans l'objet qu'elle nomme ou le sujet qui la prononce, se tient néanmoins dans une manière d'*entendre* une certaine parole, dans une façon de se laisser affecter par elle, et dans une dimension qui met immédiatement en jeu la *nature* de la « propriété » qu'elle donne à écouter. La notion « usuelle » ou « moderne » de lieu commun – qu'on l'aborde d'un point de vue sémantique ou historique – possède donc ce trait essentiel : elle met au jour *la façon dont une parole peut être sentie, écoutée, entendue, comme* « *impropre* ». Et c'est précisément dans la mesure où cet impropre revêt des perceptibilités différentes, voire contradictoires, qu'il permet de mesurer l'instabilité, l'ambiguïté, et par conséquent la *problématicité* essentielle de l'appropriation.

Dès lors, ces deux premiers constats, qui permettent ensemble de situer dans l'*écoute* topique une certaine représentation de la parole « propre » et « impropre », conduisent à formuler une troisième remarque. C'est bien dans une certaine parole que le lieu commun se fait entendre : l'importance de l'écoute topique ne peut donc se séparer de son pôle « objectif », quand bien même celui-ci ne parvient pas à se stabiliser dans un format unique de l'objet. Or, si l'on prête attention à ces différents formats, une leçon essentielle apparaît : que ce soit sous la figure de l'« idée », de la « sentence », du « déjà dit », ou du « cliché », l'on peut reconnaître dans cette exfoliation même l'héritage de la notion *rhétorique* de lieu commun. Sous l'« idée », c'est bien en effet sa puissance génératrice, sa capacité à articuler d'une certaine manière une forme intel-

ligible de l'argument véral que l'on peut déceler. Sous la « sentence » et sous le « déjà dit », apparaît la réflexion sur la forme sensible qu'il peut revêtir et sur l'autorité que celle-ci reçoit d'une certaine forme *déjà* déposée dans les usages de la parole. S'y révèle en même temps la capacité du lieu commun à former l'arrière-plan partagé d'une certaine « culture », que celle-ci se tienne dans l'appartenance à une communauté déterminée, ou qu'elle relève d'un ensemble de savoirs déposés sous la forme d'expressions privilégiées, de formules particulièrement synthétiques, et dotées d'une certaine faculté d'activer la réflexion, de relancer la parole sur la voie qu'elles ont ouvertes. Sous le « cliché » enfin, c'est la figure de l'ancrage sensible de la forme probatoire dans une certaine manière *persuasive* de parler qui se laisse apercevoir. En ce sens, le « cliché » s'adosse à une théorie *rhétorique* des figures du discours, comme formes privilégiées de l'expression persuasive. Celle-ci, comme nous le verrons, renvoie fondamentalement à l'articulation du lieu comme argument et comme manière persuasive de dire, qui forme le cœur de l'enquête aristotélicienne sur la λέξις.

Les différents formats objectifs du lieu commun, lorsqu'on les considère *ensemble*, renvoient donc à cet héritage d'une réflexion sur la parole persuasive, telle qu'elle trouve dans la notion de *lieu* une physionomie particulière. Tout se passe donc comme si les différents horizons objectifs de l'écoute topique devaient être ramenés à une manière de se laisser affecter par la parole, qui engage le lien spécifique du lieu et de la persuasion. Entre la notion rhétorique de lieu et sa notion usuelle, il est donc incontestable que la perspective a changé : l'accent s'est déplacé de la *forme probatoire* à la *manière* dont celle-ci peut être *entendue, reçue, écoutée*, et par conséquent *jugée* selon l'*effet* qu'elle secrète. On peut faire par conséquent l'hypothèse que l'introduction historique des différentes notions de sujet a conduit à accentuer particulièrement le rôle de l'écoute, c'est-à-dire la façon dont une parole se laisse entendre comme propre – et cela, au détriment de l'unité « objective » sur laquelle elle porte. Mais il n'en reste pas moins que ce déplacement n'est peut-être que la radicalisation d'un caractère essentiel de la *persuasion* rhétorique : à savoir qu'elle est justement dirigée vers le moment où l'assentiment se délivre, vers l'instant décisif de l'écoute où son effet se produit. C'est de cette façon qu'on peut faire l'hypothèse que la question rhétorique du « propre » et du « commun », en tant qu'elle engage celle de la « possession » problématique des lieux, s'est tout entière déplacée du côté d'une certaine façon d'entendre cette « propriété ». L'introduction du concept de sujet, en tant qu'il donne une forme décisive et paradigmatique à la nature de la « possession » d'une parole, aura ainsi eu cet effet de rejeter du côté de l'écoute toutes les ambiguïtés de l'appropriation topique, et de leur imposer une connotation négative ; mais elle ne les aura nullement effacées. Mieux encore : elle donne à les entendre dans toute leur problématique.

### ***c) Du lieu commun considéré comme phénomène de la parole propre***

Il apparaît donc désormais que la « fracture », sémantique et historique, à l'intérieur de la notion de lieu commun, loin de constituer un obstacle à l'investigation philosophique sur son concept, dissimule en réalité une unité plus profonde.

La notion rhétorique de lieu commun se laisse définir comme une certaine forme *persuasive* de la parole – une manière pour elle de recueillir l’assentiment et la confiance (πίστις) de l’auditeur, en vertu des effets qu’elle produit sur lui. Or l’on a commencé de montrer que cette question ne *pouvait* être séparée de celle, en première analyse d’allure moderne, de la parole propre. Le déploiement de cette forme persuasive s’adosse en effet très profondément à la question de la « propriété » que l’orateur peut revendiquer sur elle, que ce soit en vertu d’une disposition anthropologique, d’un talent particulier ou d’une forme, typiquement *éloquente*, de la connaissance. À ce titre, le modèle subjectif de l’auctorialité, que ce soit sous la forme moderne, cartésienne et kantienne, du « sujet pensant », ou sous la forme « expressiviste » du sujet de l’expression, ne termine nullement la question de cette « appropriation » *rhétorique* de la parole. Il en constitue une étape, dont nous verrons qu’elle conduit à situer le lieu commun du côté d’une « écoute » particulière des effets de la parole, où se laisse entendre tout le problème de son appropriation.

La notion « usuelle » de lieu commun est donc le résultat de cette évolution historique. C’est pourquoi elle conserve une part essentielle de la réflexion sur le lieu rhétorique, même si celle-ci semble avoir été déplacée. Si ce n’est plus la forme persuasive de la πίστις qui en forme le cœur, c’est néanmoins la question des *effets* de la parole qui s’y donne à voir. Le lieu rhétorique lui transmet donc la figure d’une appropriation problématique de la parole, que sa notion « usuelle » permet de situer désormais du côté de ce qui se *laisse* entendre d’elle.

C’est donc bien une solidarité profonde entre la question des *effets* de la parole, et celle de son *appropriation* par celui qui la prononce, qui forme le centre de gravité de la notion de lieu. Il dépend en effet de la capacité de l’orateur à revendiquer une certaine autorité sur les effets de sa parole que les lieux qu’il emploie permettent de caractériser sa parole comme *sienne*. Et il dépend de l’écoute qui est réservée aux lieux que cette propriété, dans toutes ses ambiguïtés, puisse se laisser percevoir à travers les effets qu’elle suscite.

Entre ces deux dimensions du lieu, effet et écoute, c’est donc bien à son tour la figure, problématique, d’une certaine subjectivité qui apparaît : pour que la parole de l’orateur puisse être revendiquée comme *sienne*, il faut bien, dans une certaine mesure, que les effets de celle-ci ne lui *échappent* pas, qu’ils puissent lui *revenir* comme étant ses propres effets. Cela suppose par conséquent que sa parole puisse d’une certaine manière être entendue *de l’intérieur*, dans une écoute « locutrice » qui l’accompagne et qui la suit, et qui dépend des effets que la parole suscite. Assurément, cette auto-affectivité « parlante » demeure un point obscur, un élément essentiel du problème de la parole propre *comme* de la persuasion. Mais c’est précisément parce que le lieu commun déploie des figures complexes de cette « propriété » ambiguë qu’elle est de nature à nous éclairer sur les contours exacts de cette auto-affectivité.

Le lieu commun est donc indissociable à la fois de son effet rhétorique et de l’écoute qui lui est accordée. En ce sens, il se déploie, de manière extrêmement traditionnelle, dans une relation entre un pôle « objectif » – la parole où il se tient, la forme qu’il y revêt – et un pôle « subjectif » – l’écoute dont il est susceptible, aussi bien chez l’auditeur de la parole que, d’une certaine façon, chez celui qui le prononce. Il est à la

fois l'un et l'autre, et il ne peut se laisser épuiser complètement sous l'un ou l'autre format.

Le vocabulaire philosophique dispose d'un concept spécifique pour nommer cette double face, objective et subjective, d'une entité qui suppose la relation d'un sujet et d'un objet : ce concept est celui de *phénomène*. En ce sens, ce terme peut être repris pour nommer le type de « parole » que constitue le lieu, qui se déploie entre les effets qu'elle suscite et l'écoute qu'on lui accorde.

Il n'en reste pas moins qu'elle lui impose un tour extrêmement particulier, que le concept philosophique de phénomène, en tant qu'il peut s'appliquer à toute chose, ne possède pas. La relation sujet-objet dans le lieu commun dérive immédiatement du fait même de la parole, qui est, selon la formule célèbre de Montaigne « moitié à celui qui la dict et moitié à celui qui l'écoute »<sup>71</sup>. Et cette relation se montre même presque triviale dans le cas du lieu commun, dans la mesure où son écoute procède d'une *effectivité* – de cette effectivité même qui est celle de la *persuasion* discursive. Si néanmoins l'on veut appliquer ce concept de phénomène à une telle « effectivité », c'est dans la mesure où la compréhension de la persuasion en ces termes peut se revendiquer d'une autorité historique. Comme on l'a vu, c'est bien sous le vocable de φαίνομενον qu'Aristote désigne, au début du livre III de la *Rhétorique*, l'effet que procure une manière *sensible* de s'exprimer, une forme de persuasion immanente à cette λέξις qu'il aura thématifiée comme objet rhétorique à part entière.

Si l'on veut bien par conséquent considérer que le vocable de « phénomène » s'emprunte à cette tradition-là, à cette fausse trivialité qui veut que la vérité d'un discours sur le monde se tient d'abord dans la confiance qu'il est capable de recueillir en vertu de la manière dont il se présente – c'est sous le nom de *phénomène topique* que l'on prendra pour objet cette articulation essentielle entre l'effet du lieu commun et l'écoute du « propre » qu'il constitue. Ce phénomène, que l'on peut également définir comme phénomène de la parole « propre » en tant qu'il permet d'explorer la façon dont celle-ci se laisse écouter comme telle, forme l'horizon de l'unique question qui guidera l'ensemble de ce travail. Celle-ci peut ainsi être formulée : *qu'entend-on dans un lieu commun, que celui-ci naisse dans la parole d'autrui, ou qu'il apparaisse dans la mienne ?* Parce que le « qu'entend-on » conduit inévitablement à la question du « qui entend-on », c'est cette question qui permettra, au terme de cette étude, de cerner les contours d'une subjectivité « propre » au lieu commun.

#### 4. Méthodologie et plan de l'enquête

Notre enquête se divisera en deux étapes successives. La première, historique, s'efforcera de retracer l'évolution de la notion de lieu commun, afin de dégager les lignes de force qui structurent son unité profonde, et la figure sous laquelle nous le recevons aujourd'hui. La seconde, que l'on dira « conceptuelle », s'intéressera à

---

<sup>71</sup> Michel de Montaigne, *Essais*, III, XIII, « De l'expérience », dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962.

l'articulation profonde que le lieu donne à entendre entre une certaine représentation de l'effectivité de la parole, et la dimension d'« affectivité » qu'elle entraîne avec elle. C'est ainsi que le thème d'une appropriation proprement « topique » du dire pourra apparaître complètement.

La notion de lieu commun, ainsi que nous avons commencé à le suggérer, ne peut être envisagée sans son « épaisseur » historique. Celle-ci forme une condition essentielle de son intelligibilité : c'est la raison pour laquelle elle forme, davantage qu'un préalable, une dimension fondamentale de notre réflexion. En ce sens, c'est bien par son sens originaire, aristotélicien, qu'il faudra ouvrir cette enquête. Mais il ne convient pas pour autant d'opposer celui-ci à ses sens ultérieurs, comme s'il était nécessaire de rétablir une « essence » originaire, que son devenir historique aurait progressivement recouverte. Il s'agit au contraire, tout au long de cette partie historique de l'enquête, de mesurer ce qui, d'un point à l'autre de sa trajectoire, résiste à ses nouvelles interprétations, et persiste à en faire apparaître la problématique. Pour cela, trois fils directeurs guideront notre traversée de l'histoire du lieu commun, de la *Rhétorique* d'Aristote à la théorie du cliché chez Remy de Gourmont, en passant par la rhétorique cicéronienne et quintilianienne, la controverse entre Melanchthon et Érasme au XVI<sup>e</sup> siècle, la redéfinition négative du lieu à partir du tournant moderne, et sa nouvelle conceptualisation à l'intérieur de la philosophie expressiviste et de la littérature du XIX<sup>e</sup> siècle. Le premier consiste à suivre l'évolution, théorique et disciplinaire du *concept* de lieu, en tant qu'il est l'objet d'une élaboration intellectuelle particulière. Le deuxième permettra de suivre les variations et les modifications de l'*objet* qu'il constitue : dans l'exacte mesure où le concept de lieu change, le format objectif correspondant à cette définition est appelé lui aussi à se modifier, à s'élargir ou à se rétrécir, à devenir tantôt plus souple et tantôt plus rigide. Le troisième fil directeur, enfin, sera celui de ce que nous proposons d'appeler *l'entente* du lieu. Ce vocable renvoie à la faculté d'*entendre* certaines paroles en lieux communs, de *recevoir* ses effets dans l'écoute, ou dans l'énonciation même du discours par celui qui le tient. Comme nous le verrons, cette entente, tout en se montrant solidaire du devenir historique des concepts et des objets « lieux communs », concentre toute la problématique intrinsèque de cette notion. Elle recueille l'héritage de ses élaborations précédentes, et c'est elle qui fait en définitive apparaître, sous la diversité des figures qu'il prend, la continuité d'un même problème : celui d'une écoute du propre, d'une faculté de déceler dans les lieux l'appropriation ambiguë de la parole.

Dès lors, c'est bien à l'intérieur de cette *entente* topique que se révéleront les enjeux philosophiques profonds qu'il permet de thématiser. Une fois reconstituée l'évolution de la notion de lieu commun, c'est directement le *phénomène de la parole* qu'il fait entendre que nous nous efforcerons de décrire et d'analyser. C'est en ce sens, et en ce sens précis, que cette seconde partie de l'enquête pourra être définie comme une « phénoménologie » du lieu commun. Ce terme est évidemment imparfait, et porteur d'un contresens possible, en raison de sa surdétermination historique – que l'on songe à la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, ou au courant phénoménologique initié par Husserl, et qui a profondément structuré une partie de la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle. Si néanmoins nous le maintenons, c'est pour la profonde résonance qu'il entretient, par-delà ces configurations historiques, avec le thème *rhétorique* du φαίνομενον λόγον aristo-



télicien. La parole persuasive est une parole qui se présente d'une manière déterminée, qui s'offre à l'écoute en vertu d'une forme, doublement intelligible et sensible, dotée d'un effet propre sur cette pensée immanente à l'écoute – et au dire. En ce sens, il nous paraît qu'une réflexion philosophique sur le lieu commun ne peut s'affranchir de l'étude de cette « phénoménalité » toute verbale qui est la sienne. La philosophie de la parole que l'on peut tirer des réflexions rhétoriques sur son pouvoir place résolument au centre de ses analyses cette façon dont le discours se donne, intelligiblement et sensiblement, à l'écoute, non seulement de celui qui le reçoit, mais aussi de celui qui le prononce. Dès lors, et si l'on veut bien se souvenir que c'est en ce sens, et en ce sens exclusivement que nous parlons d'une « phénoménologie » du lieu commun, ce terme pourra peut-être sembler moins inadéquat pour cerner le motif profond de cette enquête : celui d'une articulation entre le problème de la persuasion et celui de la « subjectivité parlante ».

Une dernière remarque s'impose, quant aux instruments textuels utilisés pour guider notre analyse. Leur nature ne saurait surprendre pour la première partie de l'enquête. Pour l'objectif qui est le nôtre, celle-ci ne saurait évidemment se montrer exhaustive, et prétendre remplacer les différents ouvrages qui ont étudié chacune des étapes de cette histoire. Par conséquent, notre étude s'appuie sur les références les plus classiques, et traverse quelques-uns des grands textes fondateurs de la tradition rhétorique, puis de son questionnement. Nous avons toujours privilégié, lorsque cela était possible, une lecture directe de ces textes : il s'ensuit que ceux-ci sont presque toujours traduits directement par nous du grec, du latin ou de l'anglais. Les références aux traductions existantes sont néanmoins toujours mentionnées. Par ailleurs, la documentation bibliographique à laquelle nous empruntons certaines de nos analyses est évidemment partout indiquée, y compris sur les points où nous croyons pouvoir diverger d'elles.

Pour la seconde partie de ce travail, une importance considérable – quoique non exclusive – a été donnée aux exemples tirés d'œuvres littéraires. Cela peut surprendre, dans la mesure où le phénomène topique, selon la thèse qui est la nôtre, est inséparable de la parole « vive ». Il n'en reste pas moins que l'écoute du lieu demande un effort, une enquête, une saisie progressive, contre toute tentative de le caricaturer dans ses formes les plus négatives, ou de l'enfermer sous l'une des quatre figures de « réduction » que nous avons mentionnées plus haut. À ce titre, certaines œuvres littéraires nous ont semblé de nature à *proposer* ou à *déployer* une écoute de ce genre, à en donner une représentation particulièrement fine et, selon nous, susceptible d'apporter des éléments incontournables pour notre enquête. C'est ce critère qui a été observé dans leur sélection, à l'exclusion de tout autre. En ce sens, notre enquête ne prend pas directement pour objet la relation de la parole *en général* à la littérature, ou les rapports qui lient celle-ci à la rhétorique *en général*. Les éléments de notre réflexion qui pourraient contribuer à une recherche sur ces rapports sont donc nécessairement « indirects ». Nous reviendrons en conclusion sur ceux que nous croyons pouvoir déceler.

Discipline de la parole superbe et souveraine, la rhétorique s'est accompagnée, tout au long de son histoire, d'une inquiétude plus secrète sur ses propres pouvoirs, qui s'est cristallisée dans la notion de lieu commun. C'est à cette tradition que nous avons tenté de nous attacher, afin d'en dégager l'intelligibilité et l'importance pour deux problèmes philosophiques fondamentaux : la rationalité du discours et le sujet de la parole.

PREMIÈRE PARTIE

## Concepts, ententes, objets



## Remarques préliminaires

Qu'entend-on *dans* un lieu commun, que celui-ci surgisse dans la parole d'autrui, ou qu'il vienne dans ma propre parole ?

À la différence du proverbe, de la citation ou de la figure de style, le lieu commun n'est pas un pur « donné », immédiatement identifiable par sa prosodie, par un ensemble de procédés typographiques ou par une allure immédiatement reconnaissable de l'expression qui le signaleraient sans ambiguïtés. Pour autant, il n'est pas qu'une perception sans objet, une illusion de l'écoute, l'effet d'une décision subjective, ou un excès de l'interprétation. Il est, selon une expression de Jean Paulhan que nous serons amenés à réétudier, « un langage, *et* le regard que nous portons sur lui »<sup>72</sup>.

C'est pourquoi nous avons formé l'hypothèse que le lieu commun ne semble pouvoir se dévoiler qu'à la conjonction de deux réalités distinctes, celle de l'*expression* et celle de l'*expérience*. Premièrement, il ne dépend pas que du regard ou de l'écoute qui le saisit : en cela, il constitue une certaine propriété « objective » de l'expression, quelque chose dont il ne dépend pas que de nous qu'elle soit un lieu commun. Deuxièmement pourtant, et en dépit de toutes ses propriétés « objectives », le lieu commun se montre indissociable d'une certaine expérience. Il n'en est pas seulement l'origine, il en est également le « thème » : c'est en ce sens que l'on peut dire d'une certaine façon d'entendre une parole – qu'elle soit proférée par un autre, ou qu'elle sorte de *ma* bouche – qu'elle est expérience, heureuse ou malheureuse, d'un lieu commun. Indissociable de l'expression, et pourtant non réductible à elle ; objectif, et cependant non séparable d'une expérience dont il ne dépend pas : tels sont les deux traits essentiels du lieu commun, et telle est la difficulté essentielle que nous aurons à affronter. Cette difficulté est au cœur de ce que nous avons proposé d'appeler le « phénomène topique », dont il s'agit de définir la nature et d'élucider la signification philosophique.

\*

Pour s'efforcer de le saisir dans cette essentielle dualité, trois voies paraissent s'offrir à nous.

Considéré du point de vue de l'énoncé, le lieu constitue une certaine unité discursive, dotée de propriétés qui permettent de la délimiter et de l'isoler. En ce sens, le lieu

---

<sup>72</sup> J. Paulhan, « Éléments », *Œuvres complètes*, éd. Bernard Baillaux, t. II : *L'Art de la contradiction*, Paris, Gallimard, 2009, p. 272.

commun semble pouvoir être saisi, reconnu et compris par la médiation d'un certain *concept*. Ce terme doit être ici entendu dans son acception la plus traditionnelle : à partir d'un ensemble ordonné de propriétés non contradictoires entre elles (qui forment ce qu'on appelle sa compréhension, ou son « intension »), le concept de « lieu commun » permet de définir une classe d'expressions auxquelles ses propriétés s'appliquent, ce qu'on appelle à proprement parler « les lieux communs » (qui formeraient son extension). Ce concept permet de donner des critères selon lesquels une expression pourra être décrite comme un « lieu commun », et il sert ainsi de règle pour son identification. C'est en ce premier sens que le lieu commun n'est pas un pur « donné ». Il ne suffit pas de lire une phrase de Homais pour affirmer que ce qu'il dit n'est qu'une suite de lieux communs. Il faut encore que l'attention lectrice, ainsi éveillée, se complète du recours à un certain concept de « lieu », destiné à indiquer ce qui, dans ces expressions, *fait* qu'elles sont des lieux communs. De la même façon – et c'est une exigence essentielle – il ne suffit pas qu'une phrase (par exemple) soit explicitement dénoncée par quelqu'un comme un lieu commun pour qu'elle en soit *conceptuellement* un. La reconnaissance conceptuelle du lieu commun posséderait par conséquent cette incontestable faculté de permettre justement de le repérer, y compris là où il n'est pas nommé comme tel.

Pourtant, dans la mesure où le lieu est susceptible d'une expérience directe, il est nécessaire de lui reconnaître la possibilité d'une autre sorte de saisie, fondée cette fois sur le modèle de l'intuition. En ce sens, reconnaître un lieu commun relève d'une faculté subtile de l'écoute à s'emparer immédiatement d'un sens, ou plus exactement d'un certain aspect du sens de l'énoncé. Sur cette voie, le problème du lieu commun conduit à envisager une certaine dimension *sensible* de l'expression. Pour autant qu'elle « sonne » en lieu commun, que ce soit dans la parole vive ou dans le ton particulier d'un texte, l'expression topique se montre par conséquent solidaire d'un certain caractère « perceptif » de l'écoute. Reste que celle-ci, pas plus que dans le cas du concept de lieu, ne se ramène à un donné. Elle suppose une attention, une acuité, un complexe de perspicacité et de familiarité qui ne sauraient coïncider absolument avec le modèle de l'intuition sensible proprement dite, au moins dans son caractère de pure « réceptivité ».

Afin de désigner par un même mot cette faculté perceptive et intellectuelle de l'écoute et de la lecture, nous proposons pour ce second type de reconnaissance le terme d'*entente*. À côté de la reconnaissance médiate du lieu en vertu de son concept, il est une certaine façon de l'entendre ou non *en* lieu. Cela signifie que l'entente touche ici moins à une propriété qu'à une certaine *valeur* de l'expression – ceci, cette phrase, ce passage « vaut » comme lieu commun. Pour l'instant, ce terme est à prendre dans son sens le plus large : la question de sa valeur « axiologique » ou de sa valeur « esthétique » doit être remise à plus tard. « Valeur » ne désigne ici qu'une certaine « qualité » que l'entente est seule susceptible de *mesurer*, c'est-à-dire un certain « relief » de l'expression, une « distinction » ou un trait « remarquable ». C'est dire que cette « valeur », indissociable de l'action de la distinguer et de la remarquer, relève moins de l'ordre du critère que de l'attention. Elle n'existe donc que pour qui sait l'entendre, c'est-à-dire se montrer *particulièrement* attentif à elle. La perception du lieu commun dans l'expérience, c'est-à-dire la perception selon l'entente, est donc une perception déjà qualifiée, une perception qui pose immédiatement et intrinsèquement la question de

sa propre rectitude et de sa propre justesse. En cela, l'acuité de l'entente laisse place à la possibilité d'un échec. Je peux me tromper en *croyant* reconnaître un lieu commun, ou en pensant (à tort) pouvoir me reposer sur lui : comme nous le verrons, la parole topique est une parole fondamentalement accidentée. Si elle suppose à la fois une perspicacité et un exercice prolongé, elle n'en est donc pour autant une connaissance définitivement acquise ; son efficacité est remise en jeu à chaque fois. Ainsi entendue, l'entente serait aux lieux communs ce que, chez Pascal, l'« esprit de finesse » est aux principes : « on les voit à peine, on les sent plutôt qu'on ne les voit, on a des peines infinies à les faire sentir à ceux qui ne les sentent pas d'eux-mêmes »<sup>73</sup>. L'entente est si peu dissociable du sujet qui en fait l'expérience, qu'elle résiste naturellement à l'explication, c'est-à-dire au développement de l'intuition en jugement, ou, pour le dire autrement, de l'immédiateté en médiation.

Dès lors, on peut mesurer que chacune de ces deux voies épousent un présupposé commun. Ni pour le concept, ni même pour l'entente, le lieu ne se présente comme immédiatement évident par lui-même : il requiert un effort et pour ainsi dire une difficulté à surmonter. Tout se passe donc comme s'il exigeait originairement, dans le moment même de son occurrence, un passage de l'insensible au sensible, du caché au clair. Le moment de sa reconnaissance est donc pris dans une tension entre le risque, essentiel, que le lieu se dérobe dans l'*incognito* et l'inaperçu, et l'exigence de le détecter (par le concept) ou de le déceler (dans l'entente). Concept et entente sont par conséquent deux façons de rendre patent ce qui se montre d'abord à l'état de latence. Tous deux rencontrent initialement le même risque, celui de manquer l'objet à reconnaître. Plus fondamentalement encore, ils se heurtent à sa façon d'avancer pour ainsi dire « masqué », en l'incertitude même où ils supposent que le lieu se tient, dans l'épaisseur et le mouvement de la parole vive.

C'est dans cette équivoque que se tient la troisième voie, qui consiste à traiter le lieu commun comme un *objet* d'un genre particulier, c'est-à-dire un *objet discursif*, ou mieux encore un *objet de parole*. Dans la mesure où celui-ci n'est pas de l'ordre du donné, il est en effet impossible de l'exhiber en tant que tel. Cette difficulté, nous l'avons déjà entrevu, renvoie au caractère quasiment « incitable » du lieu : là où la citation se montre comme citation, le lieu paraît quant à lui résister à la pure présentation. Tout se passe comme si quelque chose d'essentiel lui faisait défaut, comme si son trait le plus propre consistait à ne posséder aucune exemplarité qui ne suppose un commentaire ou une explicitation. En ceci, le lieu commun comme objet citable est, pour reprendre une terminologie hégélienne, fort peu « objectable » : il ne l'est qu'à partir d'une certaine façon de le comprendre et de l'entendre. C'est pourquoi le lieu comme « objet » paraît exiger les deux pôles opposés du concept et de l'entente.

Mais il rend en même temps impossible de dissocier jusqu'au bout la part respective de l'un et de l'autre. Le concept suppose en effet une perceptibilité des traits qu'il synthétise ; sans elle, il ne serait en effet qu'une idéalité, ou une abstraction théorique.

---

<sup>73</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, XXXI (Édition de Port-Royal), I (Brunschvicg), 512 (Lafuma), 670 (Sellier), 466 (Le Guern). Nous suivons l'édition des *Œuvres complètes*, éd. Michel Le Guern, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2000, p. 743. Nous reviendrons bientôt sur la question du rapport exact à tracer entre « lieu commun » et « esprit de finesse » pascalien.

Réciproquement, l'entente suppose une règle, c'est-à-dire la possibilité de se mesurer et de se régler sur son objet. Sans elle, rien ne pourrait la prémunir contre ses propres excès et contre ses propres faiblesses : d'un côté, l'on trouverait le risque d'une entente abusive, qui entend en lieu (et qui, à l'occasion, dénonce ou condamne comme tel) ce qui n'en est pas un ; – de l'autre, celui d'une entente étroite, distraite ou paresseuse, à qui le lieu échappe, entièrement ou en partie. En ce sens, l'objet s'inscrit au milieu de ces polarités opposées. Il en est le point de rencontre, le point d'arrivée et en même temps le point d'achoppement : il ne permet ni de les renvoyer dos à dos, ni de les synthétiser complètement. Il est en effet objet en deux sens différents : comme élément d'une classe définie par certaines propriétés qu'il posséderait, et comme relief, distinction, saillance de l'expression pour l'attention qui sait l'entendre. L'objet est donc un faisceau de traits distinctifs, dont les uns obéissent à la détermination conceptuelle, tandis que les autres suscitent et réclament une entente attentionnelle. Il se trouve à l'intersection ou à la coïncidence de deux prises, ce qui ne signifie pas qu'elles soient nécessairement de part égale. Parce qu'il les suppose toutes deux, et parce qu'il suppose par conséquent entre elles une concurrence et peut-être une rivalité, l'objet nous approche au plus près du phénomène topique. Sans se confondre avec lui – on ne peut, hélas, traiter un lieu commun particulier comme s'il était *le* lieu commun « par excellence » – il n'en possède pas moins la faculté de le dévoiler dans la tension, et jusqu'à un certain point l'opposition, entre concept et entente, fait de l'expression et valeur de l'expérience.

*Concept, entente, objet* : c'est en s'installant résolument dans la relation entre ces trois pôles que l'on peut espérer cerner au plus près les contours et les lignes de force du phénomène topique. La méthode à suivre ne peut donc se contenter de le traiter exclusivement (fût-ce à titre provisoire), à partir de l'un ou de l'autre. Il lui faut envisager les trois en même temps, complémentaires, ou plus exactement, dans la tension et dans les limites mêmes qu'ils s'imposent mutuellement. C'est donc l'articulation de ces trois dimensions qui doit retenir toute notre attention.

Cette irréductible tension entre les trois sens de « lieu » formera donc l'objet de cette première partie, dont le but est de parvenir à dégager une première description des traits les plus fondamentaux du phénomène topique. Une telle perspective est en effet la seule, à nos yeux, qui permette de satisfaire une double exigence.

Celle-ci consiste en premier lieu à se montrer le plus attentif possible au fait empirique, incontournable, de la pluralité et de la diversité *historique* des concepts de lieu, des manières de l'entendre, et des types d'objets que l'on caractérise comme tels. Envisager le lieu sous sa triple dimension de concept, d'entente et d'objet permet donc de prendre en compte tous les aspects de cette pluralité. Il ne suffit pas seulement d'opposer ici la notion rhétorique de lieu (τόπος ou *locus*) aux usages non techniques qu'elles rencontre par ailleurs, que ce soit dans le domaine de la littérature et de la critique, ou bien encore dans le langage courant. Aussi bien, cela reviendrait à postuler entre ces trois domaines une étanchéité fort caricaturale, qui méconnaît le fait d'une diffusion massive du savoir rhétorique bien au delà de ses limites, tant disciplinaires que strictement historiques, dont nous constatons encore les traces. Il faut encore, et de ma-

nière beaucoup plus décisive, reconnaître que cette diversité règne à l'intérieur même de la doctrine de l'invention oratoire (*inventio*, ou recherche des arguments), non seulement au cours des phases successives de son histoire, mais souvent aussi à une même époque, et quelquefois chez un même auteur. C'est pourquoi, au risque de l'anachronisme, voire tout simplement de l'erreur, il importe extrêmement de se montrer sensible à ces différences parfois subtiles. Et c'est peut-être d'elles qu'il faut partir pour rendre compte des acceptions non techniques, extra-rhétoriques, du lieu.

Mais cette perspective permet tout autant de ne pas renoncer à la perspective philosophique qui nous guide. Sous la diversité des notions de lieu, sous les tensions et les conflits qui animent les façons mêmes de le comprendre et de l'entendre, c'est bien comme indissociable d'un certain phénomène de la parole que nous cherchons à le rendre intelligible. C'est pourquoi le constat de cette diversité doit se compléter d'un effort destiné non pas à la réduire, mais à tout le moins à l'expliquer, justement à partir des traits propres qu'on peut reconnaître à un tel phénomène. L'hypothèse ici développée est la suivante : en analysant la notion de lieu comme essentiellement soumise à une tension entre des définitions plurielles, des ententes diverses, et des objets variés, on se donne peut-être le moyen de remonter au principe même de cette pluralité, à sa raison profonde. En ce sens, le matériau historique de l'enquête reste subordonné à l'exigence d'une forme d'eidétique : il faut prendre ces variations comme autant de moyens de déceler l'unité intime, ou à tout le moins les difficultés communes dont procèdent, comme autant de tentatives de réponse, les espèces historiques du lieu. La rigueur historique, indispensable, doit donc accompagner l'investigation philosophique, sans pourtant se substituer entièrement à elle.

Il ne s'agit pas par conséquent de parcourir à nouveau l'histoire de la doctrine de l'invention, dans ses sinuosités et ses revirements, non plus que celle de ses avatars hors des frontières de « l'empire rhétorique » (selon la formule désormais célèbre de M. Fumaroli) – dont au reste le *limes* est fort peu rigide. Nombre de travaux historiques de grande valeur se sont employés à défricher ce terrain. L'objectif ici poursuivi consiste plutôt à dresser un tableau des différentes figures prises par la notion de lieu, à partir des types de tensions, de problèmes, de difficultés philosophiques qu'elles illustrent tour à tour. C'est donc chaque fois le type de relation entre les parts réciproques du concept, de l'entente et de l'objet qui sert de motif à cette première investigation.

L'ordre chronologique ne doit pas s'en trouver sacrifié, dans la mesure où ces tensions sont à l'origine de reformulations et de réélaborations, de plus en plus complexes. Mais c'est justement à partir de ces difficultés et des moments de crise qu'elles initient qu'il reçoit son découpage. En cela, et sans qu'il soit aucunement nécessaire d'évoquer le motif d'une téléologie secrète, la perspective chronologique permet de rendre compte d'un fait essentiel. La notion de lieu commun dont *nous* disposons, aujourd'hui, dans l'horizon intellectuel qui est le nôtre, celle par conséquent à partir de laquelle nous sommes obligés de réfléchir, porte la trace de son passé rhétorique, tout en possédant une forme originale. Il faut donc rendre compte à la fois des difficultés qu'elle reçoit de son héritage, et de l'orientation particulière qu'elle impose à qui veut la prendre pour objet d'une enquête.



Ainsi précisée dans son ambition exacte, la première partie de cette enquête se découpera en quatre moments distincts.

Il s'agira en premier lieu de remonter à l'origine aristotélicienne du concept du lieu, en sa double adresse, à la fois dialectique et rhétorique. Il faudra réfléchir au sens exact de cette distinction, et montrer que dans son état natif, le lieu, à la fois *instrument* de recherche et de classement des preuves et *élément* (στοιχεῖον) du discours, contient déjà en germe nombre des difficultés et des tensions illustrées dans son histoire. C'est la position aristotélicienne de cette ambiguïté qui retiendra toute notre attention : nous y verrons, en raison du double sens du concept rhétorique de « persuasif » (πιθανόν) qui lui préside, une première exploration du phénomène topique, sous l'angle de son rapport à la vérité d'une part, et au risque de la « superficialité » d'autre part.

Cette ambiguïté initiale nous permettra, dans un deuxième temps, de proposer une analyse de la dualité du lieu dans la doctrine latine de l'*inventio*. Cette double orientation se lit en particulier dans l'interprétation rhétorique de la métaphore spatiale du « lieu ». D'un côté, celui-ci nomme un point de provenance, une origine et une ressource productrice : de là découle la traduction du lieu en « siège » (*sedes*), « étiquette » (*nota*) ou « source » (*fons*) des arguments. De l'autre, il renvoie au contraire à un point effectif du discours, à un élément délimité de celui-ci, voire à un passage stratégique où il se ramasse et se condense. C'est sur cette voie que le lieu se laisse décrire comme une « petite forme » (*formula*), et qu'il entretient un rapport étroit avec les genres de la forme brève : maximes, sentences, adages, « extraits » (*excerpta*). Sous cette tension essentielle se révèle en réalité une réflexion sur la forme rhétorique du jugement (*judicium*), tenu dans un impossible équilibre entre reconnaissance médiate de la valeur propre aux lieux et intuition immédiate de celle-ci. En passant progressivement au premier plan, entre la rhétorique romaine et la rhétorique renaissante, cette réflexion finit par former le point de gravité de l'*inventio*, jusqu'à se constituer en une véritable théorie philosophique de la faculté du jugement.

C'est en cela qu'elle concentrera la double attaque contre la méthode des lieux, sceptique et anthropologique chez Montaigne, méthodologique et épistémologique dans la *Logique de Port-Royal* et *L'Art de persuader* de Pascal. On verra ainsi dans un troisième moment comment celle-ci procède avant tout d'une radicalisation de la tension interne au lieu, qui finit par l'évincer de la prétention théorique qui lui avait été assignée depuis Aristote.

Dès lors, le quatrième et dernier moment de notre enquête devra rencontrer la difficile question du statut à conférer au lieu une fois accomplie, dans toute sa radicalité, la critique philosophique exercée contre lui. La thèse que nous développerons est la suivante : si cette critique conduit à évincer le lieu du rôle théorique que lui assignait la rhétorique, elle ne revient pourtant pas à l'annuler et le dissoudre. Tout au contraire, elle en propose une nouvelle définition, non moins riche en ambiguïté que la première. C'est cette définition qui sera radicalisée et réinterprétée au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, et qui servira de matériau à une nouvelle notion, « littéraire », de lieu, à la fois *menace* sur l'authenticité du sujet, *traduction* littéraire d'une certaine expérience de la parole, et *ca-*

*tégorie* esthétique d'une perte de l'expressivité créatrice. Nous montrerons ainsi que c'est dans ces nouvelles coordonnées que la notion de lieu se présente à nous, et qu'elle est susceptible d'être réévaluée comme une certaine représentation du phénomène topique.



## CHAPITRE PREMIER

### *Les origines aristotéliennes de la notion de lieu commun*

L'usage pré-aristotélien d'un concept « argumentatif » de τόπος semble mal attesté. La plupart des commentateurs en relèvent des occurrences chez Isocrate<sup>74</sup>, mais dont le sens semble se borner à celui de simple « passage », « thème » ou « sujet » du discours. C'est la raison pour laquelle Aristote est généralement considéré comme le premier à avoir donné ce vocable la fermeté d'un concept, dans les deux œuvres qui l'utilisent explicitement, les *Topiques* et la *Rhétorique*. Cela n'interdit pas complètement l'hypothèse que le sens de « sujet » ou de « passage » se soit maintenu par ailleurs, ni qu'il exerce, comme on le verra, une réelle attraction sur l'analyse aristotélienne elle-même. En ce sens, on ne saurait exclure qu'Aristote, critique autant qu'attentif à l'égard des traités rhétoriques composés avant lui, reprenne et entérine une première évolution du terme – bien qu'évolution incomplète à ses yeux – dans un sens « technique ». Dès lors, l'inauguration même d'une doctrine spécifique des lieux semble porter la trace d'une tradition antérieure, non pas sans doute immémoriale, mais à tout le moins contemporaine des débuts de la discipline rhétorique elle-même<sup>75</sup>. Comme en atteste le nombre d'exemples et de noms propres présents dans la *Rhétorique*, il n'est pas impossible que la réflexion aristotélienne hérite simultanément d'un certain *corpus* : le vocable de « τόπος » renverrait ici aussi bien aux « passages » qu'aux extraits remarquables et déjà enregistrés pour leur valeur tenue pour exemplaire. La doctrine des lieux pourrait ainsi attester chez Aristote de la préexistence d'un matériau topique dont elle constituerait un essai de mise en forme rigoureuse.

L'objet de ce premier chapitre sera par conséquent d'examiner la notion de « lieu commun » chez Aristote dans l'articulation explicite qu'elle propose entre une certaine définition de son concept, une analyse de la façon dont on l'entend *déjà*, et une réflexion sur la nature de ses objets. Sur ce point, la doctrine aristotélienne présente une valeur paradigmatique, non pas seulement en raison de son importance historique, mais dans la reconnaissance particulièrement aiguë que le Stagirite accorde à chacune de ces trois dimensions du lieu.

---

<sup>74</sup> En particulier dans l'*Éloge d'Hélène* (4 et 38), le *Philippe* (109) et le *Panathénaïque* (88 et 111).

<sup>75</sup> F. Goyet, *Le sublime du lieu commun. L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Paris/Genève, Honoré Champion/Slatkine, coll. « Bibliothèque littéraire de la Renaissance », 1996, p. 10.

## 1. Le lieu dialectique

Une difficulté de la notion aristotélicienne de lieu (τόπος) tient à sa double adresse, dans les *Topiques* et dans la *Rhétorique*. Celle-ci pose immédiatement la question de savoir s'il existe chez Aristote une conception unifiée du lieu, question renforcée par l'absence d'une définition du lieu dans les *Topiques*, là où la *Rhétorique*, comme on le verra, en propose au moins trois. Le problème de cette double exposition a eu par ailleurs une importance historique non négligeable. Trois siècles après Aristote, Cicéron reprend explicitement le titre des *Topiques* pour présenter sa propre version rhétorique des « lieux », qu'il présente néanmoins comme une explication de la doctrine aristotélicienne rédigée de mémoire pendant une traversée entre Rhégium et Vélie<sup>76</sup>. De même, le *De Topicis Differentiis* de Boèce, commentaire des *Topiques* d'Aristote<sup>77</sup>, forme à partir du VI<sup>e</sup> siècle de notre ère la source fondamentale de l'interprétation médiévale des lieux, et jusqu'à celle du camp des « aristotéliciens » au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>78</sup>. De cette double adresse dépend donc la double orientation imposée au concept de lieu, tantôt dans une direction ouvertement rhétorique (chez Cicéron), tantôt dans une direction dialectique et logique (chez Boèce). On ne saurait entrer ici dans le détail de ses débats ; il n'en reste pas moins que la question du rapport entre les τόποι dialectiques et les τόποι rhétoriques s'impose d'emblée. Elle engage en effet le sens même de la notion de « lieu », dans son rapport avec la vérité d'une part, et avec l'expérience même de la parole d'autre part. Afin d'éclaircir cette hypothèse, il convient de se tourner de prime abord vers la notion dialectique de lieu dans les *Topiques* d'Aristote.

Aristote assigne à son traité l'objectif de trouver une « méthode » qui permette de raisonner (συλλογίζεσθαι) dans le cadre de l'échange dialogué des questions et des réponses. Sur ce point, le caractère scolaire de l'entreprise laisse peu de place au doute : il s'agit de régler la pratique des questions et des réponses telle qu'elle s'effectuait dans les milieux de l'Académie<sup>79</sup>. La dialectique des *Topiques* en reçoit par conséquent une triple fonction : celle d'un entraînement aux raisonnements, d'une technique de dialogue avec le non-philosophe, et d'un préalable à l'activité judicatrice de la philosophie qui se

---

<sup>76</sup> Cicéron, *Topiques*, dans *Divisions de l'Art oratoire* suivi de *Topiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1924, trad. fr. Henri Bornecque.

<sup>77</sup> Boèce, *De Topicis Differentiis*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1978, trad. angl. Eleonore Stump.

<sup>78</sup> Sur l'interprétation médiévale des lieux, v. Niels J. Green-Pedersen, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages (The Commentaries on Aristotle's and Boethius' "Topics")*, Munich/Vienne, Philosophia Verlag, 1984 ; sur la référence boécienne des « aristotéliciens » dans la *Nova Explanatio Topicorum Aristotelis* (Venise, 1559), v. Eugène Thionville, *De la théorie des lieux communs dans les Topiques d'Aristote et des principales modifications qu'elle a subies jusqu'à nos jours*, Paris, 1855, repr. Os-nabrück, Otto Zeller, 1965, et F. Goyet, *op. cit.*, p. 686 sq.

<sup>79</sup> En cela, le concept philosophique de « dialectique » subit chez Aristote une déflation spectaculaire par rapport à la « grande » dialectique platonicienne. Pour reprendre l'expression de J. Brunschwig, là où Platon confiait à celle-ci « les intérêts les plus vitaux de la connaissance et de l'esprit », elle passe dans les *Topiques* « du rang de phalange d'élite à celui de corps auxiliaire » pour renouer avec le noyau « pratique » de son exercice empirique.

prononce sur le vrai et le faux par l'examen des arguments et des réponses. Ces trois fonctions (« gymnastique », « homilétique » et « diaporétique ») constituent ensemble l'orientation *propédeutique* de la technique. Mais celle-ci reste téléologiquement orientée vers une quatrième fonction de la dialectique, qui diffère et excède les trois précédentes. Cette articulation se lit dans l'emploi du concept de συλλογισμός qui reçoit au chapitre 3 du livre I sa première définition canonique. La méthode du raisonnement finit en effet par dégager un noyau rationnel de la preuve, dans la capacité à faire dériver certaines propositions de propositions « premières ». C'est cette acquisition progressive de la structure syllogistique de la preuve qui finit par imprimer au dialecticien une compétence spécifique à l'égard des « principes » (ἀρχαί), c'est-à-dire de cette capacité fonctionnelle de certaines propositions à jouer le rôle de prémisses premières pour la déduction (ἀπόδειξις). Compétence à l'égard de la *fonction* principielle, la dialectique ne l'est pas pourtant à l'égard de ses *contenus*, qui relèvent quant à eux de la connaissance à proprement parler (ἐπιστήμη). C'est là ce qui donne à cette dialectique des principes le caractère d'une assise transversale à toutes les connaissances, sans toutefois se rattacher plus particulièrement à l'une ou à l'autre. Selon l'endroit où l'on se situe dans cette téléologie de la méthode dialectique, on parlera plutôt de dialectique au sens *restreint* de l'empirie (comme compétence des exercices de l'école) ou de dialectique au sens *large* d'une méthode de possession de la fonction-principe des propositions et de leur dérivation sous l'espèce de la déduction syllogistique. Il est clair que c'est selon cette différence que l'on peut rattacher le traité des *Topiques* à la première, tout en signalant l'importance décisive des concepts techniques qui y sont abordés pour l'élaboration définitive de la seconde dans le reste de l'*Organon*, et plus spécifiquement dans les *Premiers* et les *Seconds Analytiques*.

Ces coordonnées permettent ainsi de fixer le sens et le rôle du « lieu » dialectique. En l'absence de définition explicite, la tâche est rendue malaisée par le fait que le τόπος semble occuper une place intermédiaire entre le choix des prémisses d'une part, et la construction d'une déduction *bona fide* de l'autre. Ce rôle de « *go-between* » suppose que de l'un et l'autre côté des règles spécifiques soient déjà établies.

Toutes les prémisses dialectiques ne sont pas en effet indifférentes : outre qu'elles doivent fournir matière à des développements contradictoires<sup>80</sup>, il est indispensable qu'elles soient « admise[s] (ἔνδοξος) par tous, ou par la plupart, ou par les plus savants, et parmi eux par tous, ou par la plupart, ou par les plus connus »<sup>81</sup>. Dans le contexte de

---

<sup>80</sup> *Topiques* I, 10, 104 a 4–8 : « Ce serait une erreur, en effet, de considérer toute prémisses et tout problème comme dialectiques ; de fait, personne de sensé ne proposerait comme prémisses une opinion universellement rejetée, ni ne poserait comme problème une question parfaitement claire (φανερὸν) pour tout le monde ; dans ce dernier cas, il n'y a aucune raison d'hésitation, et dans le premier aucune chance d'adoption. » De même I, 11, 105 a 3–9. Il faut distinguer entre « prémisses » et « problème » dialectique. Le problème est l'opinion que les débattants doivent discuter, selon le rôle du questionneur (qui la conteste) et du répondant (qui la défend). Les prémisses servent aux deux adversaires à construire des syllogismes susceptibles de prouver la validité ou l'invalidité des arguments destinés à confirmer ou infirmer ultimement l'opinion en question. Dès lors, le mode de sélection diffère légèrement : là où le problème peut occasionnellement être une « thèse », c'est-à-dire une opinion paradoxale soutenue par une personne de qualité à l'encontre de l'accord le plus général, les prémisses doivent nécessairement être choisies selon le processus de l'endoxalité.

<sup>81</sup> *Ibid.* I, 10, 104 a 9–10. Le « consensus » est donc un consensus à la fois aristocratique (on peut emprunter sans dommage des opinions admises par les plus savants et pourtant contraires à l'opinion com-

l'entraînement dialectique, cette qualité « endoxale » des propositions suffit entièrement pour qu'elles puissent servir de bases aux raisonnements, et occuper de la sorte, fût-ce à titre expérimental, la *fonction* des principes (ἀρχαί) évidents par eux-mêmes (καθ'αὐτό). De cette façon, l'endoxalité des propositions fixe la modalité dialectique d'une disponibilité du vrai, qui peut être considérée comme possédant l'évidence par soi des principes.

Du côté de la déduction, Aristote dégage très tôt<sup>82</sup> un mode d'enchaînement propositionnel qui tire sa validité de la connexion entre les prédicats des prémisses syllogistiques. Ces connexions valides reposent ainsi sur les prédications « qualifiées » du genre, du propre, de la définition et de l'accident. Par conséquent, il est clair que la déduction syllogistique se montre en définitive fondée d'une part sur le caractère admissible des propositions, et d'autre part sur la possibilité d'analyser les propositions en termes et d'étendre les vérités des unes aux autres par le biais des enchaînements prédicatifs. On mesure dès lors que le τόπος dialectique ne peut jouer qu'un rôle restreint. Sa fonction se résume en réalité à *rechercher* les propositions qui pourront être mises en relation les unes avec les autres, mais sous la double condition qu'elles soient endoxales d'une part, et attachables les unes aux autres selon les règles prédicatives de l'analytique des termes.

Dans le cas où il s'agit de montrer que tel prédicat accidentel peut être attribué à tel sujet, le procédé se résume à la recherche d'une proposition admise susceptible de la prouver : suivre la « tactique » des contraires (en montrant qu'il est admis que le contraire du sujet de la proposition à prouver se laisse prédiquer le contraire du prédicat de la même proposition) est un « lieu » dans la mesure où il s'agit d'une possibilité laissée à l'initiative du répondant ou du questionneur, à côté d'autres<sup>83</sup>. De la sorte, le seul véritable « espace » laissé au concept de τόπος réside dans le moment où, partant d'une conclusion à établir, on cherche par quelle sorte de démonstration on la prouvera. Le lieu constitue donc une sorte de mouvement rétrograde de la démonstration (ἀπόδειξις), mais qui se plie complètement à ses règles et à celles de l'endoxalité. La réussite d'un « lieu » se mesure donc dans sa capacité à « tomber » sur les règles de l'analytique des termes.

C'est pourquoi le concept de lieu ne réclame aucune définition particulière, puisqu'il se restreint au simple moment de la « recherche ». À ce titre, il peut être également défini comme « coup » ou « carte » à jouer, procédé à suivre, tactique à adopter pour « construire » un syllogisme à partir de sa conclusion. C'est par les lieux que l'on apprend à posséder les règles de la démonstration. Cette définition assure et explique la connexion entre les deux modes de présentation qui fixe le plan du traité : les lieux sont *regroupés* en fonction de leur *usage* dans la recherche des connexions syllogistiques obéissant à des prédications de qualification différente. Mais c'est justement parce

---

mune) et stratifié (parmi ceux-ci, la même règle prévaut). En cela, les ἔνδοξα ne sont ni des opinions « probablement vraies », ni des « idées reçues », ni simplement des opinions communes sans autre précision.

<sup>82</sup> *Topiques* I, 8 : Aristote y justifie l'exhaustivité des prédicables par deux voies (inductive et déductive), afin de montrer que toute proposition de départ s'y ramène nécessairement.

<sup>83</sup> Par exemple en montrant qu'un terme se prenant en plusieurs sens, la prédication accidentelle est valide pour au moins l'un d'entre eux, cf. *Topiques* II, 3, notamment 110 a 29–30.

qu'ils sont dirigés vers l'apprentissage des connexions prédicatives qualifiées par les prédicables qu'ils sont entièrement subordonnés à ceux-ci dans l'ordre de l'exposé.

Cette position propédeutique de la dialectique restreinte est la seule qui peut conserver aux τόποι une certaine place. Par conséquent, on ne saurait s'étonner que leur rôle s'efface dans l'exposé de la dialectique « constituée », comme possession des principes et des règles de la démonstration, et qui fera l'objet des *Premiers* et des *Seconds Analytiques*. Mais il faut ajouter que la réélaboration de la théorie de la prédication dans ces deux traités empêchent dans une certaine mesure le retour en arrière. La thématization du concept de « moyen terme » (μέσον), encore absent des *Topiques*, répond à un déplacement du centre de gravité de l'analytique. Dans les *Topiques*, celle-ci reste majoritairement orientée vers l'analyse définitionnelle, à partir de laquelle se déclinent les prédications qualifiées du genre et du propre, l'accident en formant en quelque sorte le « degré zéro ». En se concentrant sur celle-ci, en faisant de la prédication accidentelle le modèle de la prédication simple, la syllogistique aristotélicienne adopte la voie d'une connexion des propositions opérée par l'unicité du moyen terme. Celui-ci, parce qu'il constitue un élément *réellement* commun à deux propositions, permet de les enchaîner de manière valide. Il devient ainsi la véritable « raison » (αἰτία) de la déduction.

Dès lors, tout ce qui reste de la recherche *topique* ne peut plus que se concentrer exclusivement sur le moyen terme. Celui-ci constitue en effet l'élément réel et assuré de la connexion des propositions, là où le lieu ne pouvait en effectuer le rapprochement que de manière « empirique », et pour ainsi dire, « à tâtons ». C'est donc la découverte du moyen terme qui donne désormais à la preuve syllogistique le caractère d'une connaissance à part entière. Dès lors, la recherche des lieux cède la place à l'idéal d'une vision directe de la « cause » (αἰτία), c'est-à-dire d'une saisie intuitive du prédicat qui emporte la déduction. C'est là ce qui ressort de l'analyse de la « perspicacité » (ἀγχινοία), opérée dans les *Seconds Analytiques* I, 34, où Aristote déclare :

« La perspicacité (ἀγχινοία) réside dans l'habileté à atteindre le moyen terme dans un temps imperceptible (ἐν ἀσκέπτῳ χρόνῳ), par exemple, si l'on voit que la Lune a toujours son côté brillant du côté du Soleil, on en comprend vite la cause, à savoir qu'elle en reçoit sa lumière (...) ou si l'on devine pourquoi [deux individus] sont amis, parce qu'ils ont le même ennemi. »<sup>84</sup>

Sous le concept d'une « pensée du proche » (ἀγχινοία), on découvre le vestige d'un concept dialectique de τόπος – ne serait-ce que dans l'allusion implicite au lieu des contraires dans l'exemple des amis et des ennemis. Mais la possession complète du moyen terme de la démonstration le réduit désormais à une saisie instantanée, c'est-à-dire à une évidence par contiguïté. La différence est d'importance : dans la perspicacité, l'identité de l'ennemi est objet d'une intuition directe, qui ne laisse aucune place à l'épaisseur « temporelle » de la recherche. Ici, la métaphore perceptive de la vision immédiate se substitue entièrement au temps de la recherche sur lequel reposait le lieu. Cette substitution s'opère dans le concept d'un temps devenu désormais « impercep-

---

<sup>84</sup> *Seconds Analytiques*, I, 34, 89 b 10–14. (Édition française : Aristote, *Seconds Analytiques. Organon IV*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2005, trad. fr. Pierre Pellegrin.)



tible » (ἀσκεπτόν) : le moment nécessaire de la recherche n'est même plus « senti » dans le fait, immédiat et non problématique, de la saisie du μέσον par la pensée.

En résumé, le concept dialectique de lieu se déploie essentiellement dans l'économie d'un apprentissage qui tend en définitive à le réduire. En ceci, le τόπος du traité des *Topiques* est placé sous le sceau du provisoire : il constitue un outil accessoire, puisqu'appelé à être, ultimement, rejeté, ou rétréci jusqu'à la fine pointe d'une saisie « instantanée » de l'αἰτία. Il est donc clair que le lieu dialectique ne peut prétendre à occuper une place centrale dans l'analytique aristotélicienne : il n'en est qu'un instrument préparatoire, destiné à être dépassé dans la vertu savante de perspicacité, qui le relaie et le rend inutile.

Il n'en reste pas moins que cette coïncidence, présentée comme définitive (la perspicacité comme contraction et réduction ultime du lieu) ne laisse pas moins subsister une forme de positivité : c'est ici que le lieu se rencontre sous la figure d'un certain intervalle de *temps*. Or, l'on ne peut que s'interroger sur l'ambiguïté du statut du temps de la pensée « perspicace » : son caractère ἀσκεπτόν peut en effet s'entendre en deux sens différents, temps imperceptible ou temps, plus littéralement encore, *inscrutable*. Par conséquent, quelle « réalité », et quel statut épistémologique faut-il confier à cette figure du temps, dont dépend ultimement le statut « logique » du lieu ? C'est justement ce que l'orientation propédeutique ne permet pas d'élucider complètement, puisque ce temps n'est en définitive conçu que sous l'angle d'une réduction, voire d'une élimination. Le temps « horizontal » de l'apprentissage prime ici le temps « vertical » de la saisie du μέσον, réduit à l'insensible. Parce qu'elle retourne cette perspective, nous allons immédiatement constater que c'est au contraire l'un des enjeux les plus profonds de la *Rhétorique* que de revenir sur lui, et de lui prêter un nouveau statut.

## 2. De l'ἀντιστροφός rhétorique au double concept de persuasif

Le concept de persuasif (πιθανόν) constitue le véritable centre de gravité de la *Rhétorique* aristotélicienne. On en trouve la preuve dans la déclaration liminaire du deuxième chapitre du premier livre : « la rhétorique est la faculté (δύναμις) d'élucider (θεωρῆσαι) ce qui est reçu comme persuasif (τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν) dans chaque cas (περὶ ἕκαστον) »<sup>85</sup>. Cette déclaration assigne explicitement au θεωρῆσαι rhétorique son objet propre, dont la caractéristique principale est qu'il se tient *déjà* dans l'empirie, de deux façons conjointes. Le persuasif est persuasif d'une manière circonstancielle d'une part (περὶ ἕκαστον), et sous la modalité d'une certaine *réception dans l'écoute* (ἐνδεχόμενον) d'autre part. Le point de départ de l'enquête aristotélicienne sur la rhétorique relève donc de ce qu'on pourrait désigner comme la réalité empirique de l'*effet* : l'objet de la rhétorique y reçoit à la fois une adresse (les circonstances de

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, I, 2, 1355 b 25–26. La lecture que nous proposons du traité aristotélicien nous a conduit à prendre plusieurs fois quelque distance à l'égard des traductions françaises. Sauf indication contraire de notre part, tous les extraits cités sont traduits par nous. Nous nous sommes appuyés, pour le texte grec, sur l'édition des Belles-Lettres (Aristote, *Rhétorique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1931, 5<sup>e</sup> éd. 2003, trad. fr. Médéric Dufour et André Wartelle, 3 vol.). Nous avons également consulté l'édition et la traduction de Pierre Chiron (Paris, Garnier-Flammarion, coll. « GF », 2007).

l'argumentation) et une nature (celle d'une effectivité). Il y a plus : non seulement le *πιθάνον* est un effet réel observable dans des « cas », mais cet effet est reconnu comme tel : le « persuasif » nomme justement cette réalité de l'effet telle que celui-ci est reçu, c'est-à-dire perçu, en pleine connaissance de cause. La démarche théorique de l'élucidation s'appuie donc sur ce qu'on pourrait considérer comme une *précompréhension* du concept de « persuasif », que l'on voit à l'œuvre toutes les fois qu'un argument se révèle fonctionner, en emportant l'adhésion des auditeurs. La saisie technique du persuasif, dans son caractère *θεωρητικόν*, est donc nécessairement *seconde* par rapport à son effectivité première, au lieu empirique de son « apparition », et à l'intelligibilité qu'il y reçoit. Le rôle central conféré au persuasif d'une part, et la primauté empirique qu'il reçoit de sa précompréhension dans l'écoute forment les deux traits essentiels de l'entreprise rhétorique aristotélicienne.

En quoi la *Rhétorique* propose-t-elle une réorientation profonde du traité dialectique des *Topiques* ? On en trouve l'indice le plus net dans l'*incipit*, mystérieux et abondamment commenté, du traité, dans lequel Aristote affirme que « la rhétorique est le pendant (*ἀντίστροφος*) de la dialectique »<sup>86</sup>. Le terme d'*ἀντίστροφος* possède deux sens. Il désigne d'une part une certaine figure accomplie par le chœur dans la déclamation lyrique entre la strophe et l'épode, dans laquelle celui-ci revient à son point de départ sur la scène. Par ailleurs, il renvoie à l'analogie entre deux termes dans une égalité de rapport. Dialectique et rhétorique possèdent donc un socle, une « scène » commune, qui les rend coextensives l'une à l'autre eu égard à leurs objets ; mais elles ressortissent à deux orientations non seulement distinctes, mais contraires.

Dans les lignes qui suivent cet *incipit*, Aristote explique en effet que rhétorique et dialectique s'occupent des « questions communes (*κοινά*) » sur lesquelles « tous les hommes disposent d'une certaine compétence (*ἅ τρόπον τινὰ ἀπάντων ἐστὶ γνωρίζειν*) » parce qu'elles « ne requièrent aucune science spéciale »<sup>87</sup>. Le choix du verbe *γνωρίζειν* est riche de sens : celui-ci sert à exprimer la « compréhension » immédiate, première et générale (c'est-à-dire non soumise à la division disciplinaire et régionale des différentes sciences) dont relève l'exercice ordinaire de pratiques discursives communes à tous, et qui consistent, selon la liste qu'en dresse le Stagirite, à « questionner » (*ἐξετάζειν*), « soutenir (une thèse) » (*ὑπέχειν*), « défendre » (*ἀπολογεῖσθαι*) et « accuser » (*κατηγορεῖν*). La rhétorique et la dialectique s'appliquent donc à ces pratiques, et elles supposent en elles, dans l'hypothèse que tous les hommes sont susceptibles de les comprendre et de s'y livrer, l'existence d'un noyau de rationalité irréductible.

Reste que cette compétence primitive demeure fruste : soit elle est « aveugle » et « hasardeuse » (*ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου*), soit elle relève de l'habitualité d'une disposition acquise dans le temps (*συνήθεια ἀπὸ ἔξεως*)<sup>88</sup>. C'est pourquoi l'objectif des « disciplines » rhétorique et dialectique se définit par la possibilité d'y introduire une méthode. À celle-ci incombe la charge de transformer cette compétence empirique en « technique » à proprement parler, à partir de l'élucidation de son « principe », c'est-à-dire de

<sup>86</sup> Aristote, *Rhétorique*, I, 1, 1354 a 1.

<sup>87</sup> *Ibid.*, I, 1, 1354 a 2–3 sq.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 1354 a 7 et 9–10

sa « cause » (τὴν αἰτίαν θεωρεῖν<sup>89</sup>). Mais alors que la dialectique, en son sens restreint, vise à construire la méthode d'un exercice *vérace* des questions et des réponses, et en son sens général, à « raisonner (συλλογίσασθαι) à partir des propositions admises sur n'importe quel problème », la rhétorique vise à rendre compte de ce qui constitue le *présupposé* nécessaire d'une telle entreprise. Ce présupposé est celui de l'*effet* nécessaire du raisonnement vérace, autrement dit celui du caractère intrinsèquement *persuasif* de ce dernier, qui rend intelligible l'idée d'une adhésion « automatique » de l'auditoire.

On peut par conséquent donner tout son sens à la métaphore de l'ἀντίστροφος. En premier lieu, et dans le sens général de l'analogie, la dialectique est à la *construction méthodique d'un raisonnement vérace* ce que la rhétorique est à l'*élucidation méthodique de l'effet nécessaire de celui-ci*. En second lieu, et dans la mesure où la dialectique et la rhétorique sont deux méthodes permettant de comprendre comment s'obtient la persuasion dans les domaines de l'interrogation, de l'établissement d'une thèse, de l'accusation et de la défense, on peut définir la rhétorique comme cette *orientation* d'une recherche qui vise à s'emparer techniquement du présupposé fondamental de la dialectique. La rhétorique est ce qui se donne pour objectif de revenir au point de départ de la dialectique, c'est-à-dire à l'exploration de ce *fait* que toute vérité est indissociable d'un effet persuasif sur celui qui la reçoit. C'est ce que rappelle Aristote en *Rhétorique* I, 2, dans une remarque essentielle : « le vrai et le juste (...) possèdent par nature une plus grande force (φύσει εἶναι κρείττω) que leurs contraires »<sup>90</sup>. La dialectique suppose donc un effet persuasif du vrai, et en tire parti pour y édifier sa méthode ; par un mouvement rétrograde, la rhétorique revient à ce présupposé d'une précompréhension originelle (une γνῶσις) du persuasif « ἐνδεχόμενον », dont elle se propose d'élucider théoriquement la nature.

On ne peut donc restituer le projet aristotélicien qu'à partir du sens qu'il donne à cette « élucidation théorique » du persuasif. Or, un examen plus poussé révèle que ce sens est en réalité double.

1/ D'une part, comme on l'a vu, cette élucidation doit se comprendre à partir de la comparaison avec la dialectique et sur le postulat que les hommes ont une compétence naturelle à l'égard du vrai et du bien<sup>91</sup>, qui se manifeste dans les pratiques communes (questionner et répondre, établir et réfuter une thèse, défendre et accuser). Là où la dialectique commence dans la présupposition d'une telle faculté (δύναμις), la rhétorique doit élucider ce présupposé et rendre compte de cette faculté à discerner le persuasif. Cette enquête ne peut par conséquent viser toutes les connaissances (ἐπιστήμαι) ou les techniques (τέχναι) déjà constituées : dans celles-ci en effet, la force persuasive du vrai

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, 1354 a 10.

<sup>90</sup> *Ibid.* I, 2, 1355 a 21–22.

<sup>91</sup> *Rhétorique* I, 1, 1355 b 14–18 : « Le vrai et ce qui lui est semblable (ὁμοῖον) appartiennent en effet à la même faculté de connaître (τῆς αὐτῆς ἐστι δύναμewς ἰδεῖν) ; de plus, les hommes sont suffisamment doués par la nature pour le vrai (πρὸς τὸ ἀληθὲς πεφύκασιν ἰκανῶς) et ils rencontrent (τυγχάνουσι) la vérité dans la plupart des cas. » On peut évidemment rapprocher cette remarque de la déclaration fameuse de la *Métaphysique*, A, 1, « Tous les hommes désirent naturellement connaître », 980 a 21, où l'on retrouve le même verbe εἰδέναι.

se tire du caractère nécessaire et évident par soi des premiers principes<sup>92</sup>. Apprendre ces premiers principes, c'est-à-dire acquérir la compétence de la fonction-principe de certaines propositions, c'est en un certain sens s'en persuader, mais en un sens très particulier, puisqu'il s'agit ici de la possession acquise (ἔξις) des évidences. Ce persuasif-là ne possède pas le caractère premier des vérités communes reconnues *naturellement* par tous<sup>93</sup>. C'est pourquoi l'enquête sur les pratiques communes devra se concentrer sur le domaine où elles se trouvent pour ainsi dire à l'état brut, dans un état où aucune technique ou connaissance ne se trouve réellement constituée. De la sorte, la rhétorique *rencontre* l'art oratoire, sans se confondre totalement avec lui : de discipline initialement coextensive à la dialectique, elle s'arrime plus particulièrement à la sphère publique et politique des discours, judiciaires, délibératifs ou épideictiques, où s'exercent, « à nu », ces facultés premières<sup>94</sup>. La rhétorique se tient donc *en-deçà* de toute technique, dans les domaines des objets sur lesquels on peut tenir des affirmations contradictoires – « nous ne délibérons que sur les questions qui sont manifestement susceptibles de recevoir des réponses opposées »<sup>95</sup> – et devant des auditeurs qu'on ne saurait *instruire*, puisque leurs facultés de raisonnement s'arrêtent encore à la possession d'un petit nombre d'arguments, pris dans le voisinage immédiat de la conclusion<sup>96</sup>. Il en résulte deux conséquences. La première est qu'en ce sens, l'orientation *propédeutique* de la dialectique se voit neutralisée, ou à tout le moins, rejetée au second plan. Puisqu'il n'existe pas encore de technique constituée du discours public, l'art oratoire se tient essentiellement dans un régime de vicariance et de provision, que la rhétorique doit saisir et étudier *comme tel*. D'autre part, et cette conclusion est presque aussi essentielle, ce caractère vicariant de l'art oratoire permet de caractériser son rapport particulier avec la « morale ». Du fait de sa situation, la rhétorique, prise du point de vue de sa racine « anthropologique » (la faculté première des pratiques du discours), se tient encore dans le

<sup>92</sup> Cette connexion étroite et fondamentale entre évidence et persuasion se trouve affirmée dans les *Topiques*, I, 1, 100 b 18–21 : « « Sont vraies et premières (ἀληθῆ καὶ πρῶτα) les propositions qui entraînent la persuasion (πίστιν) non pas pour des raisons extérieures, mais par elles-mêmes (μὴ δι' ἑτέρων, ἀλλὰ δι' αὐτῶν) : devant les premiers principes des connaissances (ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς), il n'y a plus à se poser la question de leur "pourquoi" (ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί) : chacun d'eux, en lui-même, est convaincant (πιστήν) »

<sup>93</sup> C'est là ce que montre le début de *Rhétorique* I, 2 : « ceci (*sc.* élucider le persuasif) n'est la fonction propre (ἔργον) d'aucune autre technique (τέχνης) ; toutes les autres sont, chacun sur leur sujet, propres à l'enseignement et à la persuasion ; par exemple, la médecine sur la santé et la maladie, la géométrie sur les variations de grandeur, l'arithmétique sur les nombres, et ainsi de suite pour toutes les autres techniques ou connaissances (ἐπιστημῶν) » (1355 b 26–31). Aristote met donc à part le type de persuasion propre à l'enseignement : on ne peut ici dissocier le fait d'apprendre l'évidence des premiers principes et l'effet nécessaire de persuasion qui en découle.

<sup>94</sup> Ainsi Aristote peut-il écrire que « la fonction (ἔργον) de la rhétorique est de s'occuper de tout ce dont nous devons délibérer (βουλευόμεθα) et dont nous ne possédons pas de techniques (καὶ τέχνας μὴ ἔχομεν) ; et cela, avec des auditeurs (ἐν τοῖς ἀκροαταῖς) qui ne sont pas capables d'embrasser par l'esprit (συνορᾶν) beaucoup d'arguments ni de raisonner en partant d'un point de départ éloigné (λογίζεσθαι πόρρωθεν) » (*ibid.*, 1357 a 1–4).

<sup>95</sup> *Ibid.*, 1357 a 4–5.

<sup>96</sup> *Rhétorique* I, 2, 1357 a 1–4 : « La fonction (ἔργον) de la rhétorique est de s'occuper des matières sur lesquelles nous délibérons et dont nous possédons point de techniques, en présence d'auditeurs qui ne peuvent embrasser du regard (συνορᾶν) un grand nombre d'arguments, ni raisonner (λογίζεσθαι) depuis des points éloignés (πόρρωθεν). » On verra que c'est cette même exigence – raisonner au plus près de la conclusion, et non pas πόρρωθεν – qui réside à l'exposé des deux méthodes topiques en *Rhétorique* II, 22, *v. infra*.

régime du *πολλακῶς λεγόμενον* des biens, et de l'ambivalence de leur usage, juste ou injuste<sup>97</sup>. Cette ambivalence s'exprime en particulier dans la capacité à conclure contradictoirement à partir de déclarations portant sur les « biens » (*ἀγαθά*). La capacité à produire des conclusions contraires relève ainsi directement d'un rapport immédiat au régime des biens, décrit au début de l'*Éthique à Nicomaque*<sup>98</sup>. Elle appartient par conséquent à la sphère des problèmes moraux non encore tranchés par la connaissance pratique de l'éthique, c'est-à-dire en deçà de l'usage par définition non ambivalent de la vertu, sur lesquelles on ne tient pas de propositions contraires, puisqu'elle est déjà possession acquise de la règle de l'action<sup>99</sup>. La rhétorique se montre donc moralement *ambivalente*, mais d'une ambivalence qui est celle-là même des « biens » susceptibles d'usages contraires, et des discours capables de parvenir à des conclusions opposées.

En ce premier sens, l'élucidation théorique du persuasif vise par conséquent à étudier et à mesurer le partage d'une compétence « de tous », à la fois discursive et morale, marqué par l'indisponibilité de principes susceptibles de la régler, et qui se traduit dans la faculté à conclure des contraires. Mais Aristote, lorsqu'il affirme que « le vrai et le juste ont par nature une plus grande force que leurs contraires », et que d'autre part « la nature a suffisamment doué les hommes pour le vrai et ils atteignent la plupart du temps la vérité », suggère incontestablement que, même en ces domaines, la recherche spontanée du vrai *aspire* à des vérités plus fortes que celles d'un simple accord passager des opinions. Telle est la tension fondamentale de la sphère politico-morale du discours public qui creuse un écart entre deux « types » de vérité, celle dont on dispose dans la plupart des cas (vérité doxique), et celle qui est l'objet d'une certaine « attente » (une vérité d'ordre moral). Le concept de persuasif, comme solidaire d'une certaine aspiration commune à la vérité, se montre donc indissociable de l'exigence de combler cette tension. Comment une telle exigence peut-elle s'exprimer, et où trouve-t-elle à se satisfaire ? C'est là l'un des problèmes fondamentaux qu'aux yeux d'Aristote la rhétorique doit s'efforcer de résoudre.

2/ De là découle la seconde orientation donnée au concept d'une « élucidation théorique » (*θεωρησιαι*) du persuasif. En ce sens, le « théorique » ne vise plus seulement à rendre compte d'un présupposé, mais également à proposer un format « unique » du persuasif – en d'autres termes, à définir et à fonder en raison un concept de persuasif dont l'origine n'est qu'empirique et soumise à la pluralité des cas (*περὶ ἕκαστον*) et des réceptions dans l'écoute (*ἐνδεχόμενον*). C'est ici qu'Aristote introduit ce qu'il considère

<sup>97</sup> C'est là ce qui apparaît très clairement dans un passage essentiel de *Rhétorique* I, 1 : « S'il est honteux de ne point pouvoir se défendre avec son corps, il serait absurde qu'il n'y eût pas de honte à ne pouvoir le faire par la parole (*λόγῳ*), dont l'usage (*χρεία*) est plus propre (*ἴδιον*) à l'homme que celui du corps. On pourra certes objecter que l'homme peut nuire gravement s'il use injustement (*χρώμενος ἀδίκῳς*) de cette faculté de la parole (*δυνάμει τῶν λόγων*) ; mais il en va ainsi de tous les biens, à l'exception de la vertu (*ἀρετῆς*), et en particulier des plus utiles, comme la vigueur, la santé, la richesse et le commandement des armées. Autant leur juste usage peut rendre les plus grands services, autant l'injuste peut être nuisible ». (1355 a 38–b 7)

<sup>98</sup> *Éthique à Nicomaque*, I, 2, 1095 a 19 *sq.* (Édition française : Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2004, trad. fr. Richard Bodéüs.)

<sup>99</sup> *Ibid.*, II, 6, 1106 b 38–1107 a 2 : « La vertu est une disposition à agir de manière délibérée, qui relève d'une médiété relative à nous, déterminée par la droite règle (*ὀρθὸς λόγος*) et telle que la déterminerait l'homme prudent. »

comme l'acquis majeur de sa rhétorique : le persuasif doit être selon lui adossé à un certain modèle de la preuve<sup>100</sup>, pour autant que celui-ci se montre le plus à même de fournir une vérité plus « forte » que celle de l'accord des opinions. Cette preuve est ou bien la preuve déductive, c'est-à-dire le syllogisme, désormais désigné comme « enthymème », ou bien la preuve inductive, c'est-à-dire l'ἐπαγωγή, désignée comme « exemple » (παράδειγμα). Le Stagirite confère même à la preuve déductive une incontestable supériorité : si l'enthymème est la plus « décisive »<sup>101</sup> des preuves, c'est en raison de son succès : « sans doute, écrit-il, les discours par exemples ne sont pas moins persuasifs, mais on applaudit davantage aux discours par enthymèmes »<sup>102</sup>. C'est là affirmer, une nouvelle fois, et par dessus les différences d'orientation, une solidarité intime de la rhétorique et de la dialectique, qui assure à la première une part de sa légitimité philosophique.

Dans les *Topiques*, le privilège donné au syllogisme n'était cependant pas un privilège de fait : il se fondait sur l'orientation propédeutique de la dialectique en direction d'une technique de possession des principes et des méthodes de raisonnement susceptibles de se fonder sur eux. Dans la *Rhétorique* au contraire, Aristote fait directement le pari que l'aspiration au vrai du public est aspiration à une vérité *démonstrative*, autrement dit à une possession des vérités fondées sur des principes premiers. Or il ne s'agit, à bien y regarder, que d'un pari : celui-ci se tire de la simple observation que l'enthymème est plus applaudi que l'exemple, et que ces deux preuves sont plus applaudies que les autres. Ce pari, fondé sur l'observation empirique, ne tient sa légitimité que d'un postulat : que ce soit bien une démonstration fondée sur des principes qu'applaudit le public, et non un raisonnement d'allure, de *tournure* démonstratives.

Il semble donc qu'aux yeux d'Aristote, le désir public de vérités puisse être considéré comme un désir de *principes*. À ce compte, il devient clair que l'orientation propédeutique de la dialectique se voit subrepticement réintroduite, là où le premier sens de l'élucidation du persuasif la tenait de côté. Tout se passe en effet comme si l'existence d'une technique probatoire immanente aux discours orientait déjà l'aspiration du public vers la constitution de l'espace public en espace d'acquisition progressive des savoirs. De la même façon, l'ambivalence des jugements moraux sur les discours nourrirait une aspiration à voir se constituer progressivement une possession technique des principes sur lesquels fonder la règle de l'action juste. Dès lors, si le domaine de l'art oratoire est placé sous le signe de la vicariance et de la provision, la rhétorique, pour autant qu'elle se comprend comme théorie du persuasif destinée à l'unifier dans le concept de déduction, imposerait à ce régime une secrète téléologie, qui mène de la compétence à la connaissance, de la γνῶσις à l'ἐπιστήμη.

On mesure par conséquent que l'entreprise rhétorique aristotélicienne reçoit toute son ambiguïté de ces deux orientations contradictoires de l'enquête sur le persuasif.

<sup>100</sup> Comme nous l'avons vu dans l'introduction, le grec utilise le même mot, πίστις, pour la persuasion (le fait de persuader) et la preuve (l'instrument du persuasif).

<sup>101</sup> *Rhétorique* I, 1, 1355 a 6–8 : « l'enthymème est, pris absolument (ἀπλῶς), la plus décisive des preuves (κυριώτατον τῶν πιστεῶν) ». Que signifie ici cette supériorité « absolument parlant » ? La référence à l'empirie – c'est-à-dire le succès plus grand des enthymèmes – montre toute l'ambiguïté, et, il faut le reconnaître, toute l'étendue du « coup de force » aristotélicien, de cet ἀπλῶς.

<sup>102</sup> *Rhétorique* I, 2, 1356 b 23–25.

L'une est tournée vers l'étude du partage des compétences communes et d'une aspiration première au vrai, et l'autre vers une élaboration technique de celles-ci en véritables connaissances. D'un côté, l'on trouve le persuasif empirique (ἐνδεχόμενον), de l'autre le persuasif théorique (θεωρητικόν). La rhétorique aristotélicienne part donc d'une certaine *entente* commune du persuasif (comme effet d'un certain type de vérité reconnu par les compétences naturelles), et elle prétend en rendre compte à partir d'un *concept* – celui de l'effet persuasif des principes de la preuve déductive, principes persuasifs « dès l'abord et de soi (εὐθὺς δι' αὐτὸ πιθανὸν καὶ πιστόν) »<sup>103</sup>, objets d'une saisie technique.

C'est cette double orientation qui pèse de tout le poids de sa tension sur la notion aristotélicienne de τόπος, c'est-à-dire de « lieu ». D'un côté en effet, elle conduit, par opposition aux *Topiques*, à le réinterpréter comme un certain instrument probatoire, relevant d'une compétence première et non technique, et qui recueille l'aspiration publique à une véracité plus grande que le simple accord des opinions. De l'autre, elle n'en fait pourtant qu'une première étape vers la possession technique de la méthode probatoire (déductive ou inductive), que celle-ci est amenée à dépasser. C'est là ce qui explique la physionomie propre de la doctrine aristotélicienne des lieux.

### 3. La première définition des lieux (*Rhétorique I, 2*)

Aristote donne une première définition des lieux communs dans les derniers paragraphes du chapitre 2 (1358 a 10–35). Son exposé est toutefois précédé par une remarque essentielle, dont la notion de « lieu » est en réalité une reformulation et un développement (« ce que nous disons sera rendu plus clair par un plus ample développement »<sup>104</sup>).

Aristote affirme en effet qu'il existe entre les enthymèmes une différence « de la plus haute importance » (μεγίστη) et « presque entièrement cachée de tous » (μάλιστα λεληθυῖα σχεδὸν πᾶσιν)<sup>105</sup>. Les enthymèmes sont en effet de deux sortes : les uns sont exclusivement rhétoriques, tandis que les autres se fondent sur des prémisses qui appartiennent déjà à des connaissances constituées (τέχναις), voire à des facultés (δυνάμεις) appelées à être développées et fondées en connaissance, quoiqu'elles ne le soient pas encore (οὐπω κατελημμένας). Cette différence, ajoute-t-il, est la même qu'en dialectique : c'est donc bien l'opposition entre une dialectique restreinte et une dialectique générale qui est ici reprise, à ceci près que, comme nous l'avons vu, la rhétorique ne peut en principe se tenir que du côté des compétences non encore constituées en connaissances. En ce sens, la restriction de la rhétorique au domaine non technique des arts du discours public répond à sa « fonction propre » (ἔργον). Or Aristote affirme aussitôt qu'entre ces deux sortes d'enthymèmes existe une transition : « plus l'on traite son sujet selon la méthode qui lui correspond, plus l'on sort des limites (μεταβαίνουσιν) de la rhétorique et de la dialectique »<sup>106</sup>. Le verbe μεταβαίνειν évoque inévitablement la

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, 1356 b 28–30

<sup>104</sup> *Ibid.*, 1358 a 9–10.

<sup>105</sup> *Ibid.*, 1358 a 2–3.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 1358 a 8–9.

μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, le passage d'un genre (d'objets de connaissance) à un autre. Il ne s'agit pourtant pas ici, littéralement parlant d'un passage d'un genre d'*objets* à un autre, mais d'un passage de la compétence pratique à la connaissance des objets : il faudrait donc parler d'une μετάβασις « εἰς γένος », d'un passage des compétences transversales aux connaissances de genre. Or cette « transition » est selon Aristote *insensible* : elle « échappe » aux auditeurs – le verbe λανθάνειν fait ici directement écho à la différence cachée, λεληθυῖα, évoquée plus haut. Ce thème d'une transition « insensible » est en réalité essentiel : non seulement il permet de comprendre le passage d'un type de persuasif (non technique) à un autre (technique), mais il permet de suggérer qu'il serait possible, pour les auditeurs, de posséder « aveuglément », autrement dit sans s'en rendre compte, une compétence déjà technique, ou en tout cas appelée à le devenir. Il y a là, aux yeux même d'Aristote qui y reconnaît une obscurité, une réelle difficulté : peut-on réellement posséder une connaissance sans s'en rendre compte ?

C'est à la résolution de cette difficulté qu'est consacré la distinction entre les *lieux* (τόποι) d'une part, et les « propositions spécifiques » (ἰδία προτάσεις) d'autre part. Les lieux, affirme Aristote, ne s'appliquent qu'aux syllogismes et enthymèmes *proprement* dialectiques et rhétoriques<sup>107</sup>. En cela, ils sont coextensifs aux pratiques discursives *communes* dont celles-ci s'occupent : c'est en cela qu'ils peuvent être appelés des lieux *communs* (κοινοί) aux différents sujets traités de façon non technique (sujets de droits et de justice, de physique, de politique, etc.). Ils ne relèvent donc pas d'une connaissance des objets (« ils ne se rapportent à aucun sujet [ὑποκείμενον] particulier »<sup>108</sup>) : ils sont *intrinsèquement* communs, parce qu'ils relèvent des pratiques dont la compétence est partagée par tous<sup>109</sup>. C'est pourquoi Aristote affirme explicitement le caractère fondamentalement non technique des lieux : « ils ne rendront spécialiste en aucune science »<sup>110</sup>, et ils sont, par rapport aux principes, « en petit nombre »<sup>111</sup>. À l'inverse, les propositions spécifiques sont les propositions déterminées par les genres et les espèces (γένη καὶ εἶδη) de leurs objets, qui peuvent être considérées comme produisant une connaissance (ἐπιστήμη) sur eux. Ces propositions ne peuvent donc être communes à des syllogismes relevant de domaines et de connaissances différentes : elles appartiennent à une connaissance, scientifique ou technique, des objets, et non aux compétences

<sup>107</sup> *Ibid.*, 1358 a 10–12 : « J'entends par syllogismes dialectiques et rhétoriques ceux à propos desquels (περὶ ὧν) nous parlons (λέγομεν) des lieux ».

<sup>108</sup> *Ibid.*, 1358 a 22.

<sup>109</sup> En ceci, le lieu *commun* aristotélicien ne renvoie aucunement à une sous-catégorie des lieux (à côté desquels on trouverait des « lieux » particuliers ou spécifiques) : « commun » désigne ici l'essence même du lieu aristotélicien, parce qu'il ne relève pas des objets particuliers dont traitent les discours scientifiques, et parce qu'il s'adosse aux compétences communes (déjà désignées par le même adjectif de κοινά en *Rhétorique* I, 1, 1354 a 2, v. *supra*). Cette remarque est d'autant plus importante que certains commentateurs tendent à projeter sur la distinction « lieux communs » / « propositions spécifiques » la distinction latine des lieux communs et des *lieux* spécifiques (v. en particulier Pierre Chiron dans son édition de la *Rhétorique*, p. 137 n. 46). C'est là peut-être manquer la définition même du lieu, et ignorer la différence, « bien cachée », dénoncée par Aristote lui-même quelques lignes plus haut, entre syllogismes proprement rhétoriques et syllogismes fondés sur des prémisses appartenant déjà à des connaissances.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 1358 a 21–22, οὐ ποιήσει περὶ οὐδὲν γένος ἔμφορα : le terme de γένος renvoie ici au *genre* ontologique des objets dont chaque science possède une connaissance certaine.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 1358 a 28.



discursives communes. En cela, elles ne sont susceptibles d'aucune transition (μετάβασις) d'un genre à un autre<sup>112</sup>.

Par conséquent, le concept aristotélicien de lieu est précisément construit pour rendre à la fois compte des compétences communes au discours raisonné *et* de la possibilité d'une « transition » de la rhétorique « pure » à l'usage public des connaissances constituées et des savoirs. C'est là ce qu'il faut comprendre dans l'affirmation selon laquelle « mieux l'on choisira (βελτίω ἐκλέγεται) ses prémisses, plus l'on créera, *insensiblement* (λήσει ποιήσας), une connaissance *autre que la dialectique et la rhétorique* : si en effet l'on tombe par hasard (ἐντύχη) sur des *principes* (ἀρχαῖς), il n'y aura plus de dialectique ou de rhétorique, mais la connaissance même dont on possèdera (ἔχει) les principes »<sup>113</sup>. Aristote envisage ici deux possibilités : celui de l'orateur qui possède les connaissances, et qui choisit les prémisses qui s'y rapportent *sous couvert de faire appel à de simples connaissances communes* ; et celui de l'orateur qui tombe *par hasard* sur celles-ci. Cela signifie donc qu'il y a à la fois une différence irréductible entre les lieux et les propositions de connaissance, et qu'en même temps, l'on est toujours susceptible de passer, insensiblement, tant pour les auditeurs (premier cas) que parfois pour soi-même (second cas), des uns aux autres.

Il existe donc une possibilité qu'une connaissance soit considérée comme un lieu : dans le premier cas, c'est l'auditeur qui la considère comme tel, dans le second cas, c'est l'orateur lui-même<sup>114</sup>. Cette possibilité permet d'expliquer qu'un principe puisse en réalité être *insensible*, parce qu'il passe pour un lieu, sans en être un. Cela veut donc dire que la réflexion aristotélicienne reconnaît deux modes d'existence au lieu. L'un se tient dans l'écoute des auditeurs, et dans l'écoute que l'orateur accorde à son propre discours, lorsqu'ils comprennent un raisonnement comme fondé sur les lieux. De l'autre, le *concept* aristotélicien de lieu sert à rétablir une différence entre lieu et principe, là où celle-ci pourrait passer inaperçue. D'un côté, l'on se tient dans l'ἐνδεχόμενον de la persuasion, de l'autre, l'on se trouve dans son θεωρητικόν.

On parvient ici à découvrir la position aristotélicienne du problème du lieu comme *entente* (un raisonnement peut être entendu comme passant par les lieux) et du lieu comme *concept* (le concept de lieu sert à établir la façon dont un raisonnement se fonde sur des compétences qui ne sont pas de l'ordre de la possession d'un principe). Je peux entendre un raisonnement comme fondé sur des lieux, *alors* que le concept théorique de lieu peut seul me permettre de décider si c'est ou non le cas. La conception aristotélicienne de l'entente est donc fondée sur l'*insensibilité*, le caractère *caché* d'une différence, et sa conception du concept repose sur le postulat que cette différence peut être éclaircie, en faisant du lieu un certain mode de raisonnement, distinct du raisonnement de connaissance. On voit donc clairement comment les deux orientations, empirique et

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, 1358 a 18–21 : « il y a en physique des propositions sur lesquelles on ne peut construire ni enthymème, ni syllogisme sur l'éthique, et il y en d'autres en éthique sur lesquelles on ne pourra construire ni enthymème, ni syllogisme sur la physique, et ainsi de suite dans toutes les disciplines. »

<sup>113</sup> *Ibid.*, 1358 a 23–26.

<sup>114</sup> On pourrait imaginer un troisième cas, dont Aristote ne traite pas ici, et qu'il réserve pour plus tard (*Rhétorique* II, 24) : celui dans lequel un orateur, *croyant s'appuyer sur un principe*, ne s'appuierait en fait que sur un lieu.

théorique, de l'étude du persuasif conduisent ici à différencier le lieu selon l'entente, et le lieu selon le concept (c'est-à-dire, selon sa définition technique).

Comment expliquer cependant que l'entente puisse *confondre* un principe avec un lieu ? Cela tient à ce que l'enthymème rhétorique reposant sur les lieux et le syllogisme reposant sur les principes épousent, aux yeux d'Aristote, la même « forme » probatoire – celle d'une certaine déduction. Ce qui les différencie, c'est le rôle de l'objet. Dans l'enthymème fondé sur les lieux (l'enthymème « topique »), la persuasion naît du *procédé* probatoire, et non de ce qui est dit de l'objet. En revanche, dans le syllogisme fondé sur les principes, la persuasion naît de ce qu'on dit de l'objet, et par conséquent du développement des caractéristiques génériques ou spécifiques de l'objet en direction d'une certaine conclusion. Par conséquent, l'on peut dire que l'enthymème topique est un syllogisme sans la connaissance, c'est-à-dire sans la possession maîtrisée de la fonction-principe des propositions, là où le syllogisme de connaissance repose au contraire sur cette possession. Mais cela pose un problème considérable : en quoi l'enthymème topique peut-il encore être appelé « syllogisme » s'il se passe de la fonction-principe ? On mesure sur ce problème l'ambiguïté de l'entreprise aristotélicienne. À partir de l'instant où celle-ci prétend construire son concept de persuasif sur le modèle de la preuve syllogistique, il doit lui être possible de rendre compte d'un problème essentiel : comment les lieux peuvent-ils produire des syllogismes sans pour autant reposer sur la possession de la fonction-principe ? Quelle sorte de déduction peuvent-ils opérer si celle-ci ne se fonde pas sur des principes ? Le postulat d'un caractère déductif de toute persuasion rencontre ici toutes ses limites. On en mesure la conséquence sur le concept de lieu : jusqu'à quel point celui-ci se montre-t-il capable d'opposer un certain type de raisonnement à la manière dont celui-ci est empiriquement entendu ? *Jusqu'à quel point, par conséquent, le concept aristotélicien de lieu (comme instrument d'une déduction sans principe) peut-il se montrer assez robuste pour distinguer ce que l'entente tend à confondre ?*

Résumons l'ensemble de ces analyses. L'étude du persuasif reçoit chez Aristote deux orientations distinctes, selon qu'il est entendu (a) comme persuasif empirique, reconnu par les auditeurs (voire par l'orateur lui-même) en raison de leur compétence naturelle et de leur aspiration à une vérité plus large que le simple accord des opinions ; (b) ou comme persuasif théorique, relevant d'une vérité d'ordre démonstratif, fondée sur le modèle de la déduction syllogistique. Ces deux aspects du persuasif donnent de la rhétorique une représentation placée sous le signe de l'intermédiaire : celle-ci s'arrime à un espace public des discours où coexistent les compétences naturelles et les connaissances déjà constituées, ou en voie de le devenir. Des unes aux autres, le passage est à la fois constant et en partie inachevé : il est possible de recourir à des connaissances sans toutefois en posséder les principes. La notion de lieu est donc traversée par cette double orientation du persuasif, qui conduit à la reconnaître à la fois comme entente et comme concept. Dans l'entente, toute preuve est susceptible d'être entendue comme un lieu, et par conséquent comprise en raison d'une simple faculté naturelle. D'un point de vue conceptuel en revanche, le lieu sert à distinguer les syllogismes persuasifs en vertu de leur forme probatoire, mais sans pourtant arriver à une connaissance de leurs objets fondée sur la possession des principes. Le lieu conceptuel est donc de moindre exten-

sion que le lieu « entendu » : c'est tout l'enjeu de la doctrine aristotélicienne que de préciser cette extension. Par conséquent, le lieu rhétorique ne peut jouer le même rôle *propédeutique* que le lieu dialectique : sur le plan de l'entente, il englobe à la fois les compétences naturelles et les connaissances acquises par hasard ; sur le plan du concept, il se distingue des principes, et *coexiste* avec eux sans pouvoir s'y réduire. La notion aristotélicienne de lieu est donc un trait d'union entre les compétences naturelles et les connaissances, mais non l'instrument d'un apprentissage de celles-ci. Tantôt les lieux se confondent avec elles (c'est ainsi qu'ils sont entendus), tantôt ils s'en séparent (c'est ainsi qu'il faut, selon Aristote, les comprendre conceptuellement). L'articulation de la dimension de l'entente à la dimension de concept se joue donc sur la forme probatoire des enthymèmes topiques. Là où le persuasif empirique ne la distingue pas de celle des syllogismes de connaissance, il revient au persuasif théorique de la reconnaître et de l'isoler. *In fine*, la cohérence conceptuelle de la doctrine des lieux dépend de cette possibilité d'isoler un persuasif proprement topique, c'est-à-dire une déduction sans objet, sans principe, et cependant déductive.

#### 4. La deuxième et la troisième définition des lieux

Il faut attendre la seconde partie du livre II de la *Rhétorique* pour qu'Aristote mentionne à nouveau la notion de « lieu (commun) ». Entre temps, la fin du livre I aura été consacrée aux distinctions entre les différents genres oratoires (judiciaire, délibératif, épideictique) et les connaissances spécifiques qui leur sont propres. Quant à la première partie du livre II, elle est consacrée à un véritable traité des passions en miniature, suivie d'une réflexion sur la persuasion produite par l'ἦθος, c'est-à-dire la personnalité de l'orateur. De nombreux commentateurs<sup>115</sup> considèrent que les chapitres 18 et 19 du livre II constituent un nouvel exposé des lieux « communs » (les κοινά) du discours. Cette interprétation ne nous semble pourtant pas entièrement convaincante. Outre le fait qu'Aristote n'y utilise jamais le vocable de τόπος, le mot κοινόν ne désigne pas la même chose que dans la définition initiale de I, 2. Alors que dans leur première mention, les lieux étaient dits « communs » aux *sujets* de droit, de morale, de physique, etc., les κοινά ici mentionnés sont communs aux *genres* oratoires. Aristote retient donc un autre principe de classification (générique, et non plus ontologique) pour en désigner la transversalité. Par conséquent, ce n'est pas du point de vue des enthymèmes qu'ils peuvent produire que ces lieux sont examinés, mais du point de vue de leur polyvalence,

---

<sup>115</sup> C'est ainsi que les considèrent M. Dufour dans l'édition des Belles-Lettres (p. 99 n. 2) et G. Kennedy, qui propose une interprétation semblable dans son introduction au traité aristotélicien (Aristotle, *On Rhetoric. A Theory of Civic Discourse*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1991). Pierre Chiron évite quant à lui d'utiliser le terme de « lieu commun » dans sa traduction de ce passage, mais il se réfère néanmoins (p. 349) au concept d'« élément » introduit lors de la définition de la fin de *Rhétorique* I, 2. Enfin, William Grimaldi estime que les chapitres 18 et 19 doivent être articulés aux chapitres suivants (jusqu'à la fin du livre II), comme s'ils relevaient de l'exposition d'une même doctrine (William Grimaldi, *Aristotle. Rhetoric I-II. A Commentary*, New York, Fordham University Press, 1980–1988). Comme nous allons le voir, la fin du chapitre 19 semble néanmoins introduire une scansion particulièrement nette, qui invite plutôt à détacher ces deux chapitres des suivants.

qui, au reste n'exclut pas des appropriations plus spécifiques<sup>116</sup>. C'est pourquoi la traduction de κοινά par « points communs » paraît ici s'imposer, plutôt que celle qui fait référence aux lieux. Enfin, un dernier argument à l'encontre de ce rapprochement se trouve à la fin du chapitre 19 où Aristote, après avoir examiné en détail les κοινά du possible et de l'impossible, de l'advenu ou du non advenu, de l'amplification ou de la dépréciation, interrompt son exposé sur une note particulièrement vive<sup>117</sup> : c'est dire si l'analyse ne peut en rester au niveau des généralités sur les trois genres. Si, sous ces généralités dont on ne finit par tirer qu'un « bavardage creux », il fallait néanmoins entendre les lieux communs, on ne comprendrait guère, sauf scrupule ou collage ultérieur, qu'Aristote non seulement y revienne, mais en propose, dans les chapitres 23 et 24, une liste incomparablement plus longue et détaillée<sup>118</sup>.

C'est par conséquent dans les chapitres 22, 23 et 24 du livre II qu'Aristote expose sa véritable doctrine des lieux<sup>119</sup>. Celle-ci trouve son point de départ dans une réflexion générale sur l'enthymème proprement rhétorique – on a vu que c'était à leur sujet que l'on « parlait » des lieux. Or Aristote appuie ici sur la différence entre enthymèmes et syllogismes dialectiques, en affirmant qu'à la différence de ces derniers, il ne faut, dans l'enthymème, « ni prendre le raisonnement de trop loin (πόρρωθεν), ni passer par toutes les étapes pour conclure (συνάγειν) »<sup>120</sup>. On retrouve ici le trait fondamental de la « preuve » rhétorique, qui consiste à tenir compte des compétences « naturelles » de l'auditeur<sup>121</sup>. Dans le premier cas, on manquerait l'effet persuasif par « le défaut de clarté dû à la longueur (μῆκος) » du raisonnement. Dans le second, on glisserait dans la « ratiocination » (ἀδολεσχία<sup>122</sup>), en énonçant des choses trop « évidentes (φανερὰ) »<sup>123</sup>. Il est donc clair que la preuve rhétorique est ici envisagée non seulement dans sa diffé-

<sup>116</sup> *Rhétorique* II, 18, 1391 b 4–7 : « Parmi ces κοινά, l'amplification (τὸ αὐξεῖν) est le plus propre (οἰκειότατον) au genre épideictique, comme nous l'avons déjà mentionné ; celui du passé (γέγονος) au genre judiciaire (car le jugement du tribunal porte sur des faits passés), celui du possible et du futur (δυνατὸν καὶ ἐσόμενον) au genre délibératif. » Rien dans la définition des lieux en I, 2 ne laissait la place à cette « géométrie variable » des κοινά, pour cette raison au moins qu'ils se trouvaient thématés en amont de la distinction entre les genres oratoires.

<sup>117</sup> *Rhétorique*, II, 19, 1393 a 16–19 : « Poursuivre encore cette recherche sur la grandeur et la supériorité en général serait vraiment parler pour ne rien dire (κενολογεῖν) : en ce qui concerne leur usage, les cas particuliers (τὰ καθ' ἕκαστα τῶν πραγμάτων) ont une importance plus décisive que les cas généraux (τῶν καθόλου). »

<sup>118</sup> S'il faut donc se résoudre à distinguer les κοινά de II, 18–19 de la doctrine des lieux proprement dite, il faut remarquer qu'ils jettent les premiers linéaments de son développement. Les points communs entre les trois genres visent en effet des « compétences » générales. Leur caractère « commun » fait donc à la fois référence aux genres oratoires, et à ces compétences « communes » qu'Aristote mentionnait dès la première phrase de la *Rhétorique*. La maîtrise discursive des modalités du possible et de l'impossible, de l'advenu et du non-advenu, du « grand » et du « petit », relèvent directement de la précompréhension des pratiques oratoires, en deçà de la possession ferme et définitive des principes. En particulier, la compétence de l'amplification et de la dépréciation ne renvoie à rien d'autre qu'à cette compétence de louer ou de blâmer, qui est le noyau incontournable et le présupposé essentiel d'une reconnaissance des « biens ».

<sup>119</sup> *Rhétorique* II, 22, 1395 b 21–23 : « Parlons des enthymèmes en général, de la façon (τρόπον) dont il faut les chercher, et ensuite des lieux (μετὰ ταῦτα τοὺς τόπους) ».

<sup>120</sup> *Ibid.*, 1395 b 25–26.

<sup>121</sup> On retrouve donc ici, presque au mot près, la déclaration de I, 2, 1357 a 1–4 : les auditeurs ne peuvent embrasser du regard un grand nombre d'arguments, ni suivre un raisonnement dont le point de départ est trop éloigné de la conclusion, cf. *supra*.

<sup>122</sup> Le terme d'ἀδολεσχία renvoie, étymologiquement, aux discussions dans les galeries couvertes où les maîtres délivraient leur enseignement. Le « bavardage » ici visé correspond aux discussions trop subtiles.

<sup>123</sup> *Rhétorique* II, 22, 1395 b 26–27.

rence, mais plus encore dans son opposition par rapport à la preuve technique. Dans son domaine, elle doit donc obéir à deux exigences : une « clarté » étroitement liée à la durée du discours et de l'écoute, et une certaine conception du persuasif qui s'oppose à celui des évidences trop immédiates. La prise en compte du critère empirique de l'écoute, et par conséquent de l'entente naturelle des preuves, suppose donc d'introduire d'une part un critère de *temps*, et d'autre part un critère de persuasion auquel les principes persuasifs « dès l'abord et de soi » ne répondent pas entièrement. Aristote insiste sur ce point en affirmant que les orateurs « instruits » (παιδευμένοι) sont souvent moins convaincants que les orateurs « incultes » (ἀπαίδευτοι) : alors que les seconds puisent dans ce qu'ils « savent », les premiers s'appuient sur leur possession technique des « propositions communes et générales (κοινὰ καὶ καθόλου) »<sup>124</sup> ; il faut reconnaître, derrière elles, rien de moins que les « principes » de la dialectique générale. Pour prendre un exemple délibérément caricatural : on ne verrait pas un discours public partir du principe de non-contradiction pour conclure à la nécessité de lever des troupes. Il est donc clair qu'Aristote se tourne ici vers l'élucidation d'un persuasif non technique, auquel il s'efforce de délimiter des caractéristiques propres. C'est cette double exigence – ne pas partir de trop loin, et ne pas passer par tous les arguments « logiquement » nécessaires pour arriver à une conclusion – qui préside à l'examen d'un persuasif proprement *topique*.

#### **a) Deuxième définition des lieux : la recherche de la chose à dire**

À partir de cette double exigence initiale, on peut reconstituer deux définitions différentes du concept aristotélicien de lieu destinées à les satisfaire. Aussi bien, Aristote parle lui-même de deux « façons » ou « procédés » (τρόποι) pour rechercher les τόποι<sup>125</sup>. La première est caractérisée comme τοπικόν, c'est-à-dire « selon les lieux » ou « à la manière des lieux ». Cette indication laisse peser un doute sur le caractère véritablement « définitionnel » de cette première manière : cela en dit assez sur les contours, en définitive assez poreux, de la doctrine aristotélicienne des lieux. Il semble que le concept de lieu, tel qu'il répond à la première définition donnée en *Rhétorique I*, 2, ne se laisse rejoindre qu'indirectement, selon la métaphore des cercles concentriques : le centre serait formé par l'idée d'une compétence probatoire non technique, proprement rhétorique, et les circonférences par les différentes définitions qu'on en peut donner, répondant à des objectifs distincts.

Le premier procédé « topique » exposé par Aristote dans ce chapitre semble répondre directement à l'image des deux orateurs exposée au début de celui-ci : là où l'orateur instruit recourait à des propositions communes, l'orateur « inculte » se montrait capable de puiser dans ce qu'il sait, et de choisir des arguments « à portée de

<sup>124</sup> *Ibid.*, 1395 b 27–31.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 1396 b 19 : « Voici donc une (εἷς) façon (τρόπος) de choisir selon les lieux (ὁ τοπικός), la première. » Le mot « τρόπος » (manière, façon, procédé) s'oppose à une « méthode » (μέθοδος) : il relève d'une compétence non technique et non savante. On retrouve en cela la déclaration liminaire du traité, où Aristote évoquait cette « façon que tous ont de connaître », τρόπον... πάντων ἐστὶ γνωρίζειν, 1354 a 2–3, v. *supra*.

main » (τὰ ἐγγύς). C'est donc cette faculté de puiser ses propos dans le voisinage immédiat de la question à traiter qui est au centre de l'examen. Aristote la caractérise par une métaphore empruntée à la vision : il s'agit de « diriger le regard (ἀποβλέποντα) », non pas vers des propositions « indéterminées », mais vers des traits qui appartiennent étroitement à l'objet du discours, ou qui se trouvent dans sa proximité immédiate<sup>126</sup>. Il s'agit donc de viser l'ἐγγύς, et de le viser superlativement<sup>127</sup>, de circonscrire pour ainsi dire l'ensemble des caractéristiques « phénoménologiques » de la *chose* sur laquelle porte le discours.

Il ne s'agit donc pas seulement d'une réflexion sur les risques du « hors-sujet » ; plus exactement, le *sujet* du discours est envisagé par Aristote au plus près de sa teneur objective, c'est-à-dire de ce qu'il doit à la chose dont il traite, et sur laquelle il a quelque chose à dire. En cela, c'est bien le problème de *la chose à dire* qui oriente la réflexion aristotélicienne, pour autant qu'elle exige un effort d'acribie et une faculté de s'adapter à la plasticité des circonstances où se tient le discours. Ainsi le Stagirite ouvre-t-il la question essentielle d'un « dialogue silencieux » entre orateur et auditeurs, dans lequel le monologue oratoire retient et intègre la pression de l'« improvisiste »<sup>128</sup>. C'est le terme de *πρᾶγμα* qui permet d'exprimer chez Aristote cet état médian de la chose à dire, entre « monde » et « parole » : elle est à la fois la circonstance effective du discours, le problème (politique) qu'il doit résoudre, la chose à laquelle il réfère, et la chose qu'il dit sur elle. Le texte aristotélicien touche ici à une dimension essentielle de la rhétorique : la visée, l'orientation, l'intentionnalité du dire vers le λεκτέον, la « chose » pour autant qu'elle *doit* être dite.

Le vocabulaire de la « chose à dire », du *πρᾶγμα λεκτέον*, contraste donc avec celui de l'objet de connaissance (pour lequel Aristote réserve le terme d'ὕποκείμενον, le substrat des prédications de connaissances). Par conséquent, la recherche de la chose à dire ne coïncide nullement avec celle d'une chose à connaître. C'est par là que le procédé décrit par Aristote se rattache à la définition du lieu commun énoncé en I, 2 : ce que l'on dit de la chose à dire, les traits pris dans le voisinage de cette chose, sont une façon de comprendre le fait que les lieux « ne se rapportent à aucun objet (ὕποκείμενον) » *de connaissance*. On comprend ainsi que cette réflexion sur la chose à dire entretienne un lien étroit avec le τόπος. Elle permet en effet de rendre compte d'une acribie oratoire qui n'est pas cependant une connaissance ; de la faculté d'une « preuve » à persuader *sans se fonder sur la connaissance principielle d'un objet*. La déduction « sans objet » de l'enthymème topique n'est donc pas « sans direction » ; elle supplée au défaut de connaissance et de principe en se fondant sur une faculté de dire exactement ce qui doit l'être. L'objet n'est pas considéré pour ce qu'il *est* absolument, mais pour ce qu'il est en tant qu'il est *à dire*. C'est pourquoi Aristote, pour désigner le rapport à l'objet des traits

<sup>126</sup> *Ibid.*, 1396 a 6–8

<sup>127</sup> Le texte multiplie ainsi les comparatifs et les superlatifs : ἐγγύτερον, οικειότερα (1396 b 10), πλείστα καὶ ἐγγύτατα τοῦ πράγματος (1396 b 8).

<sup>128</sup> Le texte grec indique ἐξ ὑπογυίου (1396 b 5). On retrouve la même racine (γυῖον, le membre articulé) que dans l'ἐγγύς : ce qui tombe à portée de main, dans l'espace préhensible de la « capture » par le discours.

que lui assigne le discours, recourt au prédicable dialectique du « propre » (ἴδιον)<sup>129</sup>. Le propre permet en effet de décrire l'adhérence de certains traits à un objet particulier, sans pourtant que ceux-ci constituent un moyen de le connaître : le propre se dit d'un trait qui n'appartient qu'à un objet, sans pourtant en exprimer l'essence<sup>130</sup>. En ceci, on découvre une affinité entre le procédé rhétorique de recherche du propre et les lieux dialectiques du propre, mais dans un contexte tout différent. Dans une réflexion sur l'acribie oratoire, le propre et le lieu retrouvent une fonction déterminée et autonome, détachée de leur orientation propédeutique. L'acribie est envisagée dans l'exacte mesure où elle n'est pas une connaissance, mais une faculté de sentir ce qu'il faut dire ; le trait propre est envisagé pour autant qu'il n'exprime pas une essence, mais une « pertinence » du discours à l'égard de la chose à dire.

Sur cette première voie, la notion de « lieu » se montre par conséquent inséparable d'une recherche du λεκτέον, sans pourtant s'y ramener complètement. La « méthode » de recherche ne concerne nullement encore la qualité probatoire d'un raisonnement. Elle ne vise, en définitive, qu'une certaine articulation entre ce qui peut être dit (les traits d'une chose) et ce qui doit l'être. En ce sens, il ne s'agit encore à ce stade que de montrer de quelle façon une déduction topique peut être « sans objet » (c'est-à-dire non fondée sur des propositions apportant une connaissance des objets sur lesquelles elles portent). Par le concept de lieu sous-entendu dans ce passage, Aristote explore par conséquent une certaine façon de rechercher la juste façon de viser la chose à dire. Il n'en reste pas moins qu'à se reposer sur l'acribie oratoire, l'analyse s'arrête avant de dire quel « crible » pourrait servir à déterminer précisément les traits pertinents d'un objet, eu égard à une certaine exigence pesant sur le discours. Sur ce point, l'exemple retenu – ce qu'il faut dire d'Achille lorsqu'on doit en faire l'éloge – demeure assez sommaire. En ce sens, Aristote se borne à indiquer une certaine compétence, non à en détailler les procédés effectifs.

C'est sur cette question que se développera, après Aristote, la doctrine beaucoup plus riche et détaillée des « états de la cause ». Le modèle juridique se montrera en effet particulièrement riche pour cerner les différentes « questions » dont l'orateur, devant une cause déterminée à plaider, aura à s'acquitter. L'exposé aristotélicien dévoile par conséquent ici, *in statu nascendi*, une première réflexion sur les lieux comme *sources* du discours, comme sièges et cartographie des arguments à développer. La métaphore visuelle – « diriger le regard », « voisinage » – se montre ainsi promise à un riche développement. Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, celui-ci conduira à déplacer la distinction entre propositions « indéterminées », « communes et générales », et propositions « déterminées ». En résultera une modification du sens du « commun » : l'opposition entre propositions communes à plusieurs genres de connaissance et propo-

<sup>129</sup> *Ibid.*, 1396 b 14 : « sont propres les traits qui ne concernent (συμβέδηκεν) qu'un seul individu, par exemple Achille... » Le verbe συνέδηκεν évoque inévitablement le συμβεδικός, autrement dit le prédicat accidentel.

<sup>130</sup> *Topiques*, I, 5, 102 a 18–19 : « Le propre est ce qui, sans en montrer (μὴ δηλοῖ) l'essence singulière (τὸ τί ἦν εἶναι), n'appartient (ὑπάρχει) pourtant qu'à la chose (τοῦ πράγματος), et peut s'échanger avec elle dans la prédication (ἀντικατηγορεῖται). » On retrouve ici le même terme de πᾶγμα que dans la *Rhétorique*.

sitions propres à l'objet du discours s'effacera au profit d'une réflexion sur l'étendue et les limites de la *transposition* des arguments.

### **b) Troisième définition des lieux**

Revenons au livre II. Aristote se tourne, à la fin du chapitre 22, vers une seconde manière de rechercher les lieux, qui répond plus étroitement que la première à la définition donnée en *Rhétorique* I, 2. Le Stagirite s'appuie en effet sur le concept d'élément (στοιχείον), déjà employé dans la première définition<sup>131</sup>, et redéfini ici comme le synonyme exact du mot τόπος<sup>132</sup>. Il n'en reste pas moins tributaire de l'orientation fixée au début du chapitre : la réflexion sur les lieux doit servir à rendre compte des modalités topiques de la persuasion, qui consistent à ne pas partir d'un point trop éloigné, et à ne pas passer par toutes les étapes de la démonstration. C'est donc bien le type de « preuve » que constitue le lieu qui est ici analysé dans la mesure où il répond à ces deux exigences.

Pour mener à bien cet examen, le texte recourt à une distinction préalable entre enthymèmes réfutatifs et enthymèmes démonstratifs. Cette même distinction sera reprise et développée au chapitre 23, à la fin du catalogue des vingt-huit lieux d'enthymèmes. C'est donc bien à l'intérieur de cette réflexion<sup>133</sup> qu'il faut envisager le catalogue des lieux du chapitre 23, déconcertant par sa longueur, par son hétérogénéité et par l'écart, parfois spectaculaire, entre l'énoncé de chaque lieu et les exemples destinés à l'illustrer.

Enthymèmes démonstratifs et enthymèmes réfutatifs forment, selon Aristote, deux « espèces » (εἶδη) distinctes. Les enthymèmes démonstratifs (δεικτικά) « servent à montrer qu'une chose est ou n'est pas », et concluent à partir de « points sur lesquels on s'accorde (ὁμολογουμένων) ». Les enthymèmes réfutatifs (ἐλεγκτικά) permettent quant à eux « d'exprimer dans leur conclusion un désaccord avec l'adversaire (τὰ ἀνομολογούμενα συνάγειν) »<sup>134</sup>. C'est donc par rapport à un certain concept d'« accord » (ὁμολογία) que ces deux espèces d'enthymèmes se situent. Elles reposent

---

<sup>131</sup> *Rhétorique* I, 2, 1358 a 34–35.

<sup>132</sup> *Rhétorique* II, 22, 1396 b 20–21 : « parlons maintenant des éléments des enthymèmes ; j'appelle la même chose élément et lieu d'enthymème. » Cette équivalence est reprise au début du chapitre 26, 1403 a 16–17 : « c'est la même chose que j'appelle élément et lieu ; élément et lieu sont ce sur quoi tombent (ἐπίπτει) de nombreux enthymèmes. » Le verbe ἐπίπτειν signifie bien « tomber sur », et non « tomber sous ». Cela signifie que les lieux ou les éléments sont bel et bien des procédés probatoires (nous verrons en quel sens) que *rencontrent* les enthymèmes non techniques. En ce sens, la traduction d'ἐπίπτειν par « tomber sous », « être subsumé par » témoigne d'une autre conception du lieu que celle que développe Aristote.

<sup>133</sup> La déclaration qui clôt le chapitre 22 est explicite à cet égard : « examinons donc une autre manière (τρόπον) de les [*sc.* les lieux] trouver en général sur tous les sujets, et parachevons notre exposé en parlant (λέγωμεν παρασημαινόμενοι) des lieux [des enthymèmes] démonstratifs, réfutatifs, et des lieux des enthymèmes apparents » (1397 a 1–3). La métaphore du « contre-sceau » (παράσημον) suggère donc que c'est sur un tel examen que s'effectue la clôture « officielle » de la doctrine des lieux.

<sup>134</sup> *Rhétorique* II, 22, 1396 b 22–27. Il faut donc distinguer entre la réfutation (ἐλεγχος), qui permet d'exprimer le désaccord, et les procédés qui visent à démontrer que le raisonnement adverse est mal construit : Aristote emploie pour ce dernier cas le mot de λῦσις, pour en examiner les figures dans le chapitre 25. En ce sens, la λῦσις relève des enthymèmes démonstratifs qui visent à conclure qu'une chose n'est pas ceci et cela.



de plus sur une différence énonciative : l'enthymème réfutatif formule un désaccord *de l'orateur* tandis que l'enthymème démonstratif s'appuie sur des points qui doivent recevoir l'accord *de l'auditoire*.

Par ailleurs, les enthymèmes réfutatifs sont caractérisés, à la fin du chapitre 23, comme ceux qui « obtiennent une faveur (εὐδοκιμεῖ) plus grande de l'auditoire, parce qu'ils font un rapprochement (συναγωγὴν) des [positions] contraires (ἐναντίων) en peu de mots (ἐν μικρῷ), et que, l'un avec l'autre (παρ' ἄλληλα), ils semblent plus évidents (φανερά... μᾶλλον) aux oreilles de l'auditeur ». À la lumière de la première définition de l'enthymème réfutatif, il convient d'entendre cette contrariété comme une contrariété de *positions* défendues, c'est-à-dire une contrariété liée à l'*énonciation* elle-même. On peut en tirer argument du lieu XXII, explicitement caractérisé comme « réfutatif » (ἐλεγκτικός) :

« Un autre lieu, propre à la réfutation, consiste à examiner tous les points sur lesquels porte le désaccord avec l'adversaire (τὰ ἀνομολογούμενα)... Il s'applique sur chacun d'eux, tantôt séparément, à la personne de l'adversaire (par exemple : “Il affirme être de votre côté, mais il était assermenté auprès des Trente”), ou à soi (“il me dit procédurier, et il ne peut démontrer que j'aie jamais intenté la moindre procédure”), tantôt aux deux (“jamais cet individu n'a prêté la moindre somme, alors que j'ai, quant à moi, versé une caution pour chacun d'entre vous”). »<sup>135</sup>

Le rapprochement (συναγωγή) s'effectue ici par la structure même de l'énonciation, et tout particulièrement à l'aide du bref balancement μέν... δέ. Le lieu VI « des paroles proférées à notre encontre, et qu'on retourne contre celui qui les a dites » s'inscrit dans un registre identique : « “Toi (σὺ μὲν), un Aristophon, tu ne les livreras pas, et moi (ἐγὼ δέ), un Iphicrate, je le ferais !” »<sup>136</sup>.

En revanche, une analyse plus poussée établit que la simple contrariété des énoncés se montre, quant à elle, transversale à presque tous les lieux, démonstratifs et réfutatifs : en témoignent une simple lecture des exemples donnés par Aristote, et plus particulièrement l'existence d'un lieu du plus et du moins (lieu IV), d'un lieu des contraires (lieu I), et d'un ensemble de lieux des « paradoxes » (lieux XIII à XVI). Il est remarquable que le texte distingue<sup>137</sup> entre « antithèse » (ἀντίθεσις) et « contraires » (prédicatifs) pour exprimer cette différence. Alors que ces derniers reposent sur une contrariété *sémantique* des termes, l'antithèse accueille des oppositions « syntaxiques » très souples, entre pronoms (dans le cas des enthymèmes réfutatifs) ou entre membres de phrases (dans les deux sortes d'enthymèmes). On peut donc faire l'hypothèse que l'antithèse constitue bien le régime le plus général des τόποι détaillés dans le chapitre 23 : le partage entre lieux « démonstratifs » et lieux « réfutatifs » se tient dans la différence entre antithèses *simples* et antithèses fondées sur l'*énonciation*.

On comprend mieux, de la sorte, qu'Aristote accorde une plus grande force persuasive aux enthymèmes réfutatifs. Ce n'est pas dans l'addition d'un « rapprochement des

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, 1400 a 16–23.

<sup>136</sup> *Ibid.*, 1398 a 4–15.

<sup>137</sup> Dans le lieu XIV : « La différence est que là [*sc.* dans le lieu précédent] l'antithèse était entre les premières choses venues (τὰ τυχόντα ἀντιτίθεται), alors qu'ici, elle est entre les contraires (τὰναντία) », 1399 a 21–22.

contraires » à une « économie de mots » que réside cette supériorité : ces deux conditions sont en réalité communes à tous les lieux, en raison de leur structure antithétique. L'enthymème réfutatif ne fait qu'ajouter, dans le registre de l'antithèse et de l'économie de mots, une position énonciative spécifique ; mais c'est là sa supériorité persuasive. Celle-ci tient au fait que les pronoms, qui à eux seuls expriment syntaxiquement l'antithèse énonciative, constituent la forme *la plus brève possible* de l'expression.

En dernière analyse, tout se passe comme si l'antithèse énonciative suffisait, dans la réfutation, à « conclure » sur la modalité d'un désaccord entièrement manifeste. De son côté, la force persuasive de l'enthymème démonstratif dépend de sa capacité à emporter l'accord des auditeurs sur les antithèses simples. Mais à l'un et l'autre, cette condition ne suffirait pas : il faut encore qu'elle s'exprime en peu de mots, dans l'économie d'une « brachylogie ». *Antithèse, économie brachylogique, position énonciative* (manifeste ou neutre)<sup>138</sup> : tels sont, par conséquent, les trois « ingrédients » de la preuve topique. « Ingrédients » ou, pour le dire mieux, *éléments* : ce sont bien là, en effet, les στοιχεῖα, ou « éléments de base », qui structurent la preuve lorsqu'on laisse de côté ses attaches objectives aux πράγματα, c'est-à-dire aux « choses » dont le discours traite. Antithèse, brachylogie et position énonciative sont en effet ces « constituants » premiers, « indivisibles formellement », qui forment le noyau dur du concept aristotélicien d'« élément »<sup>139</sup>. En cela, le concept aristotélicien de lieu permet de donner sens à la thèse d'une déduction sans principes : c'est la compétence des « éléments » (στοιχεῖα) antithétique, brachylogique, énonciatif qui lui assure une valeur persuasive.

Qu'en conclure sur la longue énumération de II, 23 ? Celle-ci ne répond à aucune systématisme, parce qu'elle ne fait en réalité qu'obéir à la logique d'un relevé du *matériau* empirique, constitué à partir des « morceaux de bravoure » relevés dans les technographies, et tel qu'il peut être décrit selon ses proximités avec les lieux dialectiques des contraires, du plus et du moins, de l'antécédent et du conséquent, etc<sup>140</sup>. Le « lieu » aristotélicien du chapitre 23 doit donc être compris comme une synthèse originale de deux types d'entités : a) un exemple empirique, emprunté à une tradition rhétorique qui collationne les « passages » les plus remarquables de l'art oratoire ; et b) une description de la preuve qu'ils illustrent dans le vocabulaire des lieux dialectiques. La synthèse en profondeur de ces deux entités aboutit à la reconnaissance d'une certaine « teneur » de preuve que chaque lieu partage avec tous les autres, fondée sur une antithèse des énoncés, une économie brachylogique du dire, et une certaine position énonciative de celui

---

<sup>138</sup> Nous retenons ce dernier élément pour deux raisons. La première tient à ce que, dans le cadre de la dichotomie ici présentée, l'orientation démonstrative ou réfutative de la preuve se décide tout de même par rapport à la question de l'incorporer ou non. En cela, la différence entre enthymème démonstratif et enthymème réfutatif repose sur le nombre des éléments qu'ils déploient, deux pour le premier, trois pour le second. Mais, en second lieu, on ne peut pour autant exclure que la « neutralité » énonciative de l'enthymème démonstratif constitue en réalité une position énonciative à part entière (et non une absence de position). Par conséquent, il faut bien compter *trois* éléments de preuve dans ce texte.

<sup>139</sup> V. *Métaphysique*, Δ, 3, 1014 a 25 ssq. C'est en particulier le sens μεταφορικῶς d'élément comme « ce qui, un et petit, peut servir à beaucoup de choses » qui est ici exploité. Nous reprenons la traduction de Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin (Aristote, *Métaphysique*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2008, p. 183–184).

<sup>140</sup> Telle est la thèse que soutient J. Brunschwig (« Aristotle's Rhetoric as a "Counterpart" to Dialectic », in Amélie Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley : Los Angeles : London, University of California Press, 1996, p. 34–55, particulièrement p. 41–42).

qui parle. Trois sens du mot τόπος s'y trouve donc réunis : le τόπος comme « passage » ou « extrait » d'un texte ; le τόπος comme relation dialectique entre des termes ; et le τόπος comme élément proprement rhétorique de la preuve, destiné à rendre compte d'une exigence empirique de persuasion : raisonner brièvement pour persuader immédiatement.

La réflexion aristotélicienne rejoint ainsi son point de départ : les éléments topiques doivent permettre de rendre compte d'une preuve qui évite à la fois l'obscurité du point de départ trop éloigné, et le « bavardage », c'est-à-dire l'excès de clarté des évidences théoriques. Ainsi le Stagirite peut-il, en premier lieu, affirmer que les enthymèmes les plus applaudis (qu'ils soient démonstratifs ou réfutatifs) sont ceux « dont on peut, dès le commencement (ἀρχόμενα), prévoir (προορᾶν) tout le développement »<sup>141</sup> : « prévoir » rejoint ici la faculté naturelle d'« embrasser du regard » (συνορᾶν) toutes les étapes du développement. L'économie du dire permet en effet de contracter le temps de la preuve, et d'éviter l'écueil d'un commencement « trop éloigné » (πόρρωθεν), et d'un parcours fastidieux de toutes les étapes. Mais Aristote ajoute aussitôt qu'une telle preuve doit éviter la « superficialité » (τῷ ἐπιπολῆς εἶναι)<sup>142</sup>. Cela tient à une raison profonde : la non-superficialité garantit que les lieux soient bel et bien des preuves, qui *apportent* quelque chose, qui répondent par conséquent à une exigence de vérité qui va au delà de ce que les auditeurs peuvent prévoir, c'est-à-dire reconnaître eux-mêmes. Les lieux du raisonnements clairs ne peuvent donc échapper à la superficialité qu'à la condition d'exiger un petit intervalle de temps pour être compris : il faut, écrit le Stagirite en une remarque décisive, qu'ils « ménagent juste assez de retard pour les comprendre au fur et à mesure de leur énoncé (τοσοῦτον ὑστερίζουσιν ὥσθ' ἅμα εἰρημένων γνωρίζειν) »<sup>143</sup>. Le verbe γνωρίζειν, fil directeur de la *Rhétorique*, nous installe ici au cœur de cette faculté naturelle de connaître : la connaissance « immédiate » (γνώσις) se fonde sur un certain temps de la pensée, qui est l'instant où se découvre une vérité.

Là où par conséquent le syllogisme de connaissance multiplie les médiations, l'enthymème topique vise à une certaine figure de l'immédiateté. Cette immédiateté est « logique » dans la mesure où elle est, littéralement, une absence de médiation entre les énoncés simplement *rapprochés*, sans le lien du μέσον. Mais, dans le même temps, elle ne peut être rigoureusement chronologique, parce qu'il y faut un temps, « vide » du point de vue de ce qui est dit (car *tout* est déjà dit dans l'énoncé), et cependant riche de l'événement d'une « saisie » de ce qu'il y a à comprendre. Le petit intervalle de temps nécessaire pour comprendre une antithèse ramassée est donc en réalité la transformation de la médiation syllogistique, c'est-à-dire du moyen terme (μέσον), en un temps de la pensée, si bref soit-il. L'immédiateté logique reste probatoire dans la mesure où elle maintient une petite médiateté temporelle, une durée incompressible de l'immédiat, qui est le temps propre du γνωρίζειν.

Telle est donc la vérité profonde du lieu aristotélicien, qui sert à exprimer, sous la menace de la superficialité, la nécessité d'un temps propre de la pensée, dans le petit écart qui sépare la formulation d'une vérité de sa saisie. On retrouve en cela le thème du

---

<sup>141</sup> *Rhétorique* II, 23, 1400 b 33–34.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 1400 b 34.

<sup>143</sup> *Ibid.*, 1400 b 35–36.

temps imperceptible (ἀσκεπτόν) de la perspicacité, exposé dans les *Seconds Analytiques* I, 34. La différence est pourtant essentielle : là où l'imperceptibilité de ce temps traduisait la perspicacité « technique », ce temps, si bref qu'il soit, n'est nullement tenu pour ἀσκεπτόν : il se perçoit dans l'intervalle du retard, il se dilate par conséquent dans une dimension perceptible qui est celle de l'écoute « naturelle ». Le concept de « lieu » sert donc bien ici à exprimer ce temps perceptible du léger retard. En cela, l'orientation première de la *Rhétorique* vers un persuasif ἐνδεχόμενον permet de rétablir le lieu dans ses droits, dans la mesure où la vérité probatoire dont il est susceptible se recueille et se décide tout entière dans ce bref instant.

En dégagant des « éléments » probatoires propres à la déduction topique, et en indiquant la manière dont ceux-ci peuvent prétendre à une persuasion d'une certaine nature (dans le temps de la pensée), Aristote construit donc une définition conceptuelle du lieu : il en indique les propriétés, et la façon dont des « objets » empiriques (ici, les exemples de lieu) peuvent y répondre. Ce concept sert à affirmer la différence qui sépare la preuve topique de la preuve syllogistique, la déduction fondée sur les « éléments » et la déduction fondée sur les « principes ». Le concept aristotélicien de « lieu » vise donc à corriger l'impression trompeuse que des preuves de nature différente, l'une « élémentaire », l'autre « principielle », pourraient être confondues dans une même *entente* : sa robustesse ne tient donc qu'à la capacité de distinguer *objectivement* entre les éléments de la preuve topique (antithèse, économie du dire, énonciation) et les principes de la déduction syllogistique.

Or nous allons immédiatement constater que cette différence « objective » est, au mieux ambiguë, au pire, inexistante. Cela tient à ce que le format discursif où la situe Aristote – celui de la *manière de dire* (λέξις) – rend justement impossible d'opérer une telle différence.

C'est à cette conclusion en effet qu'arrive le début du chapitre 24. Celui-ci est consacré aux lieux des enthymèmes « apparents ». Le sens d'une telle expression dépend étroitement d'une faculté de dévoiler les erreurs commises dans l'exercice de la preuve. Parler de « lieux » consiste par conséquent à montrer comment de telles erreurs peuvent être commises. Il n'en est pas moins essentiel que cette reconnaissance puisse s'opérer à partir d'un point de vue qui n'est pas celui des lieux, mais celui de la preuve bien formée, c'est-à-dire objet d'un savoir technique : seul celui qui possède la véritable « cause » (αἰτία) du persuasif est en mesure d'en débusquer les apparences fallacieuses. C'est là se situer sur les terres familières du conflit entre dialectique et sophistique ; aussi ne saurait-on s'étonner qu'Aristote, dans l'énoncé de ces différents lieux, reprenne un classement déjà utilisé dans les *Réfutations sophistiques* sous le nom de « paralogismes »<sup>144</sup>.

Il est cependant un lieu qui ne recoupe pas le catalogue qu'en donnent les *Réfutations*, et qui ouvre stratégiquement la liste du chapitre 24, le lieu de « la forme de l'expression » (παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως)<sup>145</sup>. Aristote y déclare en effet qu'un enthy-

---

<sup>144</sup> *Réfutations sophistiques*, chapitre 4. Aristote y distingue deux sortes de paralogismes, les uns liés à l'expression (παρὰ τὴν λέξιν), les autres au raisonnement (ἔξω τῆς λέξεως).

<sup>145</sup> Les *Réfutations* donnent en effet un sens tout différent au concept de la « forme de l'expression ». Les paralogismes visés par celle-ci concernent la forme des « mots », ainsi lorsqu'on prend fallacieusement

même apparent peut consister à « énoncer une fin sous forme de conclusion », sans pourtant avoir fait une déduction complète – autrement dit, sans avoir montré le moyen terme. En ce sens, les déductions topiques envisagées dans le chapitre précédent possèdent toutes cette caractéristique. Faut-il par conséquent rejeter les lieux du côté d'un persuasif fallacieux ? Loin de rejeter pourtant ce procédé du côté de l'erreur, le Stagirite opère au contraire une généralisation, en reprenant explicitement les éléments topiques (στοιχεῖα) pour les adosser directement à l'enthymème pris absolument. Il affirme en effet non seulement que « l'expression ramassée et antithétique fait l'effet (φαίνεται) d'un enthymème », mais que cette façon de s'exprimer (λέξις) relève bel et bien de son « domaine » (χώρα). « Apparence » et « effectivité » sont donc ici à mettre rigoureusement sur le même plan : il n'y a, à suivre Aristote, aucune raison de distinguer le persuasif syllogistique du persuasif antithétique, puisque, sur le plan de la « forme de l'expression », ils produisent rigoureusement le même effet. De la sorte, il devient possible d'imprimer à son discours « un tour syllogistique (τῆ λέξει συλλογιστικῶς λέγειν) », en se contentant de rapprocher des énoncés sous la forme d'une antithèse, de sorte qu'il paraisse s'ensuivre une conclusion<sup>146</sup>. *Du point de vue de la « forme de l'expression »*, aucune différence pertinente entre enthymème topique et enthymème technique ne peut donc être invoquée.

On en conclut par conséquent que du point de vue de la « forme » probatoire, il n'y a pas de différence entre une déduction fondée sur des lieux et une déduction fondée sur des principes. Leur différence est, en rigueur de termes, *insensible*, puisqu'elle ne s'opère pas sur l'aspect « sensible » de la preuve, c'est-à-dire sur la « forme » de son expression (σχῆμα τῆς λέξεως). C'est donc affirmer que la *possession* des principes est quelque chose qui ne s'*entend* pas. En ce sens, la distinction entre persuasif « réel » et persuasif « apparent » ne repose pas ici sur un concept d'erreur, mais sur le fait qu'il est possible de confondre, à l'écoute, une preuve topique et une preuve syllogistique. L'écoute d'une preuve, qui se fonde sur la forme que prend celle-ci, sur sa manière de s'exprimer, ne distingue pas entre un élément et un principe, entre une connaissance élémentaire et une connaissance savante, entre un lieu et un syllogisme. Ce texte remarquable permet en fait d'affirmer que si l'on peut opposer un concept de lieu distinct du concept de principe, cela n'est possible que depuis un point de vue qui n'est pas celui de l'auditeur ni de l'orateur, mais de celui qui possède déjà la connaissance : ici, le persuasif théorique se détache entièrement du persuasif empirique, au sens où il introduit une distinction que l'écoute ne reconnaît pas<sup>147</sup>. En ce sens, il est absolument impossible de

---

un masculin pour un féminin, ou lorsqu'on tire des désinences verbales des erreurs de catégories. L'exemple pris par Aristote pour ce dernier cas est le suivant : le verbe grec « d'état » ὑγιαίνειν (être en bonne santé) possède la même forme active que des verbes d'action tels que τέμνειν (couper) ou οἰκοδομεῖν (bâtir une maison) : le paralogisme consisterait à en tirer partie pour traiter ce qui relève de la catégorie de l'action comme s'il s'agissait d'une catégorie de la qualité, et vice versa.

<sup>146</sup> *Rhétorique* II, 24, 1401 a 2–13.

<sup>147</sup> En ce sens, on peut imaginer qu'un orateur, croyant s'appuyer sur un principe, ne s'appuie en réalité que sur un lieu : à l'oreille, ils lui sont en effet indiscernables. Or cela ne signifie nullement qu'il commette de la sorte, quoiqu'à son insu, une *erreur*. Alors que les autres « lieux » des enthymèmes apparents servent à repérer des types d'erreurs de déduction, ce premier lieu s'en tient pour l'instant à un registre qui n'est pas celui de l'erreur, mais de la *confusion* entre un rapport *principliel* et un rapport *topique* au vrai.

différencier « à l'oreille » les lieux et les principes en tant que *concepts*. C'est là laisser une place décisive et fondamentale à la dimension de l'*entente* du lieu.

Aristote pousse donc très loin la reconnaissance d'un aspect irréductiblement sensible du lieu, préparé par l'analyse de ses éléments (antithèse, brachylogie, énonciation). En montrant que le lieu repose *in fine* sur la « forme » sensible de l'expression, sur sa σχῆμα, le Stagirite désigne un niveau où celui-ci recoupe *toute* preuve, où il est donc possible non seulement d'entendre un lieu comme un principe, mais aussi tout principe comme un lieu. Cette différence ne se tire donc pas de propriétés objectives de l'expression, mais de l'*entente* qu'on en a. Entendre une preuve *en lieu* ou *en syllogisme*, telle est l'alternative. La différence entre ces deux ententes ne reposera que sur l'écoute, c'est-à-dire sur le *contenu* de la « pensée » née du léger retard. C'est elle, et elle seule, qui détient la faculté d'opérer une différence selon laquelle une vérité peut être entendue comme vérité fondée ou bien sur une connaissance selon les principes, ou bien sur une simple connaissance « naturelle ».

Telle est donc l'ambiguïté de la doctrine aristotélicienne du lieu, qu'elle finit par l'installer *conceptuellement* dans un domaine (celui de l'expression) où il ne dépend que de l'entente qu'on en a de le reconnaître, ou de le méconnaître, comme lieu. Le temps de l'entente, redevenu *perceptible* (σκεπτόν), n'en reste donc pas moins *inscrutable* : le thème d'un caractère « caché » du lieu, introduit dès le chapitre 2 du premier livre, trouve ici son adresse définitive, dans le fait qu'il repose sur le contenu d'une pensée qui le reconnaît ou qui le méconnaît, *indépendamment* des traits « objectifs » de l'expression, qui se prêtent à une double entente. Comment la pensée, dans son temps propre, procède-t-elle à cette différence ? C'est ce que le texte d'Aristote laisse sous silence.

## 5. Force d'expansion du lieu commun

Le lieu commun aristotélicien reçoit par conséquent deux déterminations essentielles. Il est en premier lieu une certaine orientation vers la « chose à dire », prise dans le voisinage immédiat de la question à traiter. C'est là ce qui fonde son rapport à l'objet, défini comme πρᾶγμα, et non pas comme ὑποκείμενον. D'autre part, la « déduction » topique repose sur une structure probatoire (les στοιχεῖα) particulière. Celle-ci, bien qu'elle ne suppose pas une possession technique des « principes » (ἀρχαί), n'en épouse pas moins la « forme » (σχῆμα) du syllogisme. C'est dans la petite médiation d'un temps de la pensée que repose par conséquent l'établissement d'une vérité « déductive ». En ceci, Aristote pousse irrésistiblement le concept de lieu vers un domaine, celui de l'« expression » sensible (ou de la « manière de dire », λέξις), où il devient, comme on l'a vu, *indiscernable* du syllogisme.

Cela signifie que la faculté « naturelle » du raisonnement, le soubassement « anthropologique » de la « preuve », est susceptible de produire ses propres déductions – les lieux – qui sont dotées d'une « forme » syllogistique, sans pourtant se confondre avec eux. En rigueur de termes, on en conclut que le pari aristotélicien d'une aspiration « technique » de la preuve « naturelle » repose sur une base fort étroite. Lorsqu'Aristote

s'appuie sur le fait *empirique* que les enthymèmes démonstratifs sont plus applaudis que les autres preuves<sup>148</sup>, faut-il comprendre qu'un syllogisme de connaissance est réellement plus persuasif qu'une preuve topique, ou simplement que la forme (σχῆμα) de cette dernière suffit à entraîner toute la persuasion requise, sans pourtant rien supposer quant à la possession des principes ? Cette question reste ouverte : elle relance le problème de l'orientation « anthropologique » ou « épistémologique » de la rhétorique aristotélicienne, en semblant plaider implicitement pour la première.

Dans le cadre plus étroit de notre réflexion sur le lieu, ce constat oblige à tirer une seconde conséquence.

En installant le τόπος sur le terrain des « formes de l'expression », Aristote installe sa doctrine des lieux à l'intersection de deux domaines différents : celle de la preuve d'une part, et celle de la λέξις d'autre part, dont on sait qu'elle constitue l'objet des douze premiers chapitres du livre III de la *Rhétorique*<sup>149</sup>. Au reste, c'est dans cette partie du traité que la question de la « clarté », rencontrée à l'orée de l'exposé détaillé des lieux, y trouve un développement pour elle-même, en tant que « vertu de l'expression (λέξεως ἀρετή) »<sup>150</sup>.

Il faut par conséquent reconnaître que toute la réflexion aristotélicienne sur le caractère probatoire de la λέξις, pour autant qu'elle repose sur un certain caractère *formulaire* de celle-ci fondée sur l'antithèse, l'économie brachylogique du dire, et la position d'une certaine énonciation, introduit un lien implicite avec les τόποι, qui possèdent les mêmes caractéristiques. En d'autres termes, la définition des lieux selon une certaine forme probatoire de l'expression se diffuse par capillarité au-delà des bornes textuelles où leur doctrine semblait apparemment contenue. En cela, l'idée d'une preuve fondée sur un certain type d'écoute conduit à reconnaître une certaine force d'expansion de la notion de lieu. C'est ce que nous allons illustrer, pour finir, sur trois exemples : les maximes, les « expressions remarquables », et les métaphores.

Aristote consacre aux maximes (γνώμαι) un chapitre entier<sup>151</sup>, qui précède immédiatement l'exposé de sa doctrine des lieux : on peut y déceler un indice sur la structure « concentrique » de cette dernière. La proximité étymologique de la γνώμη et de la γνῶσις appuie une interprétation dans cette direction de ce chapitre : le mot grec exprime à la fois les « maximes » ou les « sentences », et l'idée d'une certaine faculté naturelle de discernement, de jugement, d'intelligence, voire de « pensée ». Les maximes se tiennent donc au plus près d'un certain « art d'entendre », qui serait l'autre face de « l'art de les dire », auquel Aristote donne le nom de γνωμολογία. Cette entente gnomique repose sur le fait que les maximes sont « communes » (κοιναί), utilisées par tous,

---

<sup>148</sup> *Rhétorique* I, 2, *loc. cit.*, v. *supra*.

<sup>149</sup> Pour une étude des rapports entre « forme » du raisonnement et « forme » de l'expression, l'on se reportera à l'étude de Frédérique Ildefonse, « *Ta skhēmata tēs lexeos* », in Maria Silvana Celentano, Pierre Chiron et Marie-Pierre Noël (dir.), *Skhēma/Figura Formes et figures chez les Anciens. Rhétorique, philosophie, littérature*, Paris, Éditions Rue d'Ulm/ Presses de l'École Normale Supérieure, Études de littérature ancienne 13, 2004, p. 143–157.

<sup>150</sup> *Rhétorique* III, 2, 1404 b 1–2 : « (...) admettons cette définition qu'une vertu de l'expression consiste [pour elle] à être claire (σαφή εἶναι). »

<sup>151</sup> *Rhétorique* II, 21.

et fondées sur un accord commun (ὁμολογούντων πάντων)<sup>152</sup>. En ceci, elles ne supposent aucune culture » particulière<sup>153</sup>.

Quels sont les traits propres de la maxime ? Celle-ci se définit comme une certaine « formule déclarative (ἀποφάνσις) », exprimant un point de vue « général » (καθόλου) portant sur des actions qui peuvent être « choisies ou évitées »<sup>154</sup> : c'est leur reconnaître un caractère intrinsèquement « moral ». Or Aristote tire parti de cette structure déclarative et générale de la maxime pour la rapprocher immédiatement du syllogisme : « puisque les enthymèmes sont, pour ainsi dire, des syllogismes portant sur ces sujets, les conclusions et les principes (ἀρχαί) des enthymèmes, *sans le syllogisme*, sont des maximes »<sup>155</sup>. La maxime est donc une preuve non syllogistique, issue d'un énoncé « formulaire » qui rapproche la conclusion et les prémisses : c'est là très exactement retrouver la définition de la σχῆμα τῆς λέξεως, énoncée en II, 24. Aussi bien, Aristote explicite cette idée en indiquant que si l'on ajoute la « cause » (αἰτία), la maxime *devient* un syllogisme, ou peut en tout cas être réinterprétée comme telle<sup>156</sup>. Mais cela signifie qu'en elle-même, elle n'exprime pas la « cause » (c'est-à-dire le μέσον), et qu'elle épouse par conséquent la même forme que les « lieux » du chapitre 23. Un autre indice de cette proximité peut être trouvé dans la façon dont la maxime s'applique à chaque cas (περὶ ἕκαστον) : la « généralité » de la formule gnomique doit rencontrer la « chose à dire », non pas sous la forme d'une connaissance adéquate, mais d'une « harmonie » (ἀρμονία), c'est-à-dire d'une « justesse »<sup>157</sup>. On retrouve ici l'idée d'une adéquation vériditive à l'égard de la « chose à dire », dont le modèle n'est pas celui de l'expression prédicative d'une essence, mais d'un rapprochement pertinent et ingénieux, qui évoque la figure topique de l'ἐγγύτατον développée dans le chapitre suivant. En cela, la « déclaration » gnomique (ἀπόφανσις) se distingue de la « déclaration » prédicative par son régime de vérité. La *formule* et la *proposition* ne peuvent plus être confondues.

Les maximes et les lieux entretiennent par conséquent un rapport étroit, par leur ancrage dans une faculté commune de l'entente, par leur forme probatoire (un rapprochement sans moyen terme des prémisses et de la conclusion), et par le type de véricité

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, 1395 a 11–12.

<sup>153</sup> *Ibid.*, 1395 b 1–3 : « Les auditeurs se plaisent à entendre un orateur rencontrer par une formule générale les opinions (δοξῶν) qu'ils entretiennent eux-mêmes de leur côté. » La généralité (καθόλου) vaut donc ici comme *index* d'une vérité susceptible de valider ce que l'on se contente d'opiner d'un point de vue particulier (κατὰ μέρος). Elle est donc la marque de cette forme supérieure de véricité qu'entretient la preuve gnomique sur les simples vérités doxiques.

<sup>154</sup> *Ibid.*, 1394 a 21–25.

<sup>155</sup> *Ibid.*, 1394 a 25–28.

<sup>156</sup> *Ibid.*, 1394 a 31– b 5. L'ajout de la « cause » consiste, selon Aristote, à ajouter à la maxime un « épilogue » (ἐπίλογος) qui explicite ce qui constitue en réalité le « moyen terme ». Il n'en reste pas moins que l'épilogue est un ajout à la maxime, qui peut la précéder ou la suivre (1394 b 29–30), mais non nécessairement, dans le cas des maximes les plus connues (1394 b 11–12). C'est là, par conséquent, reconnaître à la maxime une unité que sa transformation en syllogisme n'altère pas. En cela, elle n'est pas un simple procédé de soustraction du moyen terme : elle est une forme de preuve qui s'en passe, mais qui peut, dans les cas les plus difficiles, réclamer une explicitation, qui la fait comprendre *à rebours*. On retrouve par conséquent ici toute la question de la gestion d'un certain temps de la pensée, qui peut tantôt suffire, tantôt ne pas suffire à l'intelligence de la vérité qu'elle détient.

<sup>157</sup> *Ibid.*, 1394 b 27. Le verbe ἀρμόττει doit être rapproché du concept de l'ἀρμονία, c'est-à-dire de la justesse de la voix et du ton, examiné dans l'analyse de l'« action » (ὑπόκρισις) au livre III (III, 1, 1403 b 31 et III, 7, 1408 b 1–11). Nous reviendrons sur ce concept dans la seconde partie de cette enquête.



auxquels ils prétendent (véracité « harmonique » plutôt que principielle). On pourrait par ailleurs reconnaître dans le caractère « général » de la maxime un trait qui tient autant à ce qu'elle dit qu'à la façon dont elle le dit : Aristote affirme ainsi que l'orateur témoigne de son jugement moral (προαίρεσις) par la « forme » (τῆ λέξει) générale de son énoncé. En ceci, la maxime met en lumière la structure énonciative de ce genre de jugement. On touche peut-être ici à une composante de l'élément énonciatif « manquant » de la preuve topique démonstrative. Là où les lieux de la réfutation produisent, dans l'antithèse des pronoms, une énonciation fortement singularisée, la maxime utilise au contraire une énonciation de la généralité (καθόλου), où le locuteur particulier s'efface dans la figure d'une assertion gnomique. On peut faire l'hypothèse que l'énonciation propre aux lieux démonstratifs se tient donc du côté de cette énonciation « généraliste » : démontrer, chercher l'accord de l'auditeur, serait ainsi parler dans un registre énonciatif qui efface l'engagement propre du locuteur, et qui correspondrait à une prétention à la vérité irréductible à la singularité du « je crois », c'est-à-dire de l'opposable.

À côté des maximes, on peut reconnaître une même référence implicite à la doctrine des lieux dans l'analyse des « expressions remarquables », ou « bons mots » (ἄστεϊα)<sup>158</sup>, menée en *Rhétorique* III, 10 et 11. Le propre des enthymèmes « remarquables », affirme Aristote, est d'« apport[er] promptement une connaissance nouvelle (μάθησιν) ». En cela, ils parviennent à ne se montrer ni « superficiels (ἐπιπόλαια) » ni « inintelligibles (ἀγνοούμενα) ». Ils exigent en effet une certaine « recherche » (ζητῆσαι), qui correspond à un petit intervalle de temps séparant leur énoncé de leur intelligence (γνώσις) par la « pensée » (ἡ διάνοια)<sup>159</sup>. C'est là retrouver la figure du « léger retard » décrit en II, 23, et l'exprimer très explicitement comme produit d'une faculté dianoétique de l'individu. Plus encore, c'est le rapporter à la même forme « élémentaire » de la preuve, puisqu'Aristote indique immédiatement après que « sur le plan de l'expression (κατὰ τὴν λέξιν) », les ἄστεϊα « doivent leur succès à leur forme (τῆ σχήματι), lorsqu'ils sont prononcés de manière antithétique (ἀντικειμένως) »<sup>160</sup>. L'élément déductif de l'antithèse indique ainsi une solidarité profonde entre la formularité des « expressions remarquables » et le rapprochement antithétique des contraires opéré dans les lieux.

<sup>158</sup> L'adjectif grec ἄστεϊος fait référence à une certaine « élégance » propre à l'aristocratie ou à la bonne société de l'ἄστυ, c'est-à-dire de la « ville » par opposition à la « campagne » (à Athènes, selon un passage du *Banquet* [172 a], il semble que le mot désigne la « ville haute » par opposition au Pirée). On se trouve donc insensiblement conduit à traiter les « bons mots » sur le modèle de l'*urbanitas* latine, voire du « mot d'esprit » (Witz) freudien (v. Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, coll. « N.R.F. Essais », 1995, p. 386 sq). En un sens, les ἄστεϊα pourraient constituer le symétrique « policé » des maximes, dont Aristote affirmait en II, 21 qu'elles sont particulièrement prisées des « gens de la campagne » (ἀγροῖκοι). Il n'en reste pas moins que le texte s'intéresse beaucoup moins à leur origine « sociale » qu'au type de persuasion qu'ils produisent. On s'en tiendra par conséquent à la traduction « expressions remarquables ».

<sup>159</sup> *Rhétorique* III, 10, 1410 b 20–27. Le texte fait une distinction entre les expressions remarquables qui apportent immédiatement une connaissance (« dès qu'on les prononce, ἅμα λεγόμενων »), et celles qui demandent ce léger retard, et qui apportent « pour ainsi dire une connaissance (οἶον μάθησιν) ». On retrouve ici, dans le terme de μάθησις, la même ambiguïté entre connaissance apprise dans le cadre d'une discipline, et connaissance non technique, accessible à une pensée non entraînée, mais susceptible de prendre le temps de la réflexion.

<sup>160</sup> *Ibid.*, 1410 b 28–30.

Aristote ajoute à ce premier développement une référence à la métaphore, dans laquelle l'antithèse ne rapproche plus seulement des membres de phrases<sup>161</sup>, mais directement des « mots » (ὀνόματα)<sup>162</sup>. Cela signifie par conséquent qu'il est possible d'envisager la métaphore non plus simplement comme une prédication « allégorique » – au sens d'une prédication par l'« autre », c'est-à-dire par des prédicats de catégories différentes, comme dans l'expression « la vieillesse [catégorie de la qualité] est le soir [catégorie du « quand »] de la vie » – mais comme une *expression antithétique*. Cette remarque est décisive, puisqu'elle conduit à aborder la métaphore sous l'angle de son caractère formulaire, et à lui dégager, de la sorte, une affinité profonde avec la formulairité du lieu. Comme telle, la valeur d'une métaphore cesse d'être exclusivement mesurée à son intelligibilité, qui se produit lorsque les termes qu'elle utilise sont si éloignés qu'ils créent une « étrangeté » (ἀλλοτριὰ). Elle se mesure également dans sa capacité à éviter la superficialité, dans laquelle « elle ne susciterait aucune impression (οὐδὲν γὰρ ποιεῖ πάσχειν) »<sup>163</sup>.

Faut-il considérer que l'« impression » doit être ici comprise comme une faculté de la métaphore à « faire image », selon la célèbre remarque qui suit ses analyses<sup>164</sup> ? Le texte ne permet pas de décider si l'image métaphorique, ici désignée dans la catégorie du « pâtir » (πάσχειν), c'est-à-dire de l'affection, est à mettre sur le même plan que celui de la « recherche » (ζητεῖν) et du temps minimal de la γνώσις évoquées plus haut, qui correspondent plutôt à la catégorie de l'agir (ποιεῖν). À l'intersection de deux réflexions différentes, l'une sur les expressions remarquables, l'autre sur la métaphore, le thème d'un temps de la pensée conduit donc à faire osciller cette dernière entre image immédiate et image produite, perception et imagination. En ce sens, la métaphore superficielle est-elle métaphore qui ne fait *rien* voir, ou métaphore qui ne parvient pas à donner au *voir* le caractère d'une véritable « découverte », c'est-à-dire d'une μάθησις ? Aristote rencontre ici, dans l'économie de ses propres concepts, un problème qu'il ne peut trancher entièrement, et qui sera au cœur de nos réflexions ultérieures : celui du « cliché ».

Le développement consacré aux « expressions remarquables » permet donc à Aristote d'envisager la métaphore sous l'angle de sa possible superficialité. Il n'en demeure pas moins qu'au final le paradigme prédicatif – plutôt que formulaire – de la métaphore infléchit la totalité de sa réflexion, comme on le constate dans la suite du chapitre. Le parcours des différentes sortes d'énoncés formulaires « remarquables » (apophtegmes, énigmes, traits d'esprit, proverbes et hyperboles) tend systématiquement à les réduire à leur caractère métaphorique : le proverbe (παροιμία) est ainsi défini comme simple « métaphore du genre au genre », autrement dit rapprochement entre deux types diffé-

<sup>161</sup> L'analyse des « membres de phrase » (κῶλα) est l'objet du chapitre précédent : preuve supplémentaire que l'antithèse relève décidément d'une réflexion sur la λέξις.

<sup>162</sup> *Ibid.*, 1410 b 31–32.

<sup>163</sup> *Ibid.*, 1410 b 32–33.

<sup>164</sup> Aristote complète en effet ses réflexions en ajoutant « et si, en outre, la métaphore fait image [*littéralement* : « met devant les yeux », πρὸ ὀμμάτων ποιεῖ], car l'auditeur doit voir les choses en train de se faire, et non celles qui doivent encore être faites » (1410 b 33–35). Le texte fait ici référence à un développement ultérieur (III, 11, 1411 b 24–25), selon lequel la métaphore doit désigner la chose « en acte » (ἐνεργουόντα). Comment faut-il entendre cette clause de l'image métaphorique ? Il semble qu'Aristote répu- gne à la mettre absolument sur le même plan que le développement précédent sur l'intelligibilité et la superficialité (« et si, en outre... »).

rents de « généralité »<sup>165</sup>, au sens « ontologique » de ce terme. La question du rapport entre la généralité du proverbe et l'énonciation « généraliste » de la maxime s'en trouve laissée de côté. Tout se passe donc comme si, aux yeux du Stagirite, la question d'une persuasion propre au « formulaire » ne pouvait ou ne devait posséder une réelle autonomie. Elle ne donne lieu qu'à des cas particuliers, dont l'intelligibilité rhétorique doit se tirer de leur rattachement, plus ou moins lâche, au paradigme de la métaphore comme « allégorie », prédication par l'altérité catégorique.

C'est là ce qui explique qu'au final, le thème de la « superficialité » ne conduise pas à une réflexion explicite sur ce que nous appellerions la « banalité ». En un sens, le thème de l'image métaphorique finit par substituer son immédiateté « perceptive » à la médiateté du temps de l'entente, qui s'en trouve rejeté au second plan. L'idée, essentielle au concept de banalité, d'une réversibilité de la vérité en erreur dans le temps psychologique ou historique de sa considération, est ici, une fois de plus, recouverte dans une perspective qui tend à *réduire* conceptuellement le temps de cette entente. Comme dans les *Seconds Analytiques* I, 34, quoiqu'en un tout autre contexte, le thème d'une « perspicacité » de l'usager des métaphores<sup>166</sup> finit ici encore par l'emporter sur la reconnaissance d'un temps incompressible de l'immédiat *discursif*. Aristote, cependant, parce qu'il découvre, juste avant de le laisser de côté, le format de l'expression dans lequel le problème du banal se poserait, suggère que c'est sur le terrain du « formulaire » qu'il faudrait l'examiner. Et il est particulièrement frappant de noter que celui-ci entretient, dès ce moment inaugural, un lien particulièrement étroit avec la définition du τόπος.

Au terme de cette dernière analyse, comment définir la nature exacte de ce rapport ? On peut semble-t-il hésiter entre deux lectures. Dans l'une, la référence aux lieux pourrait être considérée comme l'explicitation d'un certain fondement rationnel des énoncés formulaires, destinée à reconnaître la nature de leur persuasif, et le type d'accès à la vérité qu'ils permettent. Maximes, expressions remarquables et métaphores constitueraient ainsi des cas particuliers de « lieux ». Elles formeraient les « plissements » culturels du soubassement anthropologique de la preuve topique, historiquement sédimentés dans des pratiques, conventionnelles et sophistiquées, de la « formule ». Dans l'autre, on pourrait faire l'hypothèse contraire que c'est en définitive cette formularité même qui guide l'ensemble des analyses aristotéliennes du lieu et de l'expression. En ce sens, les maximes, les expressions remarquables, les métaphores *et* les lieux relèveraient tous d'une même racine commune, celle des pratiques formulaires d'une persuasion fondée sur l'« art de dire » et « l'art d'entendre ». On serait de la sorte conduit à voir dans la *Rhétorique* le moment philosophique où trois composantes de l'héritage pré-rhétorique de la preuve – la maxime « populaire », le « trait » sophistique, et l'aphorisme oraculaire, qui « donne à penser » – auraient rejoint les périphéries de la

<sup>165</sup> *Rhétorique* III, 11, 1413 a 17–20.

<sup>166</sup> Le texte caractérise (*ibid.*, 1412 a 11–18) l'habileté métaphorique comme propre d'un esprit « εὐστόχος », c'est-à-dire, littéralement, « qui vise bien ». Là où la perspicacité syllogistique consistait en une saisie immédiate du proche (ἀγγίνοια), c'est-à-dire du moyen terme, la perspicacité métaphorique vise le terme éloigné, mais à partir de la reconnaissance immédiate des similitudes. Il n'en reste pas moins que dans l'un et l'autre cas, cette habileté relève d'un θεωρεῖν, autrement dit d'une vertu qu'Aristote caractérise explicitement comme « philosophique » (1412 a 12 et 13).

preuve syllogistique. Le *concept* aristotélicien de « lieu » ne serait ainsi que l'instrument théorique d'un rattachement πρὸς ἓν de l'irréductible diversité des preuves non techniques, destiné à les exprimer ensemble sous la figure d'une latéralité et d'une infériorité « philosophique » par rapport au syllogisme. Nul doute que le traité aristotélicien donne des gages à chacune de ces interprétations. Le lieu y trouve une incontestable ambiguïté, selon qu'on le conçoit comme une version rudimentaire de l'établissement d'une vérité, ou au contraire comme un procédé spécifique de celui-ci, contre lequel Aristote, dans sa théorie du syllogisme, aurait cherché à ménager une alternative à la fois plus stable et plus univoque.

\*

Résumons les acquis de cette première enquête. Le lieu commun répond à un problème essentiel de l'entreprise rhétorique aristotélicienne. Il ne peut en effet se comprendre qu'à partir du soubassement anthropologique des compétences communes au raisonnement discursif. En ce sens, les lieux correspondent à ces modalités « élémentaires » de la preuve que l'élucidation d'un persuasif ἐνδεχόμενον prend pour objet. Ils répondent par conséquent à une certaine structure « naturelle » de la preuve, telle que la déploie une faculté non technique (δύναμις) de raisonner, déjà orientée par l'aspiration à une vérité supérieure à la simple rencontre des opinions. Dès lors, l'enjeu du *concept* aristotélicien de lieu consiste à dégager la structure de ces preuves « naturelles », qui ne relèvent pas d'une connaissance épistémique de leurs objets, non plus que de la possession technique des « principes » (ἀρχαί) du syllogisme. En ce sens, le concept aristotélicien de lieu devrait viser à isoler le format de persuasion propre à ces preuves, et à montrer le rapport spécifique à la vérité qu'elles impliquent.

Or nous avons pu constater que cette tâche rencontre une difficulté majeure. Toute la doctrine des lieux vise à montrer a) comment une référence à l'objet est possible sans être une connaissance de leur essence, et b) sur quelles règles, irréductibles aux principes, s'appuie la preuve « naturelle » fondée sur le lieu. Sur le premier versant, la doctrine des lieux rencontre le thème essentiel de la *chose à dire*, c'est-à-dire de l'objet tel que le discours peut s'en emparer, sans toutefois viser à son essence. Sur le second versant, le concept aristotélicien de lieu s'efforce de dégager des propriétés de la preuve topique qui relèvent du champ de l'expression (λέξις) : antithèse, économie brachylogique du dire, position d'une certaine figure de l'énonciation. Or l'on constate que sur ces derniers points, la preuve topique ne peut se différencier formellement de la preuve technique, c'est-à-dire du syllogisme : sur le terrain de l'expression, leur « forme » probatoire est commune. Par conséquent, le « lieu » ne correspond à aucun trait objectif propre des raisonnements ; il correspond plutôt à une certaine façon de les recevoir, à un certain rapport de l'auditeur à la forme déductive qu'il perçoit. Je perçois un raisonnement comme topique si je décèle en lui une antithèse, une économie du dire, une certaine énonciation ; et je l'entends comme syllogisme si je détecte qu'il procède d'une connaissance réelle de son objet, que je ne peux reconnaître que parce que je la possède déjà.

La doctrine des lieux n'expose donc aucune forme de *possession* du vrai alternative à sa possession technique : elle montre en réalité qu'il existe un rapport au vrai qui *ne peut être celui d'une possession*, mais celui d'une certaine *façon d'écouter* et d'*entendre* ce qui est dit. C'est là affirmer que la persuasion du lieu, autrement dit le rapport *topique* au vrai, est avant tout un rapport d'*entente*. Le lieu permet donc d'expliquer qu'une certaine attention à la part sensible de la preuve (la « forme » de son expression) soit une façon de la comprendre. L'« attention » repose, à cette fin, sur un temps incompressible de la pensée qui en découvre la vérité selon un rythme propre, irréductible à la saisie immédiate de la vérité techniquement démontrée.

Telle est donc la configuration aristotélicienne du concept et de l'entente du lieu. Dans la mesure où la *Rhétorique* installe ultimement le τόπος sur le plan sensible de l'expression, elle conduit en généraliser l'application au delà des limites propres de sa doctrine. En cela, elle montre, dès les origines de la notion de lieu, une force d'expansion de son entente, qui en perturbe la délimitation conceptuelle. Ainsi les analyses des énoncés « formulaires » (maximes, expressions remarquables, et, sous un certain aspect, métaphores) reprennent-elles à leur compte les traits les plus essentiels du lieu. La conséquence la plus frappante en est la reconnaissance, certes partielle, mais non moins décisive, d'une exposition de ces énoncés au risque de la superficialité et de la banalité, qui scellent originairement leur rapport à ce domaine.

Dès son origine, la notion de lieu présente donc une synthèse problématique entre deux formats distincts : celui d'un certain partage de procédés ou d'instruments probatoires naturellement accessibles à tous, et celui d'une condensation formulaire du vrai, donnant lieu à une forme spécifique d'intellection. Nous allons examiner dans le chapitre suivant la façon dont la fragile synthèse de cette double « entente » du lieu se défait et se recompose dans la doctrine de l'*inventio*.

## CHAPITRE II

### *Le problème de l'invention rhétorique*

En s'efforçant de circonscrire les origines aristotéliennes de la notion de lieu, le chapitre précédent a pu s'en tenir à une perspective presque exclusivement synchronique. Le présent chapitre embrasse à l'inverse une période historique beaucoup plus large, puisqu'il conduira le lecteur de Cicéron à Melanchthon, du *De Inventione*, traité de jeunesse de l'Arpinate (84 av. J.C.) aux *Elementa Rhetorices* (1531). Sur une telle durée, la démarche diachronique risquerait de conférer au développement une ampleur et une complexité considérables, ou au contraire de donner des différentes étapes de cette histoire longue une vue extrêmement sommaire. Entre ces deux écueils, la méthode adoptée au début de cette première partie s'efforce de tracer une voie moyenne. En explorant la part réciproque du concept, de l'entente et de l'objet « lieu commun », celle-ci consiste à dégager des lignes de force, susceptibles de rendre compte de la continuité d'un *problème* de l'invention rhétorique aux différentes étapes de la carrière rhétorique du lieu comprise entre ces deux bornes temporelles.

Ces dernières ne se justifient certes pas par l'existence d'une définition unique de la notion de « lieu »<sup>167</sup>. Elles tiennent plutôt aux limites historiques d'une certaine conception de l'entreprise rhétorique, dans laquelle celle-ci s'est vue investie d'un enjeu « théorique » considérable. En ce sens, l'unité de cette période tient à la façon dont la discipline rhétorique a pu prétendre former le centre de gravité d'une réflexion qui emprunte à la philosophie politique, la philosophie de la connaissance et du langage, et, plus généralement, de la « culture ». De ce point de vue, la rhétorique cicéronienne joue un rôle décisif dans l'instauration de ce projet, tandis que la critique, sceptique et anthropologique chez Montaigne, épistémologique et méthodologique chez Port-Royal et Pascal, forme le tournant philosophique de son « désétablissement », comme nous l'établirons dans le prochain chapitre.

Par conséquent, on ne saurait s'étonner que l'importance donnée à l'entreprise rhétorique entraîne une modification capitale du statut théorique accordé à la notion

---

<sup>167</sup> De ce point de vue, l'histoire de cette période serait celle d'une exfoliation continue des concepts, et d'une complexité croissante. Sensibles dès le Moyen-Âge, celles-ci se renforcent encore à la Renaissance, par l'ampleur des différents enjeux intellectuels qui s'affrontent sur la question de l'invention : c'est cette « confusion » même qui est au cœur de l'enquête de F. Goyet, *Le sublime du lieu commun*, *op. cit.*, p. 28

de lieu. La possibilité même d'une doctrine de l'*inventio*, à la fois autonome et cardinale dans la rhétorique, traduit la promotion de son objet. En cela, le *locus* romain s'oppose au τόπος aristotélicien comme le centre à la périphérie : entre Aristote et Cicéron, le lieu a gagné de s'installer au cœur du concept même de preuve, jusqu'à se confondre entièrement avec lui.

Cela tient à la différence essentielle qui sépare l'entreprise aristotélicienne du programme de la rhétorique latine. On se souvient en effet que, chez Aristote, la rhétorique « théorétique » rencontre la pratique publique des discours pour y introduire une réflexion sur la preuve venue de la dialectique et de l'analytique. En ce sens, la connexion entre le projet d'élucidation du persuasif et l'art oratoire est pour ainsi dire « accidentelle » : elle repose sur le fait que celui-ci se tient empiriquement au stade non technique des compétences communes. À l'inverse, la rhétorique est, après Aristote, tenue pour absolument consubstantielle à cet art, au sens où elle en édicte les règles déjà présentes du point de vue de sa « rationalité » propre. De ce fait, la rhétorique possède d'emblée son autonomie technique, au point qu'elle pourra prétendre, à plusieurs reprises, rivaliser avec les autres paradigmes de la preuve.

Ainsi s'explique que la notion rhétorique de lieu subisse pour ainsi dire une « révolution copernicienne ». Ce concept servait chez Aristote à indiquer la différence entre une technique syllogistique de la preuve fondée sur les principes, et une compétence à prouver fondée sur les facultés naturelles de chaque homme à débattre. L'idée d'une *discipline* (au sens d'une τέχνη, voire d'une ἐπιστήμη) rhétorique, constituée sur le terrain de la pratique publique des discours, donne au contraire un tout autre statut aux lieux. Ils sont dorénavant des preuves à part entières, celles-là même dont dispose pleinement l'art oratoire, et que la rhétorique, discipline descriptive et prescriptive, se charge d'étudier. La rhétorique aristotélicienne et les rhétoriques qui lui succèdent obéissent par conséquent à deux épistémologies différentes, c'est-à-dire deux conceptions distinctes de ce qu'il faut appeler « connaissance », dont l'une est *extérieure* et l'autre *intérieure* à l'*ars dicendi*.

En résulte une altération du rapport « antistrophique » de la dialectique et de la rhétorique que l'on peut mesurer dans le devenir du concept de *topique*. La double direction de l'histoire de ce terme, dialectique et logique à partir du commentaire boécien des *Topiques*, rhétorique dans les *Topica* de Cicéron, traduit en profondeur la divergence de ces deux disciplines. Si Boèce reprend la présentation des preuves aristotéliciennes en *lieux*, c'est en la séparant si complètement de la pratique oratoire que le concept de « topos » ne peut plus servir à marquer la limite qu'il fixait chez Aristote<sup>168</sup>. Libéré du socle anthropologique où l'arrimait le Stagirite, il peut épouser sans dommage la notion de preuve au sens technique. En ce sens, l'orientation propédeutique du terme s'efface presque complètement, pour désigner désormais un instrument logique de classification des preuves, de niveau supérieur par rapport à celle des termes et des propositions. Parallèlement, la réinterprétation cicéronienne des lieux dialectiques conduit à les annexer complètement à la rhétorique : elle y gagne

---

<sup>168</sup> F. Goyet, *op. cit.*, p. 27 : « Coupée comme elle l'était de la pratique oratoire d'un Cicéron ou même d'un Quintilien, la synthèse de Boèce a accentué la dimension formelle des lieux, en les raccrochant au syllogisme. »

de se constituer en exercice d'une connaissance à part entière<sup>169</sup>. Dans les deux cas, mais dans des directions opposées, la généralisation des « lieux » aux « preuves » traduit un effacement de l'articulation entre les deux modes du « connaître », technique et naturel, qu'Aristote s'était efforcé, au prix de nombreuses ambiguïtés, de construire dans les *Topiques* et dans la *Rhétorique*. Le « formalisme » des lieux logiques n'a plus à indiquer son rapport avec la compétence naturelle, pré-technique, de la preuve, parce que celle-ci n'y joue plus de rôle spécifique. Inversement, le lieu rhétorique veut prétendre à se constituer comme une connaissance à part entière, dont la doctrine de l'invention forme la théorie. Entre les deux disciplines, le partage n'est plus celui d'une différence d'orientation théorique, mais d'une différence d'effectuation pratique : disputes de l'École contre joutes de la Cité.

Il n'en reste pas moins qu'en dépit de son profond changement d'axe, la rhétorique latine n'est pourtant nullement perçue comme une rupture avec le projet aristotélicien. Tout au contraire, elle apparaît comme son prolongement même – et cette interprétation est si convaincante qu'à de certains égards, elle a fini par recouvrir la spécificité de la rhétorique d'Aristote. Ainsi Cicéron affiche-t-il à de nombreuses reprises sa fidélité à Aristote, qu'il salue comme l'inventeur de la topique, et sa prétention à mieux le comprendre que ne le comprennent les rhéteurs<sup>170</sup>. Plus encore, son interprétation des lieux comme *étiquettes* (*notæ*) des arguments se réclame directement du Stagirite, lors même qu'elle ne dispose d'aucun fondement textuel<sup>171</sup>. Nul doute qu'il entre dans la déférence de l'Arpinate une part de stratégie : se réclamer d'Aristote, c'est offrir la caution d'un grand nom à sa propre ambition philosophique. Mais on ne saurait pourtant exclure<sup>172</sup> que cette fidélité affichée se nourrisse au sentiment profond que du lieu aristotélicien à la topique, quel que soit le changement de

---

<sup>169</sup> Cicéron conçoit cette institution de l'*inventio* en doctrine d'une « connaissance » par opposition à la dialectique stoïcienne comme doctrine du « raisonnement » : « Toute discussion régulière se divise en deux parties, l'invention et le raisonnement (...). Les stoïciens ne se sont occupés que de la dernière : ils ont enseigné avec soin tous les procédés du raisonnement, au moyen de cette science qu'ils appellent la Dialectique ; mais ils ont entièrement négligé l'invention ou la Topique, laquelle a, dans l'usage, bien plus d'importance et doit, dans l'ordre naturel, passer avant la science du raisonnement. » (*Topiques*, II).

<sup>170</sup> Ainsi, dans les *Topiques*, I, Cicéron défend-il Aristote devant son interlocuteur Trébatius « l'obscurité des livres d'Aristote t'a rebuté, et ton savant rhéteur [à qui Trébatius, sur un premier conseil de Cicéron, a demandé des éclaircissements] t'a répondu, je crois, qu'il ignorait la méthode d'Aristote. Je n'en suis pas étonné ; ce philosophe, loin d'être connu de tous les rhéteurs, ne l'est même que d'un très petit nombre de philosophes. L'ignorance des premiers est d'autant plus impardonnable qu'ils auraient dû être attirés non seulement par toutes les observations et les découvertes d'Aristote, mais encore par l'abondance et l'agrément insignes de son langage. »

<sup>171</sup> Cicéron, *L'Orateur*, XIV-46 : « Le même [*sc.* Aristote] nous a transmis (*tradidit*) les « lieux » (c'est ainsi qu'il les appelle), qui sont comme les étiquettes des arguments (*quasi argumentorum notas*), dont on peut tirer tout discours dans l'un ou l'autre sens (*in utramque partem*). » (Cicéron, *L'Orateur. Du meilleur genre d'orateurs*, Paris, Les Belles Lettres, 1994, trad. fr. Guy Achard).

<sup>172</sup> Même compte tenu du problème philologique de la réception romaine des œuvres d'Aristote : Cicéron disposait-il des traités aristotéliciens eux-mêmes, de manuels qui en recueillaient les traits doctrinaux, voire de textes pseudo-aristotéliciens ? Sur l'usage cicéronien d'une littérature aristotélicienne de première, de deuxième voire de troisième main, cf. Guy Achard, « Introduction », in Cicéron, *De l'Invention*, Paris, Les Belles-Lettres, 1994, p. 13–15. Comme le remarque l'auteur, en l'état de nos connaissances aucune filiation immédiate entre la topique cicéronienne et les paraphrases ou les textes pseudo-aristotéliciens ne se peut être définitivement établie : on ne peut donc exclure que Cicéron ait eu (sous quelle forme ?) un contact avec la source aristotélicienne.



statut qu'il connaisse, il s'agit bien encore de la *même* chose, du même *problème*, qui a trait à un même *phénomène* de la parole. En ce sens, les ambiguïtés de l'*entente* du τόπος aristotélicien – qui le rapproche inexorablement, comme on l'a vu, de la forme du syllogisme – ont pu jouer à plein dans une réinterprétation « maximaliste » du lieu.

L'objet de ce chapitre est par conséquent le suivant : il s'agit pour nous de montrer comment la réinterprétation « romaine », puis « renaissante » de la rhétorique, parce qu'elle donne à la topique une place prépondérante, conduit à reformuler et à accentuer les ambiguïtés aristotéliennes de la notion de lieu, sous la figure d'un *problème de l'invention*. Cette reformulation et cette accentuation donnent en effet une physionomie nouvelle, et plus saillante encore que chez Aristote, à l'articulation problématique des trois dimensions du phénomène topique (concept, objet, entente). La thèse sous-jacente ici développée est que la transformation du lieu commun après le XVI<sup>e</sup> siècle (qui sera l'objet du prochain chapitre) doit son ampleur à l'importance philosophique donnée, tout au long de ces siècles, à la doctrine de l'*inventio*. La perception croissante de ses difficultés propres conduit ainsi en droite ligne jusqu'aux critiques de Montaigne et Port-Royal. Il se peut que celles-ci les aient, en définitive, moins découvertes que radicalisées, jusqu'à rendre impossible tout nouvel effort de trouver un compromis acceptable.

## 1. Le problème de l'invention : cadre général

Le problème rhétorique de l'invention se montre donc solidaire de la nouvelle importance confiée à la discipline. Là où les ambiguïtés du τόπος aristotélicien restaient en partie masquées par l'orientation théorétique de la *Rhétorique*, la promotion du concept de lieu les révèle pour ainsi dire au grand jour. En ce sens, l'enjeu de la « topique », tout au long de la période considérée dans ce chapitre, réside dans la recherche d'un équilibre – destiné, sinon à les neutraliser, du moins à les rendre « supportables ». C'est là peut-être un des « secrets » de la vitalité de l'*inventio* jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, qui met au premier plan une notion essentiellement polysémique, essentiellement problématique, et dont la qualité semi-métaphorique ne pouvait au reste manquer d'exercer une attraction puissante<sup>173</sup>.

Dès lors, on peut s'efforcer de dégager les principales composantes de ce problème de l'invention en montrant les difficultés du lieu aristotélicien dont elles se

---

<sup>173</sup> En témoigne notamment le versant « occultiste » de la théorie des lieux, en particulier chez Raimond Lulle, et profondément analysé dans l'ouvrage classique de Frances Yates, *L'Art de la mémoire*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1975, trad. fr. Daniel Arasse [*The Art of Memory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966]. Nos propres analyses obéissent toutefois à une perspective différente, qui tient à l'enracinement probatoire et formulaire de la notion de lieu. Ainsi n'envisagerons-nous ses rapports avec la mémoire qu'à partir de ce point de vue, ce qui nous conduira à laisser résolument au second plan la doctrine des « lieux » mnémotechniques. Celle-ci ressortit en effet d'une homonymie stimulante, mais que le latin n'autorise pas tout à fait, puisque la *Rhétorique à Herennius* emploie le pluriel de *loca*, que l'on ne trouve jamais concernant les lieux d'arguments. En cela, les lieux mnémotechniques restent étroitement contenus dans les bornes de la doctrine rhétorique de la *memoria*, et n'entrent pas dans notre sujet.

nourrissent, et qu'elles reformulent. Nous pourrions ainsi disposer du cadre général de ce problème, avant d'examiner plus en détail ses différentes déclinaisons.

### ***a) La chose à dire, les états de la cause et le problème de la transposition des lieux***

La singularité de la rhétorique aristotélicienne tenait, comme nous l'avons vu, à son point de vue « extérieur » par rapport à l'art oratoire. L'élucidation du persuasif se définit chez le Stagirite dans le cadre d'une réflexion sur l'effet nécessaire du vrai, et avant même de lui assigner un champ de recherche empirique (la pratique publique des discours). Il en résulte que l'examen du *πιθανόν* adopte dans la *Rhétorique* un point de vue qui n'est pas immédiatement celui de l'orateur. C'est pourquoi la question, en apparence si essentielle, de la *chose à dire* n'occupe en définitive qu'une place extrêmement restreinte dans l'économie du traité. Par contraste, l'idée d'une rhétorique définie à partir de l'art oratoire dont elle énonce les règles conduit à donner après Aristote<sup>174</sup> une place prépondérante à la question du « *quid dicam ?* ». Il revient pourtant au Stagirite d'avoir exprimé celle-ci dans l'énoncé de la première manière « topique » : le problème de la « chose à dire » épouse donc originellement la notion de « lieu ». Mais le développement aristotélicien sur ce sujet n'était initialement destiné qu'à rendre compte de la façon dont il est possible de raisonner sur une « chose » (*πρᾶγμα*) sans pourtant en posséder une connaissance d'« objet » (*ὑποκείμενον*) : c'est en ce sens que le texte se tournait vers le prédicable du « propre » (*ἴδιον*), qui exprime un trait exclusif de la chose, sans en exprimer toutefois l'essence<sup>175</sup>. Dans la nouvelle économie rhétorique, l'enjeu de cette distinction s'efface : c'est précisément le type de connaissance nécessaire à l'orateur pour s'emparer efficacement de son sujet qui occupe le cœur de la réflexion sur l'*inventio*. Plus encore, c'est sa faculté à se plier et à répondre aux circonstances particulières du discours qui se trouve particulièrement en jeu<sup>176</sup>.

Sur ce point, la promotion de l'*inventio* se montre étroitement solidaire de la construction, postérieure à Aristote<sup>177</sup>, de la doctrine dite des « états de la cause ». Calquée sur le modèle juridique du discours oratoire, celle-ci repose sur une triparti-

---

<sup>174</sup> Et sans doute avant lui, tant il est vrai que sa définition « externe » de la rhétorique se montre contre-intuitive. Dans la mesure cependant où nous nous intéressons à la notion de « lieu », cet « après » se justifie par l'autorité particulière donnée à l'invention aristotélicienne du *τόπος*.

<sup>175</sup> Aristote, *Rhétorique* II, 22, v. *supra*.

<sup>176</sup> De ce point de vue, la notion de « propre » se montre sans doute trop générale pour remplir cet objectif, faute de préciser quel *type* d'« adhérence » elle exprime.

<sup>177</sup> L'invention de cette doctrine est généralement attribuée à Hermagoras de Temnos, rhéteur grec du I<sup>er</sup> siècle av. J.C. et membre de l'École de Rhodes. Celui-ci avait, d'une part, distingué les « états » (*στάσεις*) en deux genres, logique (*γένος λογικόν*) lorsqu'il s'agit de déterminer la réalité ou l'équité des faits, et juridique (*γένος νομικόν*) lorsque ceux-ci sont considérés du point de vue des lois. Par ailleurs, Hermagoras avait proposé la distinction, fortement critiquée par Cicéron dans le *De Inventione*, entre « causes particulières » et « causes générales ». Sur Hermagoras et l'école de Rhodes, v. Dieter Matthes, *Hermagoras von Temnos*, in *Lustrum*, 1958, 3, p. 58–214 et Françoise Desbordes, *La rhétorique antique*, Paris, Hachette, 1966. Sur les rapports entre Hermagoras et Cicéron, cf. Guy Achard, *loc. cit.*, p. 16–19.

tion : dans toute cause à plaider, il faut d'une part établir l'existence ou l'inexistence du fait (*an sit*) – l'accusé a-t-il tué ou non ? –, sa qualification juridique (*quid sit*) – le meurtre était-il prémédité ou non, comporte-t-il des circonstances aggravantes ou atténuantes ? – et sa qualification « morale » (*quale sit*)<sup>178</sup> – l'accusé avait-il raison d'agir ainsi si la victime était un individu néfaste ?<sup>179</sup> L'orateur doit donc décider quelle(s) ligne(s) d'argumentation il adoptera en fonction de la cause à plaider (question du fait, du droit, ou évaluation du motif) : la manière dont celle-ci sera traitée par l'orateur répond très exactement à son « état », *status* ou *constitutio*<sup>180</sup>. La doctrine des états de la cause permet ainsi de présenter, pour chaque *status*, quels types d'arguments peuvent être utilisés. Tels sont les « lieux » (*loci*), qui obéissent ainsi à un principe ferme et détaillé (chaque état pouvant se subdiviser par ailleurs en « sous-questions ») de classement encore inconnu du traité d'Aristote.

Il en résulte que la notion de « lieu » se voit ajouter, par rapport au τόπος aristotélicien, un *nouveau* sens dans lequel celui-ci peut être considéré comme « commun ». Dans la *Rhétorique*, le lieu était intrinsèquement « commun » (κοινόν) dans la mesure où il relevait d'une compétence partagée par tous, et non déterminée par le statut ontologique des objets auxquelles elles s'appliquent. La doctrine des « états de la cause » suppose également une compétence « commune » des lieux, mais dans le sens où celui qui la possède – non plus tout individu, mais l'orateur qui l'a apprise et qui sait la manier – est susceptible d'en mesurer la validité pour toute cause. Cette validité est « de droit » : cela signifie qu'il n'est aucune cause à laquelle la *méthode* des « états » ne puisse s'appliquer. En ce sens, le caractère « anthropologique » du caractère commun des lieux aristotéliciens revêt désormais un caractère « formel » : quelles que soient les circonstances, l'application de la méthode des lieux est possible. Ce « changement » de sens ne répond pourtant qu'au fait que la recherche des arguments est passée au premier plan par rapport à l'évaluation de la *nature* de leur persuasion (πίστις).

Il est en revanche un sens de « commun » qui découle de l'introduction de la doctrine des états de la cause et qui ne pouvait se trouver chez Aristote.

La distinction des états suppose en effet que des lieux propres à l'établissement d'un fait ne peuvent en revanche servir à la qualification d'un acte, ou à son appréciation morale. En ceci, et à partir de l'idée d'une validité formelle de la doctrine des

<sup>178</sup> C'est bien dans ces termes que Cicéron caractérise cet « état » dans *L'Orateur*, en indiquant qu'à la question du *quale sit* regarde « les divisions du bien et du mal (*recti pravique partibus*) » (XIV-45)

<sup>179</sup> Cicéron, *L'Orateur*, XIV-45 ; Quintilien, *Institution oratoire*, III, 6, 80 (Quintilien, *Institution oratoire*, 7 tomes, Paris, Les Belles Lettres, 1975–1980, trad. fr. Jean Cousin, v. t. II).

<sup>180</sup> La *constitutio* est synonyme du *status* : Cicéron emploie le premier terme dans son traité de jeunesse du *De Inventione*, et parle plutôt de « *status* » ou, plus généralement encore de « *causa* », dans les traités postérieurs. Le terme de *constitutio* (qui semble renvoyer à un véritable « travail » de détermination de l'état de la cause) vient sans doute de l'attention particulière qu'accorde le jeune Cicéron à la dimension « responsive » du traitement de la cause : « La détermination de l'état (*constitutio*) est le premier conflit (*conflictio*) entre les deux causes, qui se produit lorsque l'on repousse la thèse avancée par l'adversaire. Par exemple "Tu as fait cela" – "Non je ne l'ai pas fait" [= *an sit*, ou état « conjectural »] ou "J'étais dans mon droit" [= *quid sit*, état de « qualification » (s'il s'agit d'une légitime défense) ou *quale sit*, état « déclinaoire » dans la terminologie du *De Inventione*, s'il s'agit de plaider la légitimité d'un tel acte, en dépit de son illégalité (la victime était un dangereux personnage)] », *De Inventione*, I, VIII–10.

états, il découle que les lieux sont nécessairement *particuliers* à un état, et non applicables à un autre. Ces lieux « spécifiques », ou plus exactement « *déterminés* » (Cicéron emploie le vocable de *certi*<sup>181</sup>) possèdent donc un certain degré de généralité dans la mesure où leur « patron » est fixé par la méthode des états – et c’est en ce sens que l’orateur « les parcourra tous et se servira de ceux qui conviennent (*utatur aptis*) »<sup>182</sup>. Mais ils sont en même temps *déterminés* par la physionomie de la cause à plaider, à laquelle ils doivent répondre très étroitement, et dans la singularité des circonstances. Toute la difficulté consiste donc à penser la façon dont ces lieux sont en réalité l’objet d’une double détermination (ils sont donc doublement *certi*) : par la méthode qui les présente, et par les circonstances qui les réclament.

Or ce problème rebondit de façon plus spectaculaire encore dans la mesure où la doctrine de l’invention ménage la possibilité d’employer des lieux *extra causam*, ou plus exactement, des lieux dont le degré de généralité est tel qu’ils peuvent s’appliquer quelle que soit la cause, et indifféremment même de l’état retenu. Tels sont les lieux « communs » (*loci communes*) au sens restreint, qui permettent à l’orateur de donner à son propos une tournure plus générale (*generatim dicere*)<sup>183</sup>, c’est-à-dire à s’élever au-dessus de la cause particulière<sup>184</sup>. Si le problème de l’application se renforce pour ces lieux, c’est dans la mesure où ils doivent relever d’une généralité qui *pourtant* puisse être reçue dans les circonstances effectives du discours. En ce sens, le terme même de *communis* renvoie à cet écart maximal entre la généralité du lieu et la particularité des circonstances. Et cette « maximalisation » de l’écart est en quelque sorte une pente *naturelle* de la topique : le *generatim dicere* découle du talent des lieux, et en constitue le couronnement<sup>185</sup>. Elle doit cependant être rendue acceptable par une « pertinence » tout aussi maximale : il faut que la *valeur* générale du lieu énoncé réponde pourtant exactement à ce qu’il *faut* dire.

De la sorte, l’importance donnée à la *chose à dire* introduit une problématique du « commun », partagée, quoiqu’à deux niveaux d’exigence différents, par les lieux *certi* comme par les lieux *communes*. Ce problème, posé au cœur de l’invention, peut être envisagé comme celui de la *transposition* (*translatio*, transfert) : transposition d’un modèle général d’argument à une circonstance particulière où il faut l’utiliser, et transposition d’une cause à l’autre, *salva veritate*, c’est-à-dire *salva probatione*. Toute la difficulté, pour la rhétorique, repose donc sur l’exigence de fournir un concept de lieu dont la généralité ne soit pas « triviale » (sans quoi le modèle des argu-

<sup>181</sup> Cicéron, *L’Orateur*, XV-47.

<sup>182</sup> *Ibid.*

<sup>183</sup> *Ibid.*

<sup>184</sup> Cicéron, *De l’Invention*, II, XIV, 47–XV, 48 : « Mais dans toute cause une partie des arguments se trouve inhérente à la cause qui est soutenue et elle en découle si directement que ces arguments ne peuvent être commodément séparés et transférés (*transferri*) à toutes les causes de même nature ; mais une partie est plus courante (*pervagatior*) et s’accommode à la plupart des causes de même genre. Ces arguments qui peuvent être transférés à de nombreuses causes, nous les appelons les lieux communs. »

<sup>185</sup> Cicéron, nous y reviendrons, voit ainsi dans la faculté des *loci communes* un trait essentiel de l’orateur exemplaire (*excellens*) dont il construit le portrait à « petites touches » (*adumbratio*) : « Pour pouvoir se servir de ces lieux, l’orateur (je ne parle pas de l’orateur vulgaire, mais de l’orateur exemplaire), élève le débat, s’il le peut, au-dessus des circonstances particulières (*propriis*) de personne et de temps : on y trouve plus d’ampleur (*latius*) en effet pour discuter du genre que de la partie, de sorte que ce qui vaut (*sit probatum*) pour l’universel vaut nécessairement pour la partie. » (XIV-45)

ments à adopter ne serait d'aucune utilité), sans verser pourtant dans une singularité excessive, et par conséquent inapplicable. De la signification de cette « transposition » dépend toute la valeur de la solution apportée à ce problème.

Parallèlement, ce problème de la transposition suppose que soit traité celui de la *reconnaissance* des lieux : celle-ci exige non seulement qu'ils puissent être identifiés dans la transposition, mais qu'ils puissent être identifiés *comme* transposables, en raison d'une valeur qu'ils possèderaient à la fois *intrinsèquement* (en raison de ce qu'ils sont), et *extrinsèquement* (en vertu de la pertinence de leur application dans des circonstances données). De la sorte, on glisse de la définition conceptuelle du lieu, comme argument transposable, à la question de ce qu'il est, c'est-à-dire du type d'*objet discursif* qu'il constitue.

### **b) L'objet "lieu" : contenu ou forme ?**

Le problème du « type d'objet » que constitue le lieu découle étroitement de sa définition même : parce que le lieu est un argument *transposable*, il suppose de pouvoir passer d'une cause à l'autre, d'une circonstance à une autre. C'est là rencontrer le thème philosophique classique du même et de l'autre, ou plus précisément de ce qui « subsiste » dans le changement. Le concept de « transposable » exclut *a priori* deux voies opposées, celle de la simple répétition du même, et celle de l'identité d'un même contenu sous deux formes entièrement différentes. D'un côté l'on perd l'idée même d'une « application », comme capacité à se plier à des circonstances différentes. De l'autre, c'est la possibilité même d'une reconnaissance d'un même contenu sous deux formes qui paraît mise en question. À cet égard, la référence au couple aristotélicien de la forme et de la matière, selon laquelle la seconde ne se peut dire qu'analogiquement<sup>186</sup>, exerce une attraction certaine sur la topique ; elle n'en est pas moins rendue immédiatement ambiguë par cette clause même<sup>187</sup>. C'est pourquoi la définition du lieu comme « transposable » exige d'en faire un moyen terme entre deux occurrences singulières. En d'autres termes, la relation de transposition est triadique, et non dyadique : il dépend de la discipline rhétorique de donner au lieu la figure intermédiaire du « patron » argumentatif sur lequel seront tissés deux arguments adaptés aux circonstances singulières. Tout dépend toutefois, là encore, du niveau de généralité auquel elle pourra pousser ce « mixte » de contenu et de forme, ou plus exactement ce contenu déjà « formel », c'est-à-dire discernable avant même son application particulière, du lieu. Or cette « généralité » peut recouvrir différents sens, que l'on peut regrouper en deux catégories distinctes, voire nettement opposées.

1. En un premier sens, l'idée de « généralité » recouvre celle d'« abstraction » : le lieu exprime la manière dont un argument peut être reconduit à sa figure la plus

---

<sup>186</sup> Cf. Aristote, *Physique* I, 8 (Aristote, *Physique*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1999, trad. fr. Pierre Pellegrin.

<sup>187</sup> Sur la référence d'un passage de *L'Orateur* à la *materia* aristotélicienne (III-12), v. l'introduction d'Albert Yon à l'édition des Belles-Lettres, p. XLII n. 2 et F. Goyet, *op. cit.*, p. 626.

« générale », c'est-à-dire son caractère « invariant » quelles que soient ses occurrences.

C'est sur ce point que la métaphore spatiale contenu dans le vocable se trouve résolument exploitée. La caractérisation du lieu comme « siège » (*sedes*)<sup>188</sup> ou comme « source » (*fons*)<sup>189</sup> des arguments pousse dans le sens d'un matériau primitif, pourtant déjà localisé et circonscrit dans un « lieu » où l'on pourra le trouver, l'extraire et le transformer. En ce sens, le « lieu » exprime la forme « matricielle » de l'argument, son caractère « générateur ».

Relevant de cette même orientation, la métaphore de l'étiquette (*nota*) utilisée par Cicéron dans *L'Orateur* tire en revanche le « lieu » vers une « tiercéité » de type sémiotique. De la sorte, caractériser un lieu comme lieu de la définition, de l'effet, ou du plus et du moins, c'est lui donner un « interprétant » formel, qui ne stipule rien quant à la façon précise dont il sera effectivement décliné dans le discours. L'image de l'étiquette, dont se rapproche également la description des lieux comme « rubriques », « têtes de chapitre » (*capita*) ou « titres » (*tituli*), possède un caractère incontestablement plus statique, moins dynamique, que les précédentes. En cela, elles inclinent davantage vers l'idée d'un lieu « disponible », « donné », mais sous une forme réduite, abrégée, qui substitue au thème d'une productivité intrinsèque celui d'une acuité propre à l'orateur, trempée dans une expérience et un savoir déjà constitués.

2. À côté de cette première acception, le concept de « généralité » peut cependant revêtir un tout autre sens, qui ressortit cette fois à la nature même de la *façon* dont les lieux sont exprimés. Ce sens de « généralité » découle de la pente même de l'invention, qui tend à élargir la cause vers le *generatim dicere*. En cela, la continuité des *loci certi* aux *loci communes* au sens strict tend à modifier la signification même du caractère « général » des lieux et à poser la question de leur forme dans de nouvelles coordonnées.

En premier lieu, le format du lieu tend désormais à se confondre avec le passage stratégique du discours où l'argumentation « généralisante » se condense et se ramasse. De la sorte, l'*inventio* rejoint la *dispositio*, c'est-à-dire la mise en ordre du discours selon les différentes parties qu'il doit contenir. Ce glissement est particulièrement remarquable chez Cicéron, dans son analyse des « lieux communs » (au sens du *generatim*) de la péroraison, et plus particulièrement de l'étape obligée de celle-ci, l'*indignatio*<sup>190</sup>. La « généralité » du lieu semble se tirer ici du contenu même de ce qui est dit ; s'élevant au-dessus de la cause particulière, l'orateur transforme le plaidoyer en discours politique : le crime commis ou l'accusation dont est victime le défendant mettent en péril la *res publica*, voire les principes mêmes du bien et du mal.

Mais cette généralité du « contenu », pour autant qu'elle implique des considérations d'ordre politique et éthique, voire philosophique (c'est en ce sens que l'orateur « complet » rêvé par Cicéron, puis par les rhéteurs humanistes, réunit en lui les ver-

---

<sup>188</sup> Quintilien, *Institution oratoire*, V, x, 20.

<sup>189</sup> Cicéron, *De l'Orateur*, II, 117.

<sup>190</sup> Ce sont ces lieux communs de l'*indignatio* qui se trouvent au cœur du travail de F. Goyet, *op. cit.*, v. particulièrement I, 1, p. 85–113.

tus de l'éloquence et de la philosophie), tend à pousser les lieux communs vers le type d'expression propre à l'énoncé des « grandes » vérités. En d'autres termes, le caractère stratégique de l'usage des lieux « communs » – d'autant plus stratégique qu'ils ne doivent apparaître que de loin en loin (*raro inducendis*), mais avec le plus grand effet – les conduit vers l'expression *formulaire*, c'est-à-dire l'énoncé vif et frappant de l'argument « général ». Ainsi Cicéron peut-il écrire que « tous les ornements de l'expression (*ornamenta elocutionis*) où l'on trouve le plus d'agrément (*suavitatis*) et de profondeur (*gravitatis*), et toutes les ressources de l'invention qui tiennent tant aux choses (*rerum*) qu'à l'expression des idées (*sententiarum*), se trouvent dans les lieux communs. »<sup>191</sup> Dès lors, c'est le modèle de la *sententia* qui permet d'identifier l'objet « lieu », à partir de la nature de son expression, ici définie comme « expression d'idée ».

Partant, le problème de la « transposition » reçoit dans cette seconde acception une physionomie différente. Celle-ci n'est plus liée à une « matrice » générale et abstraite, mais bel et bien à une forme particulière de l'argument. Toute la difficulté tient dès lors au degré de « fixité » qu'il faut attribuer à la « *sententia* ». Celle-ci se réduit-elle à des traits expressifs particuliers, marqués par le caractère « frappant » et ramassé du dire? En ce sens, l'orateur serait libre de « fabriquer » lui-même ses propres *sententiae*, par l'observation de certaines règles propres à conférer un caractère formulaire à l'énoncé. Faut-il considérer au contraire que les *sententiae* sont déjà des phrases toutes faites, des énoncés ou des développements déjà prêts? Il convient alors de s'interroger sur leur faculté à être insérées, telles quelles, dans un développement chargé de leur conférer un sens adéquat à la chose à dire. Il y va par conséquent de l'amplitude que l'on doit conférer à la formularité de la « sentence », autrement dit du degré de « rigidité » qu'on lui prête, entre « forme » et « contenu ».

Deux positions permettent d'illustrer ce débat. La première, adoptée par Quintilien dans l'*Institution oratoire*<sup>192</sup>, consiste à opposer ces deux « formats » de la sentence : il s'agit de montrer que le premier seul répond aux exigences de la transposition. Au risque de paraître « plaqué » (*adplicitum*) plutôt qu'« incorporé » (*insertum*) au développement, le lieu commun (au sens strict, *locus communis*) par sentence doit en effet « jaillir » (*nasci*) du développement lui-même ; ainsi les sentences « trouvent-elles leur origine dans la cause (*oriuntur ex causa*) ». Le texte de Quintilien s'efforce par conséquent de revenir au modèle « générateur » de la topique, mais dont la « cause » serait la source, et le lieu-sentence le produit. À l'inverse, Sénèque le Rhéteur (I<sup>er</sup> siècle av. J. C.), dans la préface des *Controversiae*<sup>193</sup>, fait l'éloge de son ami Latron, pour son habitude de cultiver « ces phrases transférées (*translaticias*) que l'on appelle à proprement parler des sentences (*sententias*), qui ne tiennent pas au débat lui-même (*nihil implicitum*), mais qu'on transfère de façon suffisamment adaptée (*sed satis apte et alio transferuntur*), comme celles

<sup>191</sup> Cicéron, *De l'Invention*, II, xv, 49.

<sup>192</sup> Quintilien, *Institution oratoire*, II, 4, 29–32.

<sup>193</sup> Sénèque le Rhéteur, *Controversiae*, I, préface, 23 (dans Sénèque le Rhéteur, *Controverses et Suasoirs*, Paris, Librairie Garnier Frères, coll. « Classiques Garnier », 1932, trad. fr. Henri Bornecque).

sur la fortune, la cruauté, l'époque, les riches... » C'est là souscrire à une conception plus « matérielle » de la sentence. De ce point de vue, les lieux formulaires constituent des « donnés » tout prêts, mais dont le sens et l'efficacité tiennent à une adéquation satisfaisante aux circonstances, tant en raison de leur généralité que du choix scrupuleux qu'en fait l'orateur. Il n'en reste pas moins que ces lieux encourent le risque d'un défaut de plasticité. La formularité tend donc ici à glisser vers le procédé de la « maxime », et à se mouler dans un cadre si rigide que la « transposition » menace toujours de se retourner en répétition, et de nuire à l'homogénéité du discours. La généralité « formulaire » installe par conséquent les lieux « communs » (*stricto sensu*) entre les deux pôles, « formel » et « matériel », de la sentence.

En résumé, le concept de « transposition » conduit à distinguer les lieux selon deux sortes d'objets : matrices productrices d'une part, et formules plus ou moins déjà prêtes d'autre part. Pourtant, et à l'intérieur même de ces deux sortes d'« objectivités », des nuances sont envisageables, selon que le rapport de la forme et du contenu apparaît plus ou moins lâche ou serré. On peut en tirer deux remarques.

De la promotion du thème de l'argument « transposable » découle un divorce entre les deux dimensions du lieu qu'Aristote s'était efforcé de maintenir ensemble. La doctrine de l'invention dissocie en effet le lieu comme « élément » ou instrument de base (*στοιχεῖον*) du raisonnement non technique, et le lieu comme « forme de l'expression » (*σχῆμα τῆς λέξεως*). En ce sens, la solidarité aristotélicienne de ces deux concepts semble s'être défaite, dès lors que les lieux comme *sources* et comme *expressions* de l'argument renvoient à des objets différents. Il n'en reste pas moins qu'entre ces deux acceptions, désormais distinguées, des ambiguïtés demeurent. Les deux usages coexistent chez les mêmes auteurs, et souvent dans les mêmes traités. Plus encore, la pente naturelle de l'invention, qui va des lieux particuliers aux lieux communs, conduit insensiblement d'un sens à l'autre. Par ailleurs, on retrouve, dans chaque sens, une tension identique entre plasticité et fixité, selon que le lieu est conçu comme un procédé de construction (d'un argument ou d'une sentence) ou au contraire comme un certain donné, susceptible d'utilisations multiples. Ainsi le lieu-matrice est-il tantôt une « source », tantôt une « étiquette », et le lieu-sentence tantôt un ensemble de traits expressifs, tantôt un morceau de développement tout fait. Dans cette dernière acception, qui reste la plus proche du concept aristotélicien de « lieu », l'on reconnaît la tension entre le « formulaire » (comme ensemble des traits antithétiques, brachylogiques et énonciatifs de l'expression) et les formules fixes (maximes, proverbes, métaphores), qui se trouvait déjà explorée au livre III de la *Rhétorique*. En ce sens, le déplacement du centre de gravité de la rhétorique conduit à radicaliser et à multiplier des tensions déjà latentes chez Aristote, sans pourtant conduire à des distinctions conceptuelles entièrement étanches. De ce point de vue, le « concept » de transposition, en dépit des sens différents qu'il peut revêtir, et des objets éloignés qu'il peut rapprocher, a pu durablement aider à sauvegarder un « sentiment de l'unité ».

Dès lors, l'ambiguïté générale du concept de lieu, à la fois « trouvé » et « donné », recherché et saisi, « inventé » et « reconnu », conduit à poser la question de ce qu'on pourrait appeler la *faculté* des lieux. Par « faculté », il faut ici entendre le



moyen par lequel l'orateur parvient à la fois à les découvrir et à les peser dans chaque cas. De la « source » de l'argument, matrice génératrice ou simple étiquette, à la sentence, formulaire ou fixe, cette faculté paraît correspondre à des attitudes variables et des rapports sensiblement différents aux lieux. De la sorte, le problème de l'objet « lieu » conduit, en dernière analyse, à la façon dont la doctrine de l'*inventio* traite le problème de son *entente*.

### **c) La faculté des lieux : invention et jugement**

Le τόπος aristotélicien, comme on l'a vu dans le précédent chapitre, relevait étroitement d'une δύναμις, c'est-à-dire d'une faculté anthropologique commune à tous les hommes. Celle-ci pouvait se définir comme une certaine compétence à l'égard du vrai, qui permet à la fois sa recherche (sous la forme d'un « raisonnement ») et sa « reconnaissance » (sous la forme d'une γνώσις). C'est pourquoi les preuves topiques chez Aristote se distinguent des preuves syllogistiques comme la compétence du raisonnement et la possession acquise (ἔξις) des principes. Tout le problème de l'*entente* des lieux reposait par conséquent sur la possibilité d'une *confusion* entre ces deux domaines. Ainsi pouvait-on envisager de « rencontrer » des principes sans toutefois les posséder, ou même faire l'hypothèse d'une possession *réversible* des principes. Cette confusion se fondait sur le thème d'une *insensibilité* de la distinction entre τόπος et ἀρχή, que la forme sensible (σχῆμα τῆς λέξεως) des preuves tend à effacer, jusqu'à rendre impossible de la déceler à l'oreille<sup>194</sup>.

Dans l'économie nouvelle de la doctrine de l'invention, le rapprochement des « lieux » et des « preuves » et la promotion de l'éloquence comme art et connaissance à part entière, conduit à effacer la différence « anthropologique » des facultés aristotéliciennes, δύναμις d'une part et ἔξις d'autre part. Là où l'on pourrait s'attendre à ce qu'un tel effacement dissolve le problème de la « confusion », il apparaît pourtant qu'elle le renforce au contraire, jusqu'à le faire progressivement passer au premier plan. Il y va en effet d'un problème essentiel : comment la recherche des bons arguments peut-elle s'assurer de leur adéquation à la cause ? En d'autres termes, comment concilier le caractère « pratique » de l'invention avec la part « théorique » de la connaissance du vrai ? Ce problème apparaît clairement dans une phrase du *De Oratore*, où Cicéron, prêtant à Antoine une critique particulièrement vive de la dialectique, n'en pose pas moins la question d'un « précepte » (*præceptum*) destiné à « découvrir le vrai » (*verum inveniatur*), et non seulement à le « juger » (*judicetur*)<sup>195</sup>. Le basculement du « principe » au « précepte » témoigne ainsi de la nécessité de construire un rapport entre invention et jugement (*judicium*), en même

---

<sup>194</sup> V. *supra*, Chapitre premier, sections 2, 3 et 4b.

<sup>195</sup> Cicéron, *De l'Orateur*, II, xxxviii, 157 : « Mais, pour en revenir au point dont nous nous sommes éloignés, ignores-tu que Diogène, l'un de ces trois célèbres philosophes dont tu as parlé de la venue à Rome, fut celui qui disait enseigner la méthode pour bien raisonner (*artem... bene disserendi*) et distinguer le vrai du faux, qu'il appelait d'un mot grec, la "dialectique" ? Il n'y a en cette méthode, si vraiment c'en est une, aucun précepte pour découvrir le vrai, mais seulement pour le juger. » (Cicéron, *De l'Orateur*, t. II, Paris, Les Belles Lettres, 1927, trad. fr. Edmond Courbaud et Henri Bornecque).

temps que de son ambiguïté épistémologique. Le terme de précepte suggère en effet qu'entre le vrai « découvert » et le vrai « jugé », l'*évidence* caractéristique du principe s'est rompue. En cela, la recherche des lieux n'est nullement assurée de rencontrer en eux une vérité adéquate aux circonstances ; l'*inventio*, littéralement le fait de « trouver » des lieux ne peut être que *problématiquement* une « connaissance » de leur vérité. Le modèle rhétorique de la « connaissance » topique est donc intrinsèquement traversé par l'ambiguïté de la « possession » des lieux, dont on ne sait sous quelles conditions exactes elle est possession de leur *vérité*.

Sur ce point, la rhétorique cicéronienne présente les deux points de vue possibles. Elle est d'une part animée par l'idéal d'une *coïncidence* entre les lieux comme sources des arguments et les lieux comme vérités : l'orateur n'a qu'« à fouiller lui-même pour [les] trouver (*inveniret*), sans peine (*parvo labore*) et sans aucun risque d'erreur (*nullo errore*) »<sup>196</sup>. L'Arpinate n'en adopte pas moins une vue contraire dans d'autres textes. Ainsi, l'exposé des lieux dans l'*Orator* tourne à l'avertissement le plus ferme : « Il ne fera pas un usage irréfléchi (*imprudenter*) de leur abondance (*copia*) : (...) ni toujours, ni dans toutes les causes, les mêmes lieux n'ont le poids (*momenta*) des arguments » ; c'est pourquoi l'orateur doit les « peser » (*expendet*) et les « trier » (*seliget*). Il ne peut donc se contenter de les trouver (« *nec inveniet solum quid dicat* »), il doit « s'appuyer sur son jugement » (*judicium adhibebit*)<sup>197</sup>. C'est là tantôt identifier, tantôt dissocier l'invention du jugement. Si cette double position semble admissible à Cicéron, c'est que le *talent* (*ingenium*) de l'orateur, appuyé sur l'expérience (l'étude et l'habitude<sup>198</sup>), conduit justement à associer toujours plus intimement ces deux « facultés ». C'est là retrouver le thème aristotélien de la perspicacité (Cicéron parle d'*acumen*<sup>199</sup>), à ceci près que l'Arpinate, nous y reviendrons, associe étroitement valeur du chercheur et valeur du cherché.

On mesure de la sorte comment le lieu, doublement « trouvé » et « donné », à la fois objet de recherche et objet d'intuition, projette l'ambiguïté de sa définition dans la faculté de l'invention. La juxtaposition chez Cicéron des deux points de vue se résout dans l'idéal d'une vue pénétrante, c'est-à-dire littéralement d'une *per-ception* du lieu<sup>200</sup>. En dépit de l'autorité cicéronienne, Quintilien propose quant à lui une voie d'articulation sensiblement différente. Si invention et jugement s'épousent étroitement dans une faculté unique, celle de l'*intelligence* (*consilium*), c'est parce que le lieu comporte une part respective de « donné » et de « trouvé ». En ce sens, l'auteur de l'*Institution oratoire* s'éloigne du thème cicéronien d'une « abondance généreuse » des lieux. Il envisage au contraire le fait de leur « disponibilité problématique » en recourant à la métaphore du « caché » : alors que le jugement « seul »

<sup>196</sup> *Ibid.*, II, XLI, 174. Dans ce passage, la recherche des lieux s'exprime métaphoriquement comme recherche d'un « trésor (*aurum*) enfoui en beaucoup d'endroits (*multifariam defossum*) » : les lieux possèdent donc une valeur *intrinsèque* et *universelle* ; il ne suffit, pour ainsi dire, que de « se baisser pour les ramasser ».

<sup>197</sup> Cicéron, *L'Orateur*, XV, 47 et 48.

<sup>198</sup> Cicéron, *De l'Orateur*, II, XXXIV, 146, « *studio* » et « *usu* ».

<sup>199</sup> *Ibid.*, II, XXXV, 147.

<sup>200</sup> C'est pourquoi Cicéron utilise le vocabulaire de la *scrutatio*, qui ressortit à la fois de la métaphore visuelle et de la métaphore exploratrice : cf. *De l'Orateur*, II, XXXIV, 146.

s'applique « à des choses qui se manifestent » (*ostendentibus [se] rebus*), et qu'il peut ainsi s'appuyer sur des « certitudes », l'intelligence s'applique au contraire à des « choses cachées » (*latentibus*). C'est pourquoi elle est « une certaine forme de raisonnement qui (...) pèse soigneusement et compare plusieurs éléments, et qui inclut en elle-même l'invention et la faculté du jugement (*inventionem et iudicacionem*) »<sup>201</sup>. On ne peut se défendre de percevoir l'écho aristotélicien d'un tel passage. Là où Cicéron poussait l'*inventio* du côté de la perspicacité « dialectique », Quintilien retrouve le thème du lieu « caché » propre à la *Rhétorique*. La distinction « insensible » des lieux et des principes s'exprime ici dans la reconnaissance d'une incertitude fondamentale de la recherche topique. En ce sens, la part « judicative » de l'intelligence (*consilium*) agit « sans filets » : la « vérité » du lieu se décèle plutôt qu'elle ne s'attribue de façon définitive. Elle est, pour ainsi dire, « l'oreille interne » de l'intelligence. Le problème aristotélicien des *critères* de distinction entre « lieux » et « principes » est ici tranché par la négative : l'invention, autrement dit la théorie rhétorique de la connaissance, ne peut aspirer à « trouver » ses lieux sur le modèle d'une possession « certaine » et définitive de la vérité.

De la définition du lieu comme argument « transposable » à la diffraction de ses objets, de l'ambiguïté du lieu « trouvé » et « donné » à la figure singulière du jugement topique, c'est par conséquent le fil directeur d'une prépondérance de l'*entente* que l'on retrouve dans la position du problème de l'invention. On ne saurait par conséquent s'étonner de renouer avec l'interrogation sur le *temps* qu'elle contient intimement. Sur ce point, le thème aristotélicien d'un « temps propre » à l'intelligence du lieu subit une inflexion majeure : à la mesure du changement de paradigme opéré par la doctrine de l'invention, le point de vue se déplace de l'auditeur à l'orateur lui-même. C'est donc le temps de l'invention qui occupe le devant de la scène, inséparable de celui de la recherche et du jugement. En cela, la question essentielle devient la suivante : jusqu'à quel point la « saisie » des lieux demande-t-elle du temps, et quel statut faut-il accorder à celui-ci ?

Là encore, l'idéal d'une saisie intuitive du lieu attire la réflexion rhétorique en direction d'une « immédiateté ». Sur ce point, il est clair que l'*acumen* cicéronien incline en direction du temps « imperceptible » de la connaissance achevée, telle qu'Aristote en avait fixé les termes sous le concept d'une « pensée du proche » (*ἀγγίβοια*). Par contraste, Quintilien, sur ce point aussi, observe une attitude plus réservée : s'il fallait « examiner les lieux un par un (*scrutanda singula*) et, pour ainsi dire, aller frapper de porte en porte (*ostiatim*) », « la lenteur (*tarditatem*) de la parole serait infinie », « à moins que des dons naturels et une célérité acquise par l'étude ne nous conduisent tout droit (*recta*) aux arguments qui conviennent à notre cause »<sup>202</sup>. L'auteur exprime ainsi ses doutes sur la nature véritable de l'immédiateté : l'invention suppose-t-elle d'aller droit au but, sans passer par tous les lieux possibles, ou suppose-t-elle une célérité de l'âme, susceptible, par un long entraînement, de les parcourir tous en un temps très court, et de contracter le temps de l'*ostiatim* à presque

<sup>201</sup> Quintilien, *Institution oratoire*, VI, 5, 3.

<sup>202</sup> Quintilien, *Institution oratoire*, V, 10, 122-123.

rien ? Il faudrait dans ce dernier cas user des lieux comme le citharède de ses doigts, ou mieux encore en disposer comme nous disposons « des lettres et des syllabes lorsque nous écrivons » : celles-ci n'exigent en effet aucune « réflexion » (*cogitationem*), et une habileté minimale<sup>203</sup>. C'est dire si le « temps » se voit revêtu d'un statut ambigu : ou bien il ne vaut que s'il est imperceptible, ou bien il revient à rejeter l'étude des lieux du côté d'une science dont les raffinements sont potentiellement vains, s'il ne faut en attendre au final qu'une efficacité « alphabétique ».

À cette difficulté s'en ajoute par ailleurs une seconde. En passant en effet de l'auditeur à l'orateur, et de l'écoute à la pensée discursive, le problème du temps de l'entente glisse insensiblement d'une réflexion sur la parole à une réflexion sur l'esprit. La véritable nature de cette dernière reste en partie obscure, parce qu'elle associe des éléments fort différents : d'une part, elle est inséparable d'un « savoir » progressivement acquis, d'une habileté constituée par l'expérience et l'habitude ; dans le même temps, et en raison même de la référence à la *naturalité* du talent, elle tend à basculer vers une anthropologie des facultés de l'âme, au premier rang desquelles on trouve l'esprit d'une part, et la mémoire d'autre part.

La redéfinition du lieu comme argument *transposable* induit par conséquent un double mouvement de dissociation.

La réflexion rhétorique sur l'objectivité même de ce qu'il faut appeler « lieu » conduit en premier lieu à lui prêter deux physionomies distinctes. D'un côté, le lieu forme le « patron » de l'argument, mais non l'argument lui-même, dont il est une abstraction en même temps qu'une source. De l'autre, le lieu renvoie bel et bien à l'argument en tant que tel, mais dans son caractère « itérable » ou à tout le moins « répétable » et « reproductible ». En ce sens, le problème de l'invention repose initialement sur l'excessive souplesse du concept de *translatio argumentorum*, qui autorise des « extensions » de deux natures différentes. D'un côté, le lieu est une « étiquette » ou une « source » de l'argument ; de l'autre, il désigne un certain caractère *formulaire* de son expression, dont la définition exacte dépend pourtant du degré de plasticité ou de rigidité qu'on lui prête.

Or, et à l'intérieur même de chacune de ces deux catégories, la faculté de reconnaître et d'utiliser les lieux oscille entre deux modèles concurrents. Là où le lieu, qu'il soit lieu « source » de l'argument ou lieu commun formulaire, tend vers le « donné », il est objet d'un jugement. Là où, en revanche, et sous ces deux formes, il reste à trouver ou à scruter plus profondément, il est objet d'une recherche. Sur ce point, le verbe *invenire* lui-même se prête aux deux interprétations : il désigne à la fois la « rencontre » et l'« investigation ». La disponibilité problématique du lieu, parce qu'elle hésite intrinsèquement entre ces deux pôles, ménage par conséquent une ambiguïté permanente sur les parts respectives de la découverte et du jugement : c'est cette ambiguïté même qui forme le cœur du problème de l'invention.

Dès lors, on peut risquer l'hypothèse que la variété des formats objectifs du lieu s'alimente au phénomène même de la transposition problématique d'une parole. En

---

<sup>203</sup> *Ibid.*, 125.

ce sens, la doctrine de l'invention trouve dans les multiples figures de l'appropriation d'une chose à dire son véritable fondement. Le problème du transposable vise ainsi le rapport intérieur à la parole avec son objet propre, dans la diversité problématique des façons de s'en emparer. Là où la réflexion aristotélicienne sur les lieux adoptait de façon privilégiée le point de vue de l'écoute, la rhétorique romaine (et ses descendantes) adopte celui du parler. En ce sens, la question de l'entente ne peut plus se poser seulement à partir d'une faculté de reconnaissance du lieu dans l'écoute sensible ; elle enveloppe désormais la question du rapport que l'orateur entretient à l'égard de sa *propre* parole lorsqu'il énonce un lieu. Il en résulte que celui-ci, dès lors qu'il est défini à partir du *quid dicam*, devient l'objet d'une enquête sur les différentes formes que prend une *entente locutrice* de la chose en tant qu'elle doit être *dite*. C'est en ce sens que l'invention rhétorique a pu élever une prétention gnoséologique propre, fondée sur une disponibilité intégrale du monde à la parole, sous l'espèce de ses lieux.

Afin de mesurer toutes les tensions internes à ce projet, l'enquête peut donc se poursuivre en examinant tour à tour les deux formats concurrents du lieu, modèle « génératif » et modèle « formulaire », comme paradigmes de cette disponibilité, et figures de l'entente locutrice dont ils sont l'objet. On pourra ainsi montrer de quelle manière les difficultés respectives de l'une et l'autre position ont été à la fois illustrées et progressivement accentuées au cours de l'histoire de l'*inventio*.

## 2. À partir d'une métaphore : les « terres fertiles », *copia* et *coherentia*

Tournons-nous d'abord vers les lieux « matrices », à la fois « sources » et « étiquettes » des arguments. Notre réflexion sur la « disponibilité problématique » de ces lieux s'appuiera ici sur son rapport avec le thème rhétorique de la *copia dicendi*, c'est-à-dire de l'abondance, tant du discours que des « ressources » rhétoriques où l'orateur va puiser son éloquence : la munificence des matériaux entraîne la munificence des mots. C'est dans ce cadre en effet que peut se comprendre l'idée même d'une disponibilité des choses à l'égard de la parole, en tant qu'elle met en balance la faculté de les trouver et la faculté de les juger. Sans entrer dans la richesse et les difficultés propres à ce concept<sup>204</sup>, il s'agit ici pour nous de suivre son fil directeur pour distinguer entre diverses conceptions de l'« entente » topique des lieux de la « première espèce » que nous avons distingués dans la section précédente. Trois positions seront ici retenues pour l'analyse, exprimées tour à tour par Cicéron, Quintilien et Melanchthon.

---

<sup>204</sup> La richesse de la littérature sur la *copia* défie le relevé exhaustif. Mentionnons l'ouvrage devenu classique de Terence Cave, *The Cornucopian Text : problems of writing in the French Renaissance*, Oxford, Clarendon Press, 1979 [en français : *Cornucopia : figures de l'abondance au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Macula, 1997, trad. fr. Ginette Morel].

### a) Cicéron : l'unité de la parole

« [Non] inveniet solum quid dicat sed etiam expendet » : cette phrase de L'Orateur pose, comme on l'a remarqué, la difficile question du lien entre invention et jugement, *inventio* et *judicium*. Dans le passage qui suit immédiatement cette déclaration, l'Arpinate développe une métaphore dont l'importance historique et conceptuelle se montre capitale : c'est elle en effet que Montaigne, Port-Royal et Pascal retourneront contre son auteur dix-sept siècles plus tard.

« Il n'est rien en effet de plus fertile que les productions de l'esprit (*feracius ingeniis*), en particulier lorsqu'elles sont cultivées (*exculta*) par les études. Mais de même que les terres fécondes et abondantes (*segetes fecundæ et uberes*) ne produisent pas seulement des moissons (*fruges*), mais aussi des mauvaises herbes (*herbas*) qui sont particulièrement nuisibles (*iniciisimæ*) aux moissons, ainsi parfois surgissent de ces lieux des développements faibles (*levia*), étrangers à la cause (*causis aliena*) ou qui ne sont d'aucune utilité. »<sup>205</sup>

La métaphore des « terres fertiles » permet à Cicéron de développer le thème d'une disponibilité problématique des lieux à l'aide de trois notions : la *feracitas*, la *fecunditas* et l'*ubertas*. Il ne faut pourtant pas chercher de distinction nettement tranchée entre ces trois termes : en particulier, Cicéron ne cherche ni à séparer une « bonne » d'une « mauvaise » abondance, ni à distinguer une production intrinsèquement « stérile » d'une production intrinsèquement « féconde ». Au contraire, l'idée développée semble être la suivante : même dans une culture soignée, on ne peut empêcher que les meilleures récoltes s'accompagnent d'une efflorescence des adventices. La « production » d'une terre est donc essentiellement ambivalente : c'est justement parce qu'elle « donne » en abondance que le plus utile et le plus néfaste s'y côtoient. En ce sens, les « sources » topiques, l'humus rhétorique des lieux, engendrent à la fois de « bons » et de « mauvais » arguments, qui peuvent, selon la même métaphore naturelle, être de trois sortes : des arguments « faibles », c'est-à-dire atrophiés (*levia*), des arguments allogènes (*causis aliena*) et enfin des arguments « dont on ne peut rien tirer » (*inutilia*). Par ailleurs, de même que la triade *feracitas/fecunditas/ubertas* n'autorise aucune distinction nette, de même Cicéron ne sépare-t-il pas nettement les lieux de la faculté dont ils proviennent. On ne saurait ainsi dire jusqu'à quel point les *segetes* désignent explicitement les lieux ou l'esprit (*ingenium*) lui-même : grammaticalement, le pluriel *ingenia* (« *ingeniis* ») associe étroitement les deux sens, à la fois l'esprit et ses productions. On en tire une perplexité sur la nature exacte des rapports entre l'invention et le jugement : si l'abondance naturelle et ambivalente des lieux s'opère à même l'esprit, quelle place faut-il réserver au jugement, et comment peut-il s'exercer ?

Ce problème n'échappe pas à Cicéron, qui y consacre la suite de son texte. À moins, écrit-il, que l'orateur ne s'appuie sur le jugement pour opérer un « choix scrupuleux (*dilectus magnus*) »,

---

<sup>205</sup> Cicéron, *L'Orateur*, XV, 48.

« comment celui-ci s'arrêtera-t-il et insistera-t-il sur ceux qui sont bons, comment assouplira-t-il les plus durs, dissimulera-t-il ceux qui ne se laissent pas incorporer (*dilui*) jusqu'à les étouffer complètement s'il le peut, comment détournera-t-il l'esprit des auditeurs ou en apportera-t-il un autre qui le contrecarre et prouve mieux que celui qui le gêne ? »<sup>206</sup>

À la métaphore de la « fertilité » s'ajoute ici celle du combat et de la joute, qui semble faire du « jugement » le pendant « intérieur » de l'affrontement verbal. L'argument surprend, car Cicéron ne semble pas envisager qu'il appartienne au jugement de « trier » le bon grain de l'ivraie, au sens d'une sélection qui ne retienne que le meilleur : la destruction des mauvais arguments n'est qu'un cas-limite. Il apparaît davantage que la « sélection » sert à « hiérarchiser » les arguments, à porter l'accent sur les plus favorables, et à contenir les plus défavorables. Tout se passe comme si l'orateur n'avait pas le « choix » des arguments qui se présentent, mais qu'il lui revenait tout de même de les utiliser *tous* avec discernement, en fonction de leurs forces et de leurs possibilités respectives. Sur ce point, on ne peut éliminer l'hypothèse que même les arguments les plus « faibles » ou les plus « étrangers » du point de vue de la cause à traiter ne retrouvent néanmoins un usage. Tel est le sens d'un passage du traité *De l'Invention*, où Cicéron, évoquant les lieux « communs » au sens strict, affirme que ceux-ci commencent à être écoutés avec une nouvelle « vigueur » lorsque *par ailleurs* « tout a été dit » pour la cause, ou sur un point particulier de celle-ci<sup>207</sup>. En ce sens, l'usage *raro* (de loin en loin) des *loci communes* permet d'accorder aux arguments à l'origine les plus éloignés du propos une place non seulement acceptable, mais susceptible d'une haute valeur stratégique du point de vue du type d'écoute dont le public est capable. Par conséquent, l'on pourrait avancer que les lieux sont bel et bien intégralement « donnés » avec leur valeur, mais non encore avec leur *usage*, dont la charge revient à la « finesse » du *judicium*. Cicéron fait par conséquent le pari que l'abondance naturelle et ambivalente des lieux dans l'esprit, si elle est, en tant que telle, nécessaire et inévitable, n'en autorise pas moins une latitude dans la façon dont elle sera mise en œuvre.

La métaphore des « terres fertiles » permet par conséquent d'exprimer une certaine conception « anthropologique » de l'abondance : elle oriente ainsi le thème rhétorique de la *copia* en direction d'une efflorescence naturelle (*ubertas*) de l'« esprit » imprégné, ou plus exactement *ensemencé* par eux d'une façon *devenue* naturelle (*ex-culta*). Chez Cicéron, la réflexion sur une certaine qualité du discours et la réflexion sur la productivité de l'esprit trouve son équilibre dans un concept intermédiaire de « jugement » : celui-ci ressortit à la fois d'une certaine règle, à usage interne, portant sur l'usage de ses propres facultés, et dans le même temps d'une certaine intelligence directrice (*consilium*), à usage externe, tournée tout entière vers la recherche du « succès » de la parole, autrement dit de sa victoire sur le public.

Cette distribution intérieure et extérieure du jugement ne lui ôte pourtant pas, aux yeux de l'Arpinate, une unité plus profonde. C'est là ce que prouve un passage

---

<sup>206</sup> *Ibid.*, XV, 49.

<sup>207</sup> Cicéron, *De l'Invention*, II, 49.

célèbre de *L'Orateur*<sup>208</sup> où Cicéron assigne à l'orateur ses trois tâches : prouver (*probare*), charmer (*delectare*) et fléchir (*flectare*). Les deux premières trouvent leur couronnement, et en définitive leur sens même, dans la troisième : « prouver est la part de la nécessité ; charmer, de l'agrément ; fléchir, de la victoire : c'est en effet cette dernière qui de toutes peut le plus pour emporter les causes ». C'est pourquoi l'orateur devra témoigner « d'un grand jugement (*magni iudicii*) et aussi des plus hauts moyens (*summæ facultatis*) », pour être à la fois « celui qui mesure (*moderator*) et qui dose (*temperator*) » les parts respectives des unes et des autres. En ce sens, le « jugement » est donc à la fois tourné vers une « économie » interne de l'esprit (et c'est ainsi qu'il se distingue de lui, comme faculté d'user de ses productions) et une économie externe du discours, où il se confond et s'identifie avec l'intelligence directrice qui court vers la victoire. Il ne s'agit là aux yeux de Cicéron, que de la double face d'un même talent oratoire, qui se tient dans l'égale capacité à maîtriser son esprit et son discours : l'art de l'orateur consiste précisément à unifier ces deux aspects du jugement. C'est pourquoi le texte de *L'Orateur* sur le jugement emploie le même vocabulaire pour désigner la lutte de l'orateur contre son adversaire et sa lutte contre l'abondance prolifique de son propre *ingenium* : c'est en définitive le même talent de la « joute », intérieure ou extérieure, qui trouve à s'y exprimer.

À la question de l'adhérence particulière du jugement à l'inventivité de l'esprit, il faut donc répondre que tout se passe comme si le rapport intérieur à l'esprit et extérieur aux choses se déployait à l'intérieur d'une même parole, où c'est tout un que de trouver et de juger. L'entente locutrice se tient précisément dans cette unité profonde d'une maîtrise de l'esprit et du dire, qui ne laisse subsister aucune solution de continuité. Parce qu'elle doit accompagner toute parole, elle en fait le foyer d'un rapport indissociable à soi et au monde : c'est en ce sens que l'éloquence cicéronienne peut prétendre s'articuler à une discipline philosophique, dont elle est le prolongement autant que le couronnement.

### ***b) Quintilien ou le risque d'une science muette***

Sur ce point, la position de Quintilien est beaucoup plus nuancée. De l'abondance cicéronienne, on pourrait en effet déduire qu'en définitive toute production de l'esprit peut constituer un argument, du moment que le jugement est susceptible d'en user comme il faut. C'est là une conclusion que le l'auteur de *Institution oratoire* répugne à accepter sans réserves.

Quintilien célèbre certes la « *copia rerum et verborum* » (l'abondance de la matière et des mots). À ce titre, il reprend à Cicéron la métaphore des terres fertiles : « il est facile de trouver un remède à l'exubérance (*ubertatis*) [alors qu'] aucun travail ne saurait venir à bout de la stérilité. (...) Je veux trouver d'abord une matière qui soit même trop abondante et plus profuse qu'il n'est nécessaire. »<sup>209</sup> Il n'en est

---

<sup>208</sup> Cicéron, *L'Orateur*, XXI, 69–70.

<sup>209</sup> Quintilien, *Institution oratoire* II, 4, 6–7



pas moins vrai que cette abondance, préférable à l'indigence, recèle un certain nombre de pièges. L'étudiant qui s'enfermerait dans un apprentissage trop méticuleux des lieux risque sans cesse de « tomber dans des filets inextricables (*inexplicabiles laqueos*) » et d'y dissiper son propre talent<sup>210</sup>. En effet – et c'est ici que Quintilien infléchit la métaphore cicéronienne – « de même [que] tous les fruits ne poussent pas dans toutes les terres (*in terra non omni generantur omnia*), (...) de même tous les arguments ne peuvent être tirés de n'importe où, et il ne faut pas en rechercher (*quarendum*) indifféremment ici ou là (*passim*) »<sup>211</sup>. Le juste usage de la *copia rerum* est donc affaire de jugement ; mais celui-ci ne saurait redresser des « lieux » naturellement stériles pour telle ou telle cause. Il est donc bien des circonstances où ceux-ci ne sont pas seulement « inutiles », mais bel et bien *inutilisables*.

La disponibilité des lieux se montre ainsi plus ambivalente que chez Cicéron. Cela tient aux yeux de Quintilien à la nature même de la « culture topique ». C'est en vain que les manuels prétendent en effet donner des listes exhaustives de lieux. Classés par « genres » (*generatim*) – lieux de la définition, des semblables, des personnes, du temps, des motifs – ils engendrent une « abondance illimitée d'arguments (*innumabilis argumentorum copia*) », dont le jugement ne sait que faire. *A contrario*, il est tout aussi impossible d'en énumérer toutes les « espèces singulières » (*singulas species*), sous peine de sombrer dans une énumération fastidieuse, impossible à assimiler pour l'élève, et sujette aux ratiocinations d'école. La « mauvaise » *copia* vient donc du caractère trop général ou trop exhaustif des listes elles-mêmes : les manuels s'exposent à « deux inconvénients de même poids, en dire trop ou trop peu »<sup>212</sup>. C'est là montrer toute la difficulté des lieux-*sedes* : entre excès de généralité et excès de particularité, il est particulièrement malaisé de préciser en quoi ils consistent.

Aussi Quintilien prend-il très au sérieux cette aporie, pour en tirer une conclusion surprenante sur la véritable nature du lieu : entre excessive abstraction et excessive particularisation, le lieu est voué à être, et sans doute à *demeurer*, essentiellement « caché ». Aux yeux de Quintilien, cela ne veut pas seulement dire que les lieux résistent à l'exposé didactique : il semble plutôt que il n'y ait pas à attendre de leur examen une « découverte » ou une « révélation ».

La méthode des lieux ne serait rien en effet sans les orateurs eux-mêmes, qui les ont employés avant que les traités ne les identifient ; les auteurs de manuel n'ont fait en définitive que « rassembler » les exemples, sans « découvrir (*inveniunt*) rien de neuf qui n'ait été dit »<sup>213</sup>. Ils n'ont permis que d'aplanir les difficultés en colligeant des exemples raisonnés. Ainsi la doctrine des lieux se livre-t-elle chez Quintilien, dans la reprise parodique du mot « *invenire* » à sa propre déstabilisation. Loin de déboucher naturellement sur la *copia*, la science de l'invention, qui devrait être le cou-

---

<sup>210</sup> *Ibid.*, V, 10, 101.

<sup>211</sup> *Ibid.*, V, 10, 21. La métaphore continue, dans un registre désormais « écologique » : « on ne peut trouver un oiseau ou une bête sauvage sans connaître l'endroit où elles naissent et séjournent ; parmi les poissons, les uns préfèrent (*gaudent*) les fonds plats et les autres les fonds rocheux ; ils diffèrent même selon les climats et les rivages, si bien que dans notre mer, on ne peut pêcher ni esturgeon ni labre. »

<sup>212</sup> *Ibid.*, V, 10, 100.

<sup>213</sup> *Ibid.*, V, 10, 120.

ronnement de l'éloquence, pourrait bien n'être en effet qu'une « science pour ainsi dire muette (*mutam quamdam scientiam*) »<sup>214</sup>. Il ne faut pas en effet prendre les lieux pour autres qu'ils ne sont : une certaine façon d'*indiquer* des procédés remarquables, sans pourtant en « expliquer » l'essence. Il est fort probable en effet que celle-ci ne corresponde à rien de précis. Tel serait alors le vrai sens de ce caractère « caché » des lieux ; on peut bien en « disposer » sous la forme des catalogues didactiques, tout est encore à faire. C'est pourquoi Quintilien peut affirmer que le soin mis à choisir les arguments, s'il vient assurément en premier (« *certe prior* »), n'épuise pourtant pas toute la « puissance de l'invention » (*vis inventionis*) ; au contraire, celle-ci se montre la plus grande (*major*) lorsqu'elle s'exprime dans « la façon (*quo modo*) de les présenter »<sup>215</sup>. En ce sens, l'expression de *copia rerum et verborum* est quasiment trompeuse, puisque la « véritable » abondance, la véritable puissance (*vis*) du discours se tient dans le déploiement effectif de la parole, dans l'intelligence directrice (*consilium*) que l'orateur lui imprime, « selon les » causes, les circonstances, l'occasion favorable, et la nécessité. »<sup>216</sup> Le contenu « caché » des lieux ne se révèle que dans la façon dont le discours sera mis en œuvre concrètement : il n'est pas dans la méthode, mais dans la parole du bon orateur.

La réflexion sur la *copia* et le jugement conduit donc, tant chez Cicéron que Quintilien, à confier à ce dernier une place intermédiaire entre le rapport aux lieux et le rapport à la parole effective. Mais le sens même de cet intermédiaire diffère : là où Cicéron associe intimement la faculté de maîtriser l'abondance naturelle et la parole, Quintilien voit dans celle-ci le seul véritable site de l'abondance, et entretient à l'égard de la doctrine de l'invention une forme de scepticisme. En ce sens, le jugement ne se rapporte pas dans l'économie intérieure de l'« esprit » à un « donné » ; tout au contraire, le jugement s'exerce dans la façon de présenter les arguments, dans la façon de trancher par le discours toutes les incertitudes du lieu. Celui-ci ne « donne » rien en lui-même, sa « généralité » est muette. Il n'ouvre qu'une multitude de possibilités argumentatives, dont l'inventaire importe moins que la réalisation effective. Les lieux sont donc des indications précieuses, mais non les arguments eux-mêmes. Le jugement n'a pas à s'appliquer à les *trouver*, et moins encore à les peser, puisque leur « dissimulation » les retire à toute appréciation, et revient en fait à ne leur reconnaître aucune valeur intrinsèque. Le jugement a à les *faire* : l'invention est le discours lui-même, parce que, littéralement, c'est là que les arguments « se trouvent » (*inveniuntur*).

Entre l'abondance et le jugement, la question n'est donc pas simplement celle d'un « dosage » et d'une maîtrise de l'esprit ensemencé par les lieux, mais d'une ma-

---

<sup>214</sup> *Ibid.*, V, 10, 119. Le passage, par son étrange tonalité, exprime toute l'ambivalence de ce singulier chapitre, et mérite d'être cité en entier : « je ne dis pas que je juge inutile la connaissance (*cognitio-nem*) des lieux d'où l'on tire les arguments (sinon, je n'en aurais rien dit) ; mais je souhaite que ceux qui connaissent ces préceptes, à supposer qu'ils négligent tous les autres, ne s'imaginent pas devenir des orateurs achevés et accomplis, et qu'ils comprennent qu'à moins de les avoir travaillés, tels que je vais les exposer sous peu, ils ne seront parvenus qu'à une science pour ainsi dire muette (*mutam quamdam scientiam*) ».

<sup>215</sup> *Ibid.*, V, 10, 109.

<sup>216</sup> *Ibid.*, II, 13, 2.

nière correcte de se rapporter à leur méthode, de « comprendre » la nature de leur contenu. En dépend la réussite effective de la parole, autrement dit sa capacité à se diriger vers le but qu'elle recherche, à concentrer ses forces sur son objectif « victorieux ». Chez Cicéron, l'entente des lieux se situait sur le plan de leur disponibilité à la fois immédiate et problématique : elle s'installait dans l'écart qui dissocie, dans l'économie intérieure de l'*ingenium*, l'abondance de la production argumentative et l'exigence de lui trouver un usage, quelle que soit sa qualité. Mais alors que chez l'Arpinate l'entente locutrice pouvait prétendre réduire cet écart, Quintilien y voit une promesse par trop dispendieuse. À ses yeux, le problème de l'entente des lieux se caractérise d'abord par la nécessité de comprendre leur méthode : le vrai jugement consiste précisément à ne pas prendre les lieux comme des donnés, à ménager une place, et pour ainsi dire une forme de « liberté », entre les listes de lieux apprises et leur application. La mutité du donné topique doit donc être reconnue pour que la parole puisse leur donner un contenu. C'est le jugement, donc la juste entente des lieux, qui les fait littéralement parler, qui les donne à entendre là seulement où ils peuvent le faire, c'est-à-dire dans le discours effectif.

De l'*Orator* à l'*Institution oratoire*, le concept d'entente subit donc une certaine inflexion, selon qu'il est dirigé vers les « lieux » eux-mêmes, « dans » l'esprit, ou vers le type de méthode qu'ils constituent. En ce sens, le texte de Quintilien enregistre les limites de l'idéal cicéronien de l'*orator excellens* du point de vue de l'enseignement dont il peut être l'objet. Pour parvenir à l'équilibre du jugement « intérieur » et du jugement « extérieur », il est impossible que les lieux au sens que leur donne Cicéron soient « donnés » à la façon d'une quelconque méthode. L'ensemencement de l'esprit par les lieux suppose en réalité qu'ils ne soient déjà plus tout à fait les mêmes que dans les listes donnés par les traités : c'est l'esprit qui les fait « fructifier », ce dont la méthode serait, par elle-même, incapable. En cela, la « disponibilité problématique » des lieux, pour trouver à s'exercer correctement, suppose déjà un talent qui, lui, et comme le répète Quintilien, ne s'apprend pas dans les livres : ce talent consiste moins à les « avoir » qu'à les *faire*<sup>217</sup>.

### **c) Melanchthon : doctrina perfecta contre coacervatio**

La position de Quintilien revient donc à ouvrir un écart entre jugement et invention, à rejeter toute identification définitive de l'un à l'autre qui ne soit pas d'abord fondée sur l'expérience de la parole vive. Cette prudence est d'abord celle du maître de rhétorique contre les prétentions philosophiques de l'invention, qui lui paraissent

---

<sup>217</sup> Cela ne signifie pas que Quintilien vise d'emblée l'exemplarité du discours, dès l'apprentissage de l'invention. Sa réflexion concerne plutôt la nature des exemples : il y a en eux quelque chose qu'il faut imiter à sa façon – et la réussite de cette imitation tient évidemment à l'expérience acquise. Les lieux mentionnés dans les traités n'ont d'autre fonction que de cerner les contours de ce « quelque chose ». En cela, ils tiennent une place intermédiaire entre imitation et rationalisation. Ils permettent d'arracher l'imitable à sa singularité – leur « science » est donc bien une science du général – mais ils ne doivent surtout pas se substituer à elle : la « bonne » imitation doit revenir à la singularité du discours *via* la médiation généralisante du lieu.

manifestement excessives. Or il est tout à fait essentiel de constater que cette prudence se retrouve tout autant dans une réflexion d'ordre gnoséologique, qui reprend le « scepticisme » quintilienien à l'égard d'une science *autonome* des lieux. Cette position est tout particulièrement illustrée à l'autre extrémité historique de la doctrine de l'invention, dans la position du débat entre *copia*, *inventio* et *judicium* dans les *Elementa Rhetorices* (1531) de Melanchthon.

La définition melanchthonienne des lieux communs comme « les principales têtes de chapitre (*præcipua capita*) de tout genre de savoir (*in omni doctrinæ genere*) »<sup>218</sup> témoigne à la fois de l'autorité cicéronienne et quintilienne (en reprenant le concept de lieu comme « étiquette » ou « siège » des arguments), et de l'ambition humaniste d'une distribution « topique » des savoirs<sup>219</sup>. Il n'en reste pas moins qu'entre « savoir » et « invention », le lien paraît s'être défait. Le Précepteur insiste ainsi sur la nécessité d'une connaissance approfondie des différentes branches de la connaissance : celle-ci forme la condition *sine qua non* d'un bon usage des lieux, « qui ne peuvent être ni parfaitement compris (*intelligi*), ni traités avec abondance et variété (*copiose ac varie*) si les disciplines dont ils relèvent ne sont pas bien connues (...). Aussi faut-il ajouter au souci du bien dire (*bene dicendum*) l'étude de toutes les disciplines les plus importantes, la philosophie, la théologie (*doctrina religionis*), le droit et l'histoire. »<sup>220</sup> La *copia* des lieux procède donc d'une connaissance intime des domaines qu'ils organisent en « têtes de chapitre ». Ce n'est évidemment pas là dénier leur puissance générative : mais l'ensemencement de l'esprit vient d'abord des *doctrinæ* – sans elles, les lieux resteraient stériles, et ne produiraient qu'une mauvaise abondance. Celle-ci est caractérisée par Melanchthon sous le vocable de *coacervatio*, c'est-à-dire d'« entassement ». Une invention sans connaissance n'offre ainsi qu'un « entassement » de fragments épars : « certains croient détenir (*tenere*) des lieux communs, lorsqu'ils ont sur des sujets variés un entassement de pensées (*coacervatas sententias*), qu'ils ont tirées (*excerpserunt*) ici et là (*passim*) des poètes et des orateurs. »<sup>221</sup> Sans connaissance préalable, la « possession » des lieux s'accompagne d'un renoncement à leur valeur créatrice : ceux-ci deviennent un monceau désordonné d'extraits, de citations, de phrases toutes faites. En d'autres termes : les lieux, considérés pour eux-mêmes et détachés du savoir qui les enseme, reviennent à de purs donnés textuels, à des pensées (*sententias*) figées une fois pour toutes sous la forme de « paroles » déjà « dites » : ainsi le texte des *Elementa* peut-il mettre en scène ce glissement dans le vocabulaire d'une opposition entre les « pensées » (*sententiæ*) et les « paroles » (*dicta*). L'unité cicéronienne du jugement et de l'invention paraît bien éloignée.

---

<sup>218</sup> Melanchthon (Philipp Schwarzerdt), *Elementa Rhetorices*, in *Corpus Reformatorum, Opera quæ supersunt omnia*, éd. Karl Gottlieb Bretschneider, Halle, Schwetske et fils, 1834-1860, vol. 13, col. 452 sq.

<sup>219</sup> La dimension « exégétique » de la doctrine melanchthonienne des lieux ne saurait être évidemment négligée, même si celle-ci n'occupe pas le premier plan de notre propos. Sur Melanchthon, v. Kees Meerhoff, *Entre logique et littérature. Autour de Philipp Melanchthon*, Orléans, Paradigme, coll. « L'atelier de la Renaissance », 2001.

<sup>220</sup> Melanchthon, *Elementa rhetorices...*, *ibid.*

<sup>221</sup> Melanchthon, *ibid.*

Le rapport entre « bonne » et « mauvaise » abondance s'exprime dans une différence dans l'articulation du « jugement » (*judicium*) et de l'« intelligence » (*consilium*) : « parce qu'ils jugent (*judicant*) que cet entassement de paroles remarquables forme une connaissance achevée (*perfectam doctrinam*), ils n'ont aucune règle établie (*consilium*) pour lire les auteurs, si ce n'est en y cueillant des paroles comme des fleurs (*tanquam flores*). »<sup>222</sup> Traiter les lieux *comme* des « pensées » toutes faites, des connaissances achevées, c'est là très exactement juger faussement, commettre une erreur du jugement, qui conduit à substituer la logique de l'accumulation à la règle organisatrice (*consilium*) du vrai savoir. Autant dire qu'aux yeux du Précepteur, le jugement et l'intelligence ne peuvent s'associer étroitement que dans la mesure où ils proviennent de la *connaissance* elle-même. S'ils sont en mesure de rendre les lieux « fertiles », c'est pour autant qu'ils procèdent d'une connaissance antérieure à eux.

On ne saurait s'étonner par conséquent que « jugement » et « intelligence » se déplacent de la production des discours à la *lecture* des œuvres. Là où les « mauvais inventeurs » assemblent un discours à partir de morceaux récoltés à l'aventure ici et là, le bon orateur commence par savoir lire, c'est-à-dire lire avec méthode, pour « composer » un discours raisonné à partir de sa connaissance des œuvres *et* des domaines qu'elles traitent.

En quoi consistent ces nouvelles figures de l'intelligence et du jugement? L'intelligence (*consilium*) suppose une connaissance déjà organisée. Dans les différents domaines qu'il doit traiter, l'orateur doit s'appuyer sur le classement des lieux : dans les « affaires civiles », la référence aux « vertus » et aux « vices », aux hasards de la « *fortuna* », aux lois et aux coutumes doivent passer par les différents « lieux » propres à ces sujets, classés en têtes de chapitre (définitions, exemples, exceptions, modèles de raisonnements). L'intelligence « réglée » (la « méthode ») consiste donc à démonter préalablement un texte selon ces différentes rubriques, puis à en remonter un autre en fonction des thèmes qu'il doit traiter, en puisant ses modèles dans les rubriques les plus pertinentes pour son sujet, et en les insérant où il convient (« *apte in causis interxere* »). Le modèle mélanchthonien de la « transposition » prend donc la forme d'une *collocatio*, c'est-à-dire d'une construction où chaque morceau du discours trouve sa place en fonction d'un « mode d'emploi », dont la valeur est méthodique, parce qu'elle se confond avec les méthodes mêmes du savoir. Le travail du « jugement » consiste quant à lui à assurer la *cohérence* (*cohærentia*) interne du discours, autrement dit l'ajointement parfait des différentes pièces qui le composent. Or, tout comme le mode d'emploi de la *collocatio*, la *cohærentia* doit être comprise sur modèle de la « science » : la cohérence ne vient d'un « sentiment de l'unité » dans la parole, mais bel et bien de l'agencement ordonné des arguments fondé sur le modèle syllogistique de la « démonstration ». Le mouvement analytique de la *collocatio* doit donc se terminer dans l'opération synthétique de la *cohærentia* : là où l'intelligence classe les éléments d'un texte donné dans le savoir qu'elle possède, le jugement ras-

---

<sup>222</sup> Melanchthon, *ibid.*

semble dans le discours les éléments nécessaires, à la manière d'un enchaînement raisonné de connaissances.

En apparence, le modèle traditionnel de l'invention est maintenu, puisqu'y figurent intacts les thèmes de la « transposition » et de l'« adéquation ». Il n'en reste pas moins qu'elle a cessé de faire l'objet d'aucune « science » particulière – ou, à tout le moins, l'invention ne tire son caractère de science que de la *connaissance* dont elle est un classement. La recherche des arguments ne dispose donc d'aucune « méthode » qui lui soit propre, puisqu'elle se confond en réalité avec celle de la connaissance des choses elles-mêmes. En ce sens, là où l'abondance cicéronienne et quintilienne faisait valoir une productivité propre aux lieux, celle-ci n'est chez Melanchthon que la manifestation d'une connaissance achevée et constituée selon ses règles rationnelles propres. En subordonnant l'invention à la connaissance, la position melanchthonienne revient donc en réalité à vider la première de sa substance : la faculté des lieux se déplace d'une entente de leur disponibilité problématique à la méthode ferme et assurée du savoir. L'essentielle ambivalence topique se résout dans une classification certaine (*certæ classes*) des « têtes de chapitre » au sein des différentes sciences (philosophie, théologie, droit, histoire...).

Quintilien, comme on l'a vu, distinguait entre l'emploi du jugement dans les choses « manifestes » (*ostendibus se*) et à l'égard des lieux « cachés » (*latentibus*). Melanchthon propose quant à lui deux figures antithétiques de « donation » des lieux – dans la science et dans l'entassement. Si la science offre des lieux immédiatement appropriés (« *statim offerant se idonei loci* », selon l'expression des *Elementa*<sup>223</sup>), c'est justement parce qu'elle est science, et que les lieux ne font que classer thématiquement un contenu déjà assuré, qui possède l'évidence affirmée des « principes ». Il n'y a donc plus de place, dans cette économie topique du savoir, pour la faculté ambiguë de l'entente. Plus exactement, celle-ci n'a plus droit de cité du côté des lieux-rubriques. Elle se reporte désormais entièrement au contraire vers la figure des lieux *formulaires*, c'est-à-dire des phrases déjà faites, des collations de « sentences ».

Sur ce point, une hiérarchie doit être soigneusement opérée. Melanchthon, après avoir nié les prétentions de la pratique des *sententiæ* à prendre le nom de science, concède néanmoins qu'elle peut avoir une certaine utilité, si du moins on la comprend convenablement : « cette application studieuse à recueillir les dits des écrivains n'est parfois pas dénuée de quelque utilité, surtout pendant l'adolescence »<sup>224</sup>. Sa fonction « propédeutique » se tire en effet de sa faculté à exercer la *mémoire* (« *memoria adjuvabitur* ») : en cela, elle « nourrit l'abondance de paroles (*verborum copia alit*) », et « elle conduit en quelque manière (*nonnihil*) à la connaissance des choses (*rerum cognitionem*). » Mais tout l'écart entre connaissance et *collatio* se tient dans la nature exacte de ce « *nonnihil* » : la mémoire des « mauvais inventeurs » n'est pas à incriminer, mais l'absence de scrupules et de règle dans leurs choix. C'est pourquoi, même à l'adolescence, la collection des sentences doit obéir à une « certaine méthode » (*ratio quædam*). Celle-ci ne relève pas d'un simple savoir-faire, mais bel

---

<sup>223</sup> Melanchthon, *ibid.*

<sup>224</sup> Melanchthon, *ibid.*

et bien d'un enseignement : on en revient, mais sur le terrain de la « mémoire », à la nécessité d'un certain encadrement de l'esprit, nécessaire pour contenir l'*excès* mnémorique. De la sorte, il ne faut pas s'attarder au recueil des sentences, et passer progressivement, mais irréversiblement, à l'apprentissage des rubriques ; sinon, l'élève risque de retomber dans la même erreur que les « entasseurs » de *dicta*. Seul le bouclier d'une *doctrina perfecta*, peut donc rendre l'invention (ou ce qui en reste : les têtes de chapitre) définitivement invulnérable à ce type de dangers. Dans cet ultime procès que livre Melanchthon entre « pensée » et « parole », l'arbitrage instaure sans équivoque une supériorité de la *copia rerum* sur la *copia verborum*.

Le thème de la *copia rerum et verborum* entretient donc un lien étroit à l'égard du type de savoir que constituent les lieux, et par conséquent de la faculté dont l'invention est l'objet. Les trois positions que nous avons examinées (cicéronienne, quintilienne, mélanchthonienne) illustrent trois attitudes divergentes. Chez Cicéron, la métaphore des « terres fertiles » sert à montrer l'existence d'une abondance naturelle, et pour ainsi dire « anthropologique » des lieux, en tant qu'ils ensemencent l'esprit. Cette métaphore sert donc à exprimer la coïncidence intime, organique et naturelle, du savoir et de la parole, d'une *copia rerum* et d'une *copia verborum* : une connaissance universelle des choses passe dans une efflorescence continuée du dire. C'est précisément cette « naturalité » qui pousse l'orateur à cultiver, tant dans l'exercice de son esprit que dans l'intelligence de ce qu'il doit dire, une faculté propre à l'invention – le « jugement ». En ce sens, la présence immédiate des lieux dans l'esprit – qui en fait des « donnés » – se corrige dans les utilisations variées et, si l'on peut dire, « opportunistes » qu'on peut en faire. L'entente topique tient donc à cette capacité de traiter les lieux à la fois comme disponibles et comme susceptibles d'usages qui en redressent la valeur initiale.

Entre Cicéron et Melanchthon, la position de Quintilien occupe une position médiane : si l'abondance des lieux peut se montrer trompeuse (leur « valeur » propre interdit *a priori* certains usages), c'est parce qu'en définitive cette valeur même est affaire de jugement. En ce sens, Quintilien ne cesse de mettre à distance l'enseignement des lieux de l'invention réelle. Loin d'ensemencer l'esprit, loin de constituer une « science » de la parole, les lieux n'en sont que des préceptes ou des indications très générales. C'est pourquoi leur contenu véritable est caché, et doit le rester : c'est le jugement propre à l'exercice de la parole qui doit le *constituer* dans le discours effectif. Si Quintilien recourt, à l'instar de Cicéron, au concept de « talent », c'est par conséquent dans un sens tout différent : celui-ci n'est pas destiné à maîtriser l'efflorescence naturelle des lieux, mais à leur donner une existence. Les « entendre », ce n'est donc pas les recevoir d'un enseignement passé en connaissance et en inventivité naturelle, c'est en réalité les *dire*, c'est entendre leur contenu dans le mouvement même que leur donne la parole, dans les seules contraintes de la nécessité et des circonstances.

En ce sens, le scepticisme de Quintilien à l'égard d'une *scientia locorum* prépare la position de Melanchthon : celle-ci consiste *in fine* à nier l'idée d'une connaissance

*propre* à l'invention. Elle n'est en réalité qu'un organigramme du savoir, un classement et une classification de ce qu'on en peut tirer. Elle ne détient en elle-même aucun principe distinct de la connaissance elle-même. La disponibilité des lieux cesse donc d'être problématique : le jugement n'a plus à coïncider avec une intelligence de la chose à dire – il ne sert qu'à régler avec méthode les enchaînements rationnels du discours probatoire, dans une cohérence de part en part maîtrisée par les principes d'une science assurée.

De Cicéron à Melanchthon, la question d'une disponibilité « naturelle » des lieux n'aura donc cessé d'accentuer la problématique de leur usage, de leur valeur, et de la faculté dont ils sont l'objet. La nature exacte de leur « méthode » s'en trouve de plus en plus ambiguë, jusqu'à se trouver repoussée aux confins même de la parole : ainsi le texte de Melanchthon la fait-il passer dans une certaine « discipline » de la mémoire à acquérir au fil de la *lecture*. On en conclut qu'au fil de son histoire, le concept de « lieu-matrice » s'est montré de plus en plus inquiet, à mesure que s'efface la possibilité de lui reconnaître une productivité intrinsèque, une capacité à se donner et à donner des arguments selon une logique propre. Sur l'articulation étroite entre invention et jugement reposait initialement la prétention de l'invention rhétorique à se constituer une connaissance à part entière. Dans le divorce progressif qui sépare ces deux termes s'exprime une problématique toujours plus grande de l'entente des lieux : l'idée d'une faculté de « juger » interne à la parole ne cesse de devenir plus ambiguë, jusqu'à risquer de sortir du domaine de la connaissance proprement dite. On devine dès lors que l'invention, privée de l'ambition théorique que le jugement pouvait lui conférer, devient à la fin de la Renaissance une cible facile. Dans sa fragilité, elle attire toutes les attaques visant à réduire sa valeur gnoséologique, soit au nom d'une position sceptique à l'égard des possibilités de l'esprit, soit en vertu d'un modèle concurrent du jugement appuyé sur un nouveau concept de méthode. En visant particulièrement la métaphore des terres fertiles, la critique de la rhétorique menée par Montaigne et par Port-Royal ne pourra qu'y trouver un instrument privilégié pour dénoncer une ambiguïté devenue insupportable.

### **3. De la puissance du formulaire**

Nous avons vu de quelle façon Melanchthon, en rejetant l'entente topique aux confins de la connaissance proprement dite, rencontrait le lien étroit entre les lieux « formulaires » et la faculté de la mémoire. En cela, sa critique de la *coacervatio* et sa réduction des *dicta* à la propédeutique ne fait qu'exprimer son rapport à une tradition tout aussi ancienne que celle du lieu-« matrice » : c'est précisément l'aspiration de cette dernière à constituer une *doctrina* à part entière qui est prise pour cible. Derrière les « entasseurs de formules » et les « mauvais inventeurs », le Précepteur vise plus particulièrement son plus illustre représentant à l'époque, Érasme, auteur des *Adages* et d'un *De Copia*. Après avoir étudié le rapport de l'entente à l'« abondance » des lieux-matrices, il convient donc de nous tourner vers l'étude de son rapport aux lieux « formulaires ».



### a) *Forme et autorité de la sentence : Quintilien et les lumina orationis*

Comme nous l'avons déjà constaté, la rhétorique cicéronienne établit d'emblée une affinité particulière entre les lieux « communs » au sens strict et la formularité des sentences. En ce sens, là où la doctrine des états de la cause et des lieux-matrices s'est constituée dans les vides laissés par la *Rhétorique* d'Aristote sur la question de la chose à dire, la réflexion sur les lieux exportables d'une cause à l'autre en vertu de leur expression à la fois condensée et généralisante fait fond sur la solidarité intime du τόπος aristotélicien et de la λέξις. La phrase, déjà citée<sup>225</sup>, du traité *De l'Invention* exprime ainsi dans la terminologie latine cette solidarité entre *inventio* et *elocutio* dans le mode d'« expression des idées » (*sententia*) propre aux lieux communs. Le vocable de « *sententia* » est donc pris ici au sens large, à l'articulation de la « pensée » et de son « expression » propre. En ce sens, il peut être lu dans le prolongement du concept aristotélicien de σχῆμα, sans pour autant en reprendre toutes les connotations « syllogistiques »<sup>226</sup>. Chez l'Arpinate, la transition de l'invention à l'élocution est rendue possible par la solidarité « architectonique » des *officia oratoris* : que l'on cherche à prouver, émouvoir ou plaire, il s'agit avant tout de « fléchir » l'auditoire, et à cet égard, les lieux communs de la péroraison sont naturellement adaptés à arracher la conviction, en couronnant la démonstration. Par ailleurs, l'*elocutio* cicéronienne a un sens plus large que la simple recherche du « style ». Elle enveloppe en effet l'invention, la disposition et l'action, puisqu'elle est, selon l'*Orator*, « la puissance suprême (*maxima vis*) de la parole » : aussi bien, c'est cet art de « parler » qui donne son nom grec au « rhéteur » et le terme d'« éloquence » en latin<sup>227</sup>. La distinction des différentes tâches de l'orateur peut donc s'autoriser d'un caractère suffisamment souple pour que la *sententia* exprime à la fois l'idée et son expression frappante, que l'orateur ramasse et multiplie au moment le plus stratégique du discours.

Cette souplesse ne laisse pas de présenter un certain nombre d'équivocités sur ce qu'il faut réellement appeler « l'expression d'une pensée ». C'est là ce qui retient l'attention toute particulière de Quintilien, dont la réflexion sur les *sententiæ* conduit à en distinguer durablement différents formats.

Tout comme Cicéron, l'auteur de l'*Institution oratoire* retient un sens « large » du mot *sententia*, comme synonyme de l'expression d'une pensée. Il en interroge, au

---

<sup>225</sup> Cicéron, *De l'Invention*, II, XV, 49 : « tous les ornements de l'expression (*elocutionis*) où l'on trouve le plus d'agrément et de profondeur et toutes les ressources de l'invention qui tiennent tant aux choses (*rerum*) qu'à l'expression des idées (*sententiarum*), se trouvent dans les lieux communs. »

<sup>226</sup> Ainsi la réflexion cicéronienne sur le syllogisme (*ratiocinatio*) – qui est chez lui un épichérème, c'est-à-dire un raisonnement à cinq termes (majeure/preuve de la majeure – mineure/preuve de la mineure – conclusion) susceptibles d'être sous-entendus –, tout en entretenant un lien étroit avec la conception rhétorique de la σχῆμα τοῦ συλλογισμοῦ, comme rapprochement par antithèse, ne va pas pourtant jusqu'à en rapprocher explicitement l'expression avec celle de la *sententia*, v. *De l'Invention*, I, XXXIV, 57–XL, 77. Sur ce passage, v. F. Goyet, *Le sublime du lieu commun*, *op. cit.*, p. 525–532.

<sup>227</sup> Cicéron, *L'Orateur*, XIX, 61 : Cicéron rapproche ici le mot *eloquens* du mot *elocutio* : « Car on n'a pas appelé “inventeur” ni “compositeur” ni “acteur” celui qui les [sc. le talent de l'invention, de la disposition et de l'action] a tous réunis (*complexus*) : on l'appelle en grec “rhéteur”, et en latin “éloquent” ; (...) la puissance suprême de la parole, c'est-à-dire de l'éloquence [ou de l'*elocutio*], ne doit être reconnue qu'à lui seul. »

début du livre IX, le rapport exact à l'*elocutio*, à travers l'examen du concept de « figure ». Le terme de *figura* se prend en effet en deux sens. Dans la première acception, « c'est la forme, quelle qu'elle soit, donnée à l'expression d'une pensée (*uno qualiscumque forma sententiæ*) ». Pour l'illustrer, le texte établit une comparaison entre cette « forme » et la « manière habituelle » (*habitus*) dont se tient le corps<sup>228</sup>. Dans la seconde acception, la figure « est ce que l'on appelle proprement *schema*, c'est-à-dire un changement raisonné (*cum ratione mutatio*) du sens ou du langage (*sensu vel sermone*) par rapport à la manière ordinaire et simple (*vulgari et simplici specie*) de s'exprimer ». En ce sens, la figure diffère de la « position habituelle » du corps, parce qu'elle y introduit des « attitudes » ou des « gestes » spécifiques (être assis, être couché) voire peu « naturels » (lorsqu'on s'efforce de regarder le plus loin possible derrière soi, *respicere*)<sup>229</sup>. Entre ces deux définitions, la première présente le défaut de traiter tout discours comme possédant des figures : en ce sens, il faudrait traiter le langage lui-même comme une figure, en tant qu'il est une *sententia*, une forme qui exprime des pensées<sup>230</sup>. C'est pourquoi Quintilien procède à ce qu'on pourrait appeler un partage figural<sup>231</sup>, dans lequel la seconde acception est retenue pour la seule pertinente : « si le mot [*sc. figura*] s'applique à des attitudes déterminées (*habitus quidam*), et pour ainsi dire à des "gestes" du corps (*quasi gestus*), nous devons exclusivement entendre par *schema* le changement en un tour (*modo*) poétique ou oratoire de la façon simple et immédiate de parler (*a simplici atque prompto posito dicendi*). » Ainsi pourra-t-on distinguer entre un style « sans figures » (« ἀσχημάτιστος ») et un style figuré (« ἐσχηματισμένος »), à l'avantage du second<sup>232</sup>.

Du point de vue de l'histoire du concept de « figure », ce partage joue un rôle essentiel, dans la mesure où il scelle pour longtemps la figure comme « changement » de sens, tout en posant immédiatement le problème de l'existence d'un style *absolument* dénué de figures. En ce sens, le thème d'une saillance indéterminée de la « forme quelconque d'une pensée » (*forma qualiscumque sententiæ*) au sein de l'expression « ordinaire, simple et immédiate », incommensurable aux figures rhéto-

<sup>228</sup> Quintilien, *Institution oratoire*, IX, 1, 10.

<sup>229</sup> *Ibid.*, IX, 1, 11.

<sup>230</sup> *Ibid.*, IX, 1, 12 : « Parler ainsi, c'est dire que tout langage (*omnis sermo*) comporte une figure (...). Donc, selon le sens précédent et ordinaire [*sc. la première acception du mot figura*], il n'est rien qui ne soit figuré (*nihil non figuratum est*). »

<sup>231</sup> Ce « partage figural » n'indique pas cependant une « rhétorique restreinte », c'est-à-dire une *elocutio* réduite aux « tropes ». Quintilien distingue en effet entre les tropes, qui sont un « déplacement » (*translatio*) du sens d'un mot à un autre ou une modification de l'ordre « naturel » de la phrase, des « figures » qui sont un changement (*mutatio*) de l'expression à l'intérieur du sens « propre » (*e propriis verbis*, IX, 1, 7) et de l'ordre naturel de la phrase. En ce sens, il est possible de concevoir des figures de mots qui ne soient pas des tropes, puisque le sens des mots n'y est pas changé : ainsi de la répétition des mots (IX, 1, 33), de l'hyperbate, de l'antithèse, de l'asyndète, etc. (IX, 1, 34). Les figures de pensée concernent tous les tours de l'expression qui « rendent plausibles ce que nous disons et se glissent dans l'esprit des juges par où leur attention n'est pas en éveil » (IX, 1, 19). En ce sens, la figure de pensée la plus remarquable est celle qui « frappe vivement les auditeurs par l'insistance sur un seul point, par une exposition lumineuse (*inlustris*), par la mise des faits, si j'ose ainsi parler, sous le regard (*sub aspectum paene subjectio*), comme s'ils se déroulaient devant nous » : on aura reconnu l'hypotypose, ou l'*evidentia*.

<sup>232</sup> *Ibid.*, IX, 1, 13.

riques proprement dites, alimentera la question essentielle du rapport entre rhétorique et grammaire, de la grammaticalisation des figures, et de la catachrèse<sup>233</sup>.

Pour l'objet qui nous occupe, ce divorce opéré entre les *figures* de l'*elocutio* et les « formes » partiellement indéterminées de l'expression des pensées joue un rôle décisif, dans la mesure où il revient à écarter le sens large de *sententia* de la réflexion sur l'expression oratoire. En résulte un étrécissement du concept rhétorique de « sentence », qui revient à en faire une forme *particulière* de l'expression de la pensée – c'est-à-dire une « figure ». En ce sens, la formularité de la « sentence » se détache de son assise aristotélécienne, plus large à l'origine. Là où la *σχῆμα τῆς λέξεως* assurait la part « sensible » de la preuve (topique ou syllogistique), c'est-à-dire la disponibilité problématique d'une « pensée » pour une certaine entente, le texte de Quintilien s'efforce de donner à celle-ci le caractère d'un « objet » plus clairement défini.

Le chapitre consacré aux *sententiae* dans l'*Institution oratoire* (VIII, 5) obéit de la sorte à la préoccupation didactique d'encadrer l'usage *stylistique* des « traits » du discours : ainsi s'inscrit-il dans l'étude de l'*elocutio*, qu'il s'agit de soumettre à un idéal d'équilibre dans l'« ornement » (*ornatus*). Quintilien commence par justifier sa propre définition de la « sentence » : si le mot *sententia* désignait chez les Anciens le « sentiment intime » (*quod animo sensissent*) et les formules de serment, l'usage a tendu à séparer les « conceptions de l'esprit » (*mente concepta sensus*) des « sentences » définies comme « les traits brillants du discours » (*lumina orationis*)<sup>234</sup>. En résulte une double nature de l'objet traité. À l'ancien usage correspond la *sententia* au sens « propre », qui est « une expression à valeur universelle (*vox universalis*) qui peut être appréciée même en dehors du contexte de la cause (*citra complexum causæ*) », et qui ressemble à une « décision » ou à un « décret ». Dans cette acception, la « sentence » est l'équivalent de la « maxime » grecque, « *gnoma* »<sup>235</sup>, quoique sa connotation juridique pourrait la tirer du côté de l'« adage ». S'il est clair que Quintilien s'appuie ici sur la conception aristotélécienne de la maxime (comme « partie d'enthymème »<sup>236</sup> ou d'épichérème), il n'en reste pas moins que la sentence gnomique semble moins l'intéresser pour son caractère probatoire intrinsèque (l'énonciation « universalisante ») que pour l'autorité (*auctoritas*) que lui confère la fixité « législative » de sa forme<sup>237</sup>. C'est là ce qui lui permet d'opposer ce premier type de sentence aux « traits » (*lumina*) du discours, marqués par la recherche de

---

<sup>233</sup> Nous reviendrons en détail sur l'ensemble de ces questions dans la deuxième partie de cette étude.

<sup>234</sup> Quintilien, *Institution oratoire*, VIII, 5, 1–2.

<sup>235</sup> *Ibid.*, VIII, 5, 3.

<sup>236</sup> *Ibid.*, VIII, 5, 4, « *partem enthymematis* » : la citation de *Rhétorique* II, 21 est presque littérale.

<sup>237</sup> *Ibid.*, VIII, 5, 8. Cette fixité est relative dans la mesure où Quintilien admet et invite à tourner la maxime sous la forme interrogative de la question rhétorique, ou à la rendre « personnelle » (*ad personam*), comme dans un passage de *Médée*, tragédie perdue d'Ovide : « J'ai pu le sauver, et tu demandes si je pourrais le perdre », dont la forme directe serait « Il est facile de nuire, difficile d'être utile. » Il est ici frappant de constater que l'usage de la maxime ressemble fort à la déclinaison d'un lieu commun, et en particulier d'un lieu commun de type aristotélécien, fondé sur le rapprochement des contraires (sauver/perdre) et sur une antithèse énonciative (je/tu), destinée à réfuter l'insinuation de l'adversaire. Mais cette proximité reste inaperçue de Quintilien, dans la mesure où son intérêt se concentre sur le *procédé* de l'usage de la sentence. En ce sens, un déplacement se produit en direction de la recherche d'un juste rapport à son *autorité*.

l'ingéniosité et de la surprise (*ex inopinato*), qui constituent le second objet de l'étude.

Avant de se tourner vers celui-ci, Quintilien juge toutefois nécessaire d'insérer une réflexion sur l'*enthymème*. Celui-ci peut en effet être considéré comme une *sententia* : « l'enthymème », écrit Quintilien, « est tout ce que notre pensée peut produire (*omne quod mente concepimus*), mais on en parle plus proprement pour la sentence tirée des contraires (*sententia ex contrariis*) ». La référence à l'élément topique de l'antithèse chez Aristote est ici manifeste ; mais, comme pour les sentences proprement dites (c'est-à-dire gnomiques), là n'est pas l'essentiel. Aux yeux de Quintilien, cela signifie plutôt « qu'il ne sert pas toujours à prouver, mais quelquefois à orner »<sup>238</sup>. Tout se passe donc comme si le modèle aristotélicien de la preuve topique basculait entièrement du côté de l'*elocutio*. Cela s'explique aisément : sous l'effet du modèle concurrent de la doctrine topique des états de la cause, le concept technique de lieu semble se séparer de son assise matérielle dans l'expression ; par compensation, la « preuve formulaire » subit l'attraction irrésistible d'un modèle *figural* de l'expression. Là où le premier ressortit de l'expression « immédiate » des idées, la preuve formulaire est de l'ordre d'une figure, c'est-à-dire d'un changement et d'un ornement de l'expression. En ce sens, le lien *conceptuel* du « lieu » et de la « formularité » ne disparaît pas : il semble au contraire que la réflexion sur les sentences permette d'en reprendre quelques-uns des principaux acquis. Mais il ne peut plus dire son nom dans le contexte où se place Quintilien : cela tient non seulement à sa conception du lieu comme « siège » de l'argument, mais tout aussi profondément encore à la séparation de fait entre *elocutio* et *inventio*. C'est donc parce que l'enthymème est plus essentiellement une certaine *figure*, fondée sur le rapprochement frappant des contraires, qu'une preuve « conçue par l'esprit », qu'il passe en « sentence » du côté de l'*elocutio*.

Dès lors, et se tournant vers le sens « moderne » (*novus*) des *sententiae*, Quintilien voit dans leur goût pour le brillant et la surprise un simple procédé « élocutif », destiné à ramasser et à condenser l'expression, pour rendre le discours plus « percutant ». Ces « sentences » relèvent donc d'un ornement de l'expression, dont le danger est de tourner au goût de la pointe, de la chute ou de l'épigramme. La « surprise » formulaire se voit donc dénier chez Quintilien toute valeur « épistémologique », en tant que découverte soudaine d'une vérité. C'est la raison pour laquelle le rapport aristotélicien de la surprise au temps « différé » de la pensée et le thème d'une immédiateté problématique de la vérité formulaire (sous l'espèce du risque de la « superficialité ») se voit rejeté au second plan. À sa place, on trouve une considération d'ordre « esthétique ». En témoigne le recours de Quintilien à une métaphore picturale, qui privilégie le concept d'espace au détriment de celui du temps : « rien ne ressort (*eminet*) dans un tableau si les contours ne sont pas dessinés ; aussi les artistes (...) isolent-ils [les objets] par des espaces vides, pour que les ombres ne soient pas portées sur les corps »<sup>239</sup>. De la même façon que le peintre sait équilibrer les pleins et

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, VIII, 5, 9.

<sup>239</sup> *Ibid.*, VIII, 5, 26

les vides, il faut savoir espacer les sentences et ne pas en abuser. La temporalité de l'entente recule donc ici devant l'exigence de laisser « prospérer » le discours dans un développement qui tient de l'équilibre des masses et, *in fine*, de la bonne harmonie des corps : « [de] cette même accumulation (...) résulte un discours morcelé, composé non pas de membres mais de lambeaux (*frustis*) et dépourvu de structure »<sup>240</sup>. Ainsi séparée du thème temporel de la « pensée », l'analyse « élocutive » des *sententiæ* substitue au thème de la superficialité et de l'effet du formulaire un thème et des enjeux tout différents – celui du désordre et de l'informe.

En résulte une position « modérée » de Quintilien, qui s'exprime dans le passage célèbre : « Pour moi, je regarde ces traits brillants (*lumina*) du discours comme les yeux de l'éloquence. Mais je ne voudrais pas qu'il y eût des yeux par tout le corps, de peur que les autres membres ne perdent leur fonction, et si c'était un choix nécessaire, je préférerais la rudesse de langage de nos aïeux à la licence de nos modernes. »<sup>241</sup> Entre le goût moderne de la pointe et la rudesse archaïque des maximes, l'auteur de l'*Institution oratoire* choisit donc la forme la plus ancienne, et par conséquent la plus « objective » de la sentence, contre les excès d'une fabrique d'épigrammes potentiellement infinie. En cela, la question de leur juste usage devient celle d'un rapport à l'*auctoritas* comme figure d'une vérité déjà jugée, et exprimée comme telle dans l'« éminence » (*eminentia*) d'une formulation « rude ». La valeur « probatoire » de la sentence gnomique ressortit dès lors de cette autorité juridique et personnelle, plutôt que de l'effet persuasif des « formes » brachylogiques de la preuve aristotélicienne. Est probante la sentence qui se détache dans le discours en y important le caractère « autoritaire » d'une vérité sententielle.

La réflexion de Quintilien sur les *sententiæ* suit donc le mouvement inverse de celle d'Aristote. Là où ce dernier tendait à rapprocher le modèle formulaire de l'expression d'un certain type de raisonnement (celui qui procède par les lieux), l'auteur de l'*Institution* tend à autonomiser le modèle de la sentence, pour en faire un certain procédé élocutif fondé sur la référence au style de l'*auctoritas* des Anciens. En ce sens, le texte de Quintilien illustre une position qui maintient l'écart maximal entre deux problématiques tenues pour différentes, dont l'une tient à la recherche topique des arguments, l'autre aux procédés destinés à leur donner une expression qui s'écarte de leur « *forma* » ordinaire, immédiate et commune. Pour Quintilien, le creusement énonciatif opéré par la sentence gnomique s'exprime dans l'interjection d'une « parole » étrangère, dont la valeur immédiate se tire de son origine. C'est pourquoi l'argument « sentencieux » tient son caractère « élocutif » de ce qu'il s'écarte précisément d'une forme « vulgaire », en raison de l'autorité (au double sens d'une auctorialité et d'une valeur « législative ») qui lui est propre, jusque dans sa « manière de dire ». La sentence est une idée qui ne peut s'exprimer avec toute sa force que sous la médiation d'une figure de l'expression : celle-ci consiste à insérer dans la parole la voix et le style archaïque du *mos majorum*.

---

<sup>240</sup> *Ibid.*, VIII, 5, 27.

<sup>241</sup> *Ibid.*, VIII, 5, 34.

La position de Quintilien est celle que l'on retrouve dans le passage des *Elementa* où Melanchthon reconnaît un certain mérite à la « collection » des sentences. Les *dicta scriptorum*, les « dits » ou les *citations* des écrivains, « comportent de nombreux traits éclatants (*lumina verborum*) et de nombreuses figures, (...) mais on ne les cite (*citantur*) pas seulement à cause de leur élégance (*venustatem*), mais aussi de leur autorité (*auctoritatem*) : elles ont pour ainsi dire le poids d'un témoignage (*velut pondus testimonii*), parce qu'elles viennent de grands hommes »<sup>242</sup>. Pour le Précepteur comme pour Quintilien, cette fonction des *sententiæ* se distingue donc de celle des lieux – comme la propédeutique de la science pour le premier, et l'*elocutio* de l'*inventio* pour le second. Melanchthon reprend donc l'argument de Quintilien pour attaquer la conception érasmienne de l'abondance qui traite les lieux *comme* des sentences : il y voit une subversion de leur concept, dicté par le goût sophistiqué des formulations frappantes, au détriment de l'expression exacte d'une pensée savante.

### **b) Le travail du formulaire : Érasme**

La conception érasmienne des lieux s'exprime dans l'expression remarquable du traité sur l'abondance (*De Copia*) de l'humaniste hollandais, « *locos communes sive sententias* »<sup>243</sup>. Cette phrase apparaît dans le second livre de l'ouvrage, explicitement consacré à l'abondance des *res* : c'est dire si Érasme peine à se satisfaire d'un modèle exclusivement « élocutif » de la *sententia*. L'auteur refuse en effet de séparer en elle le registre de l'« expression » de celui de l'invention. Là réside en effet son véritable point de gravité, qui est la définition topique du lieu comme « chose à dire » : C'est bien parmi ces « milliers » (*sexcenta millia*) de « lieux-sentences » qu'il faut « recueillir ceux qui paraîtront le plus adaptés pour parler (*ea quæ videbuntur ad dicendum maxime commoda*) »<sup>244</sup>. La *copia rerum* est donc en vérité une *copia sententiarum*, c'est-à-dire l'abondance *de fait* d'un matériau formulaire potentiellement inépuisable de choses à dire dont l'auteur des *Adages* – qui donne ici son « discours de la méthode » – se veut le génial collectionneur,

Pour rompre avec le paradigme quintilienien, la conception érasmienne des sentences n'en est pas moins rattachable à deux traditions rhétoriques. La collection des *sententiæ* répond d'une part à l'efflorescence des « recueils de lieux communs » entre la fin du Moyen-Âge et le début de la Renaissance, à laquelle l'imprimerie commence de donner un nouvel élan<sup>245</sup>. D'autre part, elle s'enracine plus profondément dans la tradition « impériale » des « sentences » ou *translatiçia* (« phrases transférées ») dont Sénèque le Rhéteur faisait l'éloge de la pratique (pré-

<sup>242</sup> Melanchthon, *Elementa rhetorices*, op. cit., *ibid.*

<sup>243</sup> Érasme de Rotterdam, *Opera omnia*, tome 1/6 : *De duplici copia rerum ac verborum commentarii duo*, éd. Betty I. Knott, Amsterdam, North Holland, 1988, Livre II, p. 260, l. 586.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 260, l. 567–568.

<sup>245</sup> V. l'ouvrage d'Ann Moss, *Printed Commonplace Books and the Structuring of Renaissance Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1996 (*Les Recueils de Lieux communs : méthode pour apprendre à penser à la Renaissance*, Genève, Droz, 2002, trad. fr. Patricia Eichel-Lojkine et al.)

face des *Controversiæ*, v. *supra*) pour composer les discours<sup>246</sup>. Ainsi le thème d'une abondance « sentencieuse » répond à l'idéal de constituer un « bagage » (*supellectilis*) de lieux, de citations, et d'*exempla*, qui peut prétendre à former une connaissance. L'instrumentarium des sentences n'entend donc pas se séparer d'une ambition gnoséologique : il en propose sa propre « méthode ».

La notion de lieu y gagne en détermination, et Érasme peut en multiplier les exemples : « Dis-moi quelles études tu as suivies, je te dirai qui tu es », « lente est la colère des rois », « aime comme si tu devais haïr, et hais comme si tu devais aimer »<sup>247</sup>, « C'est donner deux fois que de donner vite (*bis dat qui cito dat*) », « rien n'est plus cher que ce qui est acheté par des prières »<sup>248</sup>... Mais la multiplication des sentences n'élimine pas le problème plus profond de leur utilisation « apte » dans le discours : jusqu'à quel point les sentences peuvent-elles être transposées efficacement dans le discours sans ponctuer celui-ci de « farcissures » étrangères ?

Érasme se tire de cette difficulté de deux façons. La première s'appuie sur la métaphore, classique depuis Sénèque (le Philosophe)<sup>249</sup>, des abeilles butineuses : l'étudiant *studiosus* doit « voler dans le jardin des auteurs » en « en collectant (*colligens*) partout le suc ». Mais, ajoute Érasme, « puisque les fleurs ont une telle fécondité (*foecunditas*) qu'il est impossible de tout en extraire, il choisira les principales et les adaptera (*accommodabit*) à la construction (*structuram*) de son œuvre »<sup>250</sup>. L'argument avancé est essentiel, car double. D'une part, l'abondance des sentences permet de recueillir facilement les plus adaptées : l'argument est en quelque sorte statistique – plus l'on butinera, plus l'on aura de chance de « tomber » sur les bonnes sentences (en ce sens, une sentence déficiente trahit la maladresse d'un choix *limité* par la faiblesse du « bagage » accumulé). D'autre part, chaque « fleur » (autrement dit, chaque *sententia*) possède une abondance *par elle-même* ; en ce sens, puisqu'on ne peut tout en extraire, il suffit d'en tirer ce qui sera le plus fructueux pour le propos à tenir. Cela revient à dire que la *copia* ne vient pas seulement du nombre des sentences, mais encore de leur propre richesse, autrement dit d'une certaine « générativité » qu'elles possèdent intrinsèquement. En ce sens, on ne vient pas à bout de tout ce qu'offre une sentence, et c'est tant mieux : ainsi peut-on en faire un usage plus ou moins approfondi pour ce que l'on veut dire. La position érasmiennne consiste donc à associer la générativité du lieu-matrice à la « sentence », ou plus exactement à reconnaître dans le type de *puissance* (*vis*) qui lui est propre la meilleure façon de « trouver » des arguments. C'est la sentence qui est la vraie matrice de l'invention : elle possède une puissance « illimitée », une « fécondité » dont il ne s'agit que d'utiliser ce qu'il faut, *ad libitum*, pour les besoins du discours.

La générativité secrète de la sentence empêche de la confondre avec une simple « citation », non plus qu'une simple « répétition ». Érasme voit dans le lieu-*sententia* l'occasion d'un développement spécifique, adapté au contexte, et qui n'en vient pas

---

<sup>246</sup> V. Francis Goyet, *op. cit.*, p. 587–591.

<sup>247</sup> Ce « lieu » érasmienn correspond à une *maxime* (γνώμη) citée par Aristote dans *Rhétorique* II, 21.

<sup>248</sup> Érasme, *De duplici copia...*, II, p. 260, l. 560-577.

<sup>249</sup> Sénèque, *Lettres à Lucilius*, LXXXIV.

<sup>250</sup> Érasme, *De duplici copia...*, p. 262, l. 612–617.

moins de la sentence elle-même. Cela signifie que la sentence s'étend en réalité au-delà de sa simple « mention », sa puissance se lit dans le développement qu'elle permet de construire et qui en explicite le sens circonstanciel. La perspective du *De Copia* est donc exactement opposée à celle de Quintilien, pour lequel l'argument trouvait à se « condenser » dans le caractère élocutif de la sentence. Tout au contraire, la sentence érasmiennne génère du discours, elle étend sa « force » propre au-delà des limites de ses contours « matériels », dans l'usage *expliqué* (c'est-à-dire, littéralement, « déplié ») et *actualisé* qu'en fait l'orateur/écrivain.

La théorie érasmiennne du « lieu » repose donc sur le concept d'une *puissance formulaire* de la sentence. Le vocable de *formula* est très tôt employé par Érasme pour désigner l'objet du *De Copia* : « nous nous sommes efforcés de montrer (*ostendere*) certaines formules (*quasdam formulas*) qui sont comme (*ceu*) les sources (*fontes*) de l'abondance »<sup>251</sup>. C'est dire que l'équivalence entre *copia*, lieu (ici réintroduit par le terme de « fons ») et sentence est rendue possible par le concept de « formule » qui les rassemble et les exprime tous.

Le terme désigne en premier lieu le « règlement » juridique, et plus précisément les formules consacrées pour la rédaction d'actes particuliers (traités, contrats) ou l'ouverture d'une action judiciaire<sup>252</sup> : en ce sens, le terme entretient une affinité étroite avec le sens « ancien » de la *sententia* décrit par Quintilien dans l'*Institution oratoire* (VIII, 5). Par ailleurs, la *formula* signifie plus largement « règle » ou « cadre » : en ce sens, elle ressortit directement à la doctrine des lieux, pour autant que les *formulae* prétendent à *constituer* des rubriques d'arguments, à en énoncer la trame la plus générale<sup>253</sup> comme à en spécifier les cas plus particuliers. La topique formulaire reste adossée au modèle de l'invention. En troisième lieu, la *formula* nomme la « petite forme », par opposition à une plus « grande » : elle est pour ainsi dire la version *concentrée* d'un développement à faire, d'une amplification. En elle, la brièveté du format « matériel » s'unit à la généralité du type de vérité qu'elle énonce. Son développement conduit donc à échanger ces deux traits, puisqu'il la fait passer à une « généralité » matérielle plus grande (un ensemble de phrases, un morceau de discours, voire le discours lui-même) tout en particularisant sa prétention aléthique – il s'agit de produire une vérité sur les circonstances dans lesquelles on parle, sur le propos singulier que l'on veut tenir. En ce sens, la variation symétrique de ses deux composantes (matérialité, généralité) exprime la « géométrie » profonde de la *formula*, et la force dynamique du formulaire. S'y ajoute enfin une connotation « poétique » : la *formula* tire de la *forma* un caractère « esthétique », qui donne une valeur intrinsèque à l'expression lapidaire d'une pensée saisie *in statu nascendi*. En ce sens, la *formula* érasmiennne reprend à la « sentence » de Quintilien le caractère de l'*elocutio*. Mais dans sa logique propre (la brièveté, l'éclat de l'expression ramassée,

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 22, l. 50–51.

<sup>252</sup> À partir du II<sup>e</sup> siècle av. J-C, le droit romain introduit la « procédure formulaire » (*agere per formulas*) qui substitue aux énoncés rituels un document écrit par lequel un magistrat (le prêteur) définit en termes juridiques le litige opposant deux particuliers, sur lesquels le tribunal est amené à se prononcer.

<sup>253</sup> Ainsi Érasme affirme-t-il, tout de suite après la phrase que nous avons citée, que les *formulae* seront exposées « de manière à ce que nous puissions passer par degrés des plus générales aux plus particulières (*a generalibus per gradus ad particulares deveniremus*) » (*De Copia...*, *ibid.*, l. 51–52.)



la condensation sensible de l'idée), le formulaire possède justement une puissance inventive en droit inépuisable. Elle donne, littéralement, à penser, *et donc à dire* : sa puissance « indéfinie » s'actualise et se singularise dans le développement, qu'elle produit autant qu'elle le reçoit.

La « formularité » érasmienne présente donc une synthèse aussi originale qu'audacieuse entre deux éléments que Quintilien avait séparés, le lieu et la sentence, l'invention et l'élocution. Elle permet de voir dans des expressions susceptibles d'être directement montrées<sup>254</sup> une puissance génératrice qui n'en reste pas moins *latente*, et dont il revient à l'orateur de tirer ce qu'il veut, par son talent propre. Cette « ostension » du formulaire tient à la particularité élocutive de sa forme (brièveté, condensation), qui n'en reste pas moins expression d'une *pensée* développable. Ainsi, l'*elocutio* formulaire est « inventive », parce qu'elle ne peut être séparée de l'*inventio* qu'elle suscite et qu'elle produit.

Il n'en demeure pas moins que la « faculté » formulaire dépend étroitement du « talent » de l'orateur. En cela, la critique de Melanchthon ne manque pas d'y reconnaître une faiblesse : la « collection » des formules ne dépend d'aucune connaissance, elle tend à un désordre et une confusion dont il ne dépend que d'une ingéniosité naturelle de se tirer. Sur le plan de la méthode de classement, Érasme se montre sensible à un tel risque : une « foule désordonnée (*indigesta... turba*) » de sentences ne manquerait pas d'engendrer le « chaos (*confusionem*) »<sup>255</sup>. Mais, tout en reconnaissant la nécessité d'y introduire de l'ordre, l'auteur du *De Copia* fait le pari que celui-ci peut être déduit de la logique même du formulaire. Parce que les sentences revêtent, dans leur portée, des degrés de généralité différents, il est possible non seulement de les classer par thèmes, mais encore de distinguer à l'intérieur de ceux-ci des rubriques différentes. En ce sens, sous l'intitulé thématique « Libéralité », la sentence « C'est recevoir en donnant que de donner à qui mérite de recevoir (*beneficium dando accepit qui digno dedit*) » ouvre une section « Bienfait accordé ou non selon le mérite », où se rangerait également, par exemple « On ne perd rien tant que ce qu'on donne à un ingrat »<sup>256</sup>. Les sentences se rassemblent donc selon des proximités, des voisinages, des contiguïtés : Érasme emploie les termes de *confinia*, d'*affinitas* ou de *finitima*<sup>257</sup>. C'est pourquoi un classement « affiné » n'a de valeur que suggestive : outre qu'une même sentence peut se trouver sous différentes entrées, son élaboration dépend en définitive du *jugement* de chacun : « si l'on juge (*judicabuntur*) d'autres rapprochements plus appropriés, nous nous bornons à ne proposer ceux-ci qu'à titre indicatif »<sup>258</sup>. Les rubriques n'obéissent donc qu'à une partition (*partitio*), et non à une division (*divisio*) raisonnée des savoirs, elles visent à indiquer, et non à posséder l'utilité (*utilitas*) de la science : en cela, elles laissent une libre appré-

---

<sup>254</sup> L'« ostendere » de la phrase du *De Copia* peut être ainsi rapproché des « choses manifestes » (*ostendibus rebus se*) dont parle Quintilien dans l'*Institution oratoire* (VI, 5, 3), sur lesquelles le jugement « certain » peut s'appliquer (v. *supra*).

<sup>255</sup> Érasme, *De duplici copia...*, II, p. 260, l. 578.

<sup>256</sup> *Ibid.*, II, l. 572–583.

<sup>257</sup> *Ibid.*, II, resp. l. 572, l. 557 et l. 558.

<sup>258</sup> *Ibid.*, II, l. 582–583.

ciation au *judicium* individuel, loin d'en tirer les principes, comme chez Melanchthon, de la connaissance elle-même.

Il est par conséquent incontestable qu'Érasme plaide pour une extrême libéralité de l'ordre, qui dépend de la convenance et du confort de chacun : si l'on préfère se satisfaire d'un ordre alphabétique, on le peut<sup>259</sup>. Mais cela tient justement à la nature *formulaire* des sentences, c'est-à-dire à leur faculté propre d'offrir des ressources non seulement illimitées, mais également imprévues, puisqu'elles se tirent d'une puissance en partie cachée. En ce sens, le moment de la *collection* est placée sous le signe du provisoire : il faut pouvoir s'en détacher, afin de laisser des affinités imprévisibles se constituer d'elles-mêmes. Ainsi, lorsqu'Érasme affirme qu'on peut s'en tenir aux formules « qui paraissent venir fréquemment dans l'usage de la parole »<sup>260</sup>, on peut pousser la lecture jusqu'à y voir le constat d'une affinité particulière de certaines formules avec la parole vive, qui s'oppose fondamentalement au classement, si minutieux (*minutim*) soit-il, des recueils de formules constitués à l'écrit.

La figure érasmiennne du jugement s'avère par conséquent essentiellement labile. D'une part les formules ne contiennent pas d'indice définitif sur leur propre usage ; d'autre part, leur logique repose sur le caractère provisoire et circonstanciel de leurs affinités. En ce sens les contours exacts du *judicium* s'avèrent mal définis : en mettant l'accent sur la puissance du formulaire, sur ses ressources aussi secrètes que spectaculaires, tout se passe comme si le jugement devait jouer deux rôles aussi différents qu'*a priori* incompatibles : passif à l'égard d'une *vis* qui l'excède et le traverse de toute part, et actif dans la mesure où lui incombe le rôle de la développer.

Pour en élucider la nature, et comme le suggère F. Goyet<sup>261</sup>, il convient peut-être de se tourner vers un traité légèrement postérieur au *De Copia*, consacré à la théologie<sup>262</sup>. Érasme y met l'accent sur la nécessité de s'appliquer à la collection (*collatio*) des citations de l'Écriture, afin de s'exercer à l'exégèse. Le but de la méthode (qui ne diffère pas de celle du *De Copia*) est cette fois explicitement dirigé vers l'exercice d'un jugement sain dans l'étude des textes sacrés. Pour y parvenir, même sans l'aide des commentaires<sup>263</sup>, Érasme ne déconseille pas un apprentissage par cœur de la Bible, et invite en particulier à rapprocher et « collationner » dans ce travail les épîtres de saint Paul, les Évangiles, le livre d'Isaïe et, plus généralement, à confronter systématiquement l'Ancien et le Nouveau Testament, « afin que ces passages s'attachent (*inhaerescant*) d'eux-mêmes (*sua sponte*) et s'installent dans la mé-

---

<sup>259</sup> *Ibid.*, II, p. 259, l. 553 : « si on le préfère, on suivra l'ordre alphabétique (*denique si malit, elementorum ordinem sequatur*) ». Le mot *elementa* semble bien ici à prendre au sens de « lettres de l'alphabet », puisqu'Érasme vient d'envisager l'ordre thématique (vertus et vices) ou l'ordre des auteurs. On mesure la distance qui sépare ce concept d'*elementa* du στοιχεῖον aristotélicien : la matérialité de la sentence érasmiennne autorise ici un type de classement que les éléments formulaires du lieu aristotélicien (brachylogie, antithèse, énonciation réfutative ou généralisante) ne permettaient bien sûr pas du tout.

<sup>260</sup> *Ibid.*, II, p. 260, l. 545–546.

<sup>261</sup> F. Goyet, *Le sublime du lieu commun*, op. cit., p. 602–603.

<sup>262</sup> Érasme, *Ratio seu Methodus Compendio perveniendi ad veram Theologiam* (1522), in *Ausgewählte Werke*, éd. Hajo Holborn, München, C.H. Beck, 1933 (rééd. 1964).

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 160, l.11 sq.

moire »<sup>264</sup>. La mémoire est donc la faculté essentielle dans laquelle s'effectuent véritablement les « affinités » des textes. L'intelligence de la révélation en dépend si étroitement qu'Érasme exhorte à transformer « [son] propre cœur (*pectus*) en une bibliothèque du Christ », pour faire « pénétrer dans l'esprit des auditeurs ce qui sort vivant [de celui-ci]. »<sup>265</sup>

Le « jugement » érasmien se montre donc intimement lié au travail silencieux de la mémoire : c'est bel et bien celle-ci qui est le lieu de déploiement de la puissance formulaire (dont l'efficacité se tire, dans ce contexte, de la source divine de l'Écriture). En ce sens, la mémoire du « cœur » est le véritable jugement, puisque c'est en elle que s'opère la « fructification » des *formulae*. Le thème d'une « vie mnémonique » des formules permet d'envisager sans solution de continuité leur existence « intérieure » (dans le « cœur ») et leur « jaillissement » extérieur (dans le discours), dont l'effet est un ébranlement – et, *in fine*, une « conversion » des esprits. S'il est clair que cette réflexion trouve sa source dans la perspective théologique de ce second traité, il n'en est pas moins vrai qu'elle éclaire en retour la thèse érasmienne d'une *abondance* formulaire. L'exercice inlassable de la mémoire, l'imprégnation intérieure induite par la collection, particulièrement *manuscrite*, des textes, des sentences, des citations, sont la véritable condition d'un *travail du formulaire*. Il faut donc conclure, chez Érasme, à une latence du jugement, à une temporalité interne, en partie « inscrutable » – puisqu'elle est dans le « cœur », *pectus* –, de la faculté formulaire. Ce que nous appelons, pour notre part, « entente », se voit donc ici intériorisée dans la faculté et la vertu d'une mémoire où « agit » en profondeur et en silence l'efficace des formules.

En guise de conclusion, deux remarques paraissent devoir s'imposer. En recourant à la faculté de la mémoire, Érasme transpose une question que nous avons déjà rencontrée : celle du rapport entre formularité et temporalité. La figure aristotélicienne du temps de l'entente reçoit ainsi à la fois un prolongement et une inflexion. Chez le Stagirite, la mémoire est certes accompagnée du temps, selon l'expression du traité *De la mémoire et de la réminiscence*<sup>266</sup>. Mais aucune référence explicite à cette faculté n'était effectuée dans le passage de la *Rhétorique* sur le « léger retard » de la γυνῶσις : l'intervalle de la compréhension s'y montrait si court que l'usage de la μνήμη n'y paraissait pas nécessaire<sup>267</sup>. Dès lors, la transposition mnémonique de la temporalité formulaire semble s'écarter de la référence aristotélicienne. Avec Érasme, l'immédiateté problématique de l'instant topique se dilate ainsi dans une certaine « horizontalité » du temps de la mémoire. Parce qu'à l'instar des théoriciens de l'*inventio*, l'humaniste hollandais adopte le point de vue du locuteur et non celui de l'auditeur, sa réflexion s'installe nécessairement dans l'articulation entre un savoir

---

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 159, l. 29–30.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 160, l. 6–10.

<sup>266</sup> Aristote, *De la mémoire et de la réminiscence*, 1, 449 b 28 « διὸ μετὰ χρόνου πᾶσα μνήμη » (Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle [Parva naturalia]*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2000, trad. fr. Pierre-Marie Morel).

<sup>267</sup> Au reste, Aristote ouvre lui-même son traité de la mémoire en remarquant que « le plus souvent, ce sont les esprits lents (οἱ βραδεῖς) qui ont le plus de mémoire ; ceux qui sont le plus doués pour la réminiscence sont les esprits vifs (οἱ ταχεῖς) et prompts à s'instruire (εὐμαθεῖς). »

préalable et un discours effectif. En ce sens, l'orateur est d'abord (au moins du point de vue chronologique) un lecteur (voire un exégète) d'exception. Certes, le cadre rhétorique de la réflexion présume une continuité entre le jugement du collectionneur de formules et le jugement immanent à la parole. Il n'en reste pas moins que le thème de la mémoire tend à instaurer une prééminence de l'entente sur le verbe, en dissociant le moment de la *lecture* et le moment de la *parole*. L'orateur accompli parle *depuis* sa mémoire, c'est-à-dire depuis l'accomplissement du formulaire qui s'y est progressivement opéré. Que dans cet intervalle une distance se creuse, on peut le déduire du fait qu'Érasme ne parle plus que d'une affinité entre *certaines* formules et la parole vive, et reste silencieux sur la raison et la nature exactes d'une telle restriction.

C'est pourquoi – telle est la seconde remarque – il semble que la réflexion érasmienne sur la mémoire trouve ses racines, plutôt que chez Aristote, dans la pratique de la *meditatio* au Moyen-Âge<sup>268</sup>, c'est-à-dire de l'exercice de « réflexion » qui doit accompagner et poursuivre les lectures de l'exégète. Ainsi, lorsque Grégoire le Grand († 604) affirme que « nous devons en nous-mêmes transformer ce que nous lisons, de sorte que lorsque notre esprit (*animus*) s'éveille par ce qu'il entend, notre vie s'empresse de mettre en œuvre la chose entendue »<sup>269</sup>, c'est bien le thème érasmien du travail « vital » du « cœur » que l'on reconnaît. Ce lien étroit avec la méditation va jusqu'à emprunter l'une de ses métaphores privilégiées, celle de la « rumination » : lorsqu'Érasme, dans le *Ratio seu Methodus Compendio...*, compare le « réservoir » des formules avec un « garde-manger » (*penarius*)<sup>270</sup>, son texte sonne comme un écho aux réflexions médiévales sur la « manducation » et la « digestion » des textes, qui doit, selon l'expression de Hugues de Saint-Victor († 1141) « passer du ventre de la mémoire jusqu'au palais »<sup>271</sup>. La comparaison entre « mémoire » et « ventre », « méditation » et « digestion » permet ainsi de préciser la nature de leur rapport : la mémoire est un « agent », et l'appropriation formulaire « l'action qu'elle exerce »<sup>272</sup>. Le « temps » formulaire se voit donc étroitement associé à un temps « naturel », c'est-à-dire physiologique et vital : c'est de cette façon que le temps « intérieur » de l'entente se voit associé à une faculté anthropologique. Celle-ci ne relève donc plus, comme chez Aristote, d'une compétence commune, partagée par tous les hommes, à l'égard de la vérité : elle consiste en une « incorporation » lente des for-

<sup>268</sup> Au sein d'une bibliographie particulièrement riche, nous nous sommes appuyés sur l'ouvrage de Mary Carruthers, *The Book of Memory : a study of memory in medieval culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 (*Le Livre de la mémoire. La mémoire dans la culture médiévale*, Paris, Macula, coll. « Argô », 2002, trad. fr. Diane Meur).

<sup>269</sup> Grégoire le Grand, *Moralia in Job*, I, 33 (*Patrologie latine [PL] LXXV*, 542C), cité par M. Carruthers (*op. cit.*, p. 240).

<sup>270</sup> Érasme, *Ratio seu Methodus Compendio...*, *op. cit.*, p. 160, l. 7.

<sup>271</sup> Hugues de Saint-Victor, *Didascalion. De arte legendi*, III, 11 (*PL CLXXVI*, 773A), cité par M. Carruthers, *op. cit.*, p. 242. Le texte évoque ainsi le rôle de la mémoire : « de même que l'esprit recherche et trouve (*invenit*) en procédant par divisions, de même la mémoire conserve en collectionnant (*colligendo*) » (772D). Ainsi l'intérêt des lectures dépend-il exclusivement de la faculté de retenir : « ainsi je te recommande, mon lecteur, de te flatter, non d'avoir beaucoup lu, mais beaucoup compris, et non d'avoir compris, que de pouvoir en retenir autant : sans quoi, il ne sert de rien de lire beaucoup ou de comprendre » (773B). Par ailleurs, le texte évoque explicitement une « puissance de la sentence » (*vis sententiæ*).

<sup>272</sup> Nous en empruntons l'expression à Mary Carruthers, *op. cit.*, p. 241.

mules que l'étude assidue, la lecture érudite et la méditation intérieure permettent de réaliser dans le travail silencieux de la mémoire.

Quelle que soit la nature de la dette érasmiennne à l'égard de l'exégèse médiévale, il n'en est pas moins clair que l'auteur de *De Copia* reprend et élargit une théorie de la *memoria*, qu'il installe au cœur de la réflexion *rhétorique* sur l'invention formulaire. Dans sa conception de l'entente, c'est néanmoins en rhétoricien qu'Érasme envisage la formule. Cela signifie que la « matérialité » de celle-ci est interprétée, au moins dans les domaines non théologiques, à l'aide des coordonnées *rhétoriques* de l'*elocutio*, là où l'exégèse médiévale l'identifiait ou la dérivait à partir de la *lettre* (*littera*), comme « corps » ou « chair » du texte sacré. En résulte par conséquent une différence quant à la nature de leur autorité : jusqu'à quel point la « force élocutive » d'une sentence – fût-elle extraite d'un grand auteur – peut-elle prétendre à l'*auctoritas* de la source biblique ? Et, plus profondément encore : jusqu'à quel point le discours peut-il prétendre la faire *sienne* – c'est-à-dire s'en attribuer l'« autorité » – en un sens qui ne peut évidemment plus être celui de l'appropriation « salvifique » des vérités scripturaires ?

Au cours de son histoire, la problématique d'une entente propre à la formularité des lieux a progressivement pris le visage d'une articulation essentielle entre la *matérialité*, en particulier « élocutive », de l'expression et l'*autorité* que la parole peut revendiquer sur elle. Ce lien pouvait encore sembler non problématique à Quintilien, dans sa réflexion sur la garantie, juridique et stylistique, des *sententiæ*. Lorsqu'en revanche, en partie sous l'influence de la pratique des recueils, la sentence revient dans l'orbe des lieux communs, la question de la transposition d'une parole à une autre et de la « manière » dont il faut l'entendre (comme instrument d'une connaissance) et la dire (comme élément du discours) revêt une acuité particulière. L'appropriation des *sententiæ*, rendue problématique par la disponibilité formulaire du lieu (notamment dans la « reprise » et la « répétition » de la *sententia*) se caractérise ainsi peu à peu comme ambivalence essentielle de l'autorité comme *possession auctoriale*. Peut-on réellement prétendre *posséder* une formule dont l'origine se montre étrangère ? La thèse érasmiennne d'une médiation mnémorique, de nature à garantir une appropriation érudite et savante des textes, ne réussit pas à lever complètement ce doute. L'enjeu rhétorique n'est plus en effet celui de l'exégèse biblique, où l'autorité de l'Écriture n'a pas à s'effacer devant celle de celui qui la commente. Dès lors, l'incorporation mnémorique du formulaire (profane) peut-elle réellement conduire le discours à *faire entendre* comme « sienne » une sentence ?

\*

La promotion rhétorique de la notion de « lieu », telle qu'elle s'est opérée dans la doctrine de l'invention, n'a donc pu éviter de mettre au premier plan toutes les ambiguïtés qu'elle contenait. Tout au long de son histoire, le *concept* inventif de lieu (comme argument essentiellement transposable, adaptable, « appropriable » aux circonstances diverses de la parole) n'a pu prétendre ainsi à une univocité définitive.

Il se heurtait en premier lieu à la divergence irréductible des *objets* auxquels il pouvait s'appliquer, selon qu'il cherchait à définir un modèle *génératif* de l'argument (le lieu « matrice », « source » ou « siège » des arguments) ou un modèle *formulaire*, dont la véridiction s'adosse à une « autorité » particulière (celle de la *sententia*). En ce sens, et comme nous l'avons vu, la prétention théorique et gnoséologique dont il a été revêtu, en particulier à la Renaissance, ne pouvait conduire qu'à opposer frontalement ces deux paradigmes : la controverse entre Melanchthon et Érasme en est le témoignage le plus manifeste.

D'autre part, cette fracture au sein de l'objet-lieu s'est greffée sur le type d'intelligibilité même dont il pouvait être doté. Selon que le lieu est conçu comme matrice ou comme formule, il se montre en effet susceptible de deux *ententes* différentes, c'est-à-dire de deux façons distinctes d'être à la fois *détenu* par l'orateur au titre d'une méthode et d'un savoir, et *reconnu* par lui dans le discours des autres.

1) Du côté du lieu matrice, la question de l'entente s'est posée dans le cadre d'un rapport de l'orateur à sa propre parole, telle que celle-ci pouvait se trouver engendrée par la faculté anthropologique de l'esprit (*ingenium*). Là où Cicéron recherchait une unification volontariste de la parole « intérieure » et « extérieure », et par conséquent d'une faculté à la fois productive et judicative de l'*ingenium* inventif, nous avons vu que Quintilien opposait toutes ses réserves à l'idéal rhétorique d'une science authentique et autonome des lieux. Si ce « scepticisme » débouche chez l'auteur de l'*Institution oratoire* sur une réhabilitation de la simple pratique empirique des discours, il mène, chez Melanchthon, à un déplacement de la méthode de l'invention à la science, ôtant ainsi leur autonomie tant à la doctrine qu'à la faculté des lieux. De la sorte, la prétention méthodologique de l'invention s'est trouvée progressivement assombrie par un doute jeté sur la *rectitude* de l'entente proprement topique. Plus encore, elle a conduit à opposer progressivement, jusqu'à les rendre irréductibles l'un à l'autre, les figures d'un jugement comme *faculté* de l'esprit à celle d'un jugement comme *dimension* immanente de la parole et de l'écoute. C'est précisément dans cet écart que Melanchthon construit une hiérarchie qui tourne au profit de l'esprit formé par la science.

2) Du côté du lieu formulaire, la question de l'entente s'est quant à elle posée avant tout dans les termes d'un rapport d'*auctorialité* à l'égard des sentences : jusqu'à quel point la *sententia* peut-elle être dite « fabriquée » ou simplement « répétée » par celui qui l'emploie ? Comme nous l'avons vu, cette problématique a conduit l'entente à s'installer dans le cadre d'une anthropologie de la *mémoire* et de ses prétentions propres à l'élaboration et la reconnaissance d'une vérité proprement formulaire. Ainsi, chez Érasme, la forme « sensible » de la sentence (qui ressortit de son *elocutio* spécifique) se montre à la fois susceptible de s'imposer à la mémoire, et de trouver dans le travail mnémonique la faculté de produire, de développer et d'incorporer sa puissance de véracité au sein de celui qui les reçoit. On comprend ainsi que l'entente formulaire s'appuie essentiellement sur la pratique du recueil et du florilège, à la fois collection de sentences et instrument d'une appropriation de leurs vérités. La conséquence la plus directe en est toutefois que l'entente se déplace de l'écoute à la *lecture*, et que le *temps* de la réception (le « retard » de la γῶσις aristoté-

télienne) se dilate à l'échelle d'un apprentissage et d'une éducation qui fait sa part à l'intériorité et au silence. Certes, la référence aux *officia* de l'invention, de la mémoire et de l'élocution permet encore de concevoir le lien entre le texte et le lecteur dans l'orbe d'une rhétorique complète de la « parole ». Il n'en reste pas moins que cette nouvelle figure de l'entente conduit à éloigner l'une de l'autre la part sensible de la parole vive et son appropriation auditrice, qui formait le cœur de l'entente aristotélienne des lieux. C'est justement cette distance, dont la gestion est confiée à la mémoire, qui tend toujours à déposer la formule dans la matérialité de la *citation*, au risque de la confondre avec elle, et de la séparer d'une puissance véreuse qu'elle est pourtant supposée contenir en elle-même. L'auctorialité de la parole formulaire résidait encore chez Aristote dans l'adoption d'une *énonciation* ramassée de la preuve, visant à l'acribie persuasive d'une vérité d'ordre général ; en ce sens, l'écart pouvait se trouver entre celle-ci et celui qui l'écoute, non originellement entre la parole et celui qui la profère. Il en va tout différemment dans la présence textuelle de la formule répétée, et en particulier citée : elle rend visible la superposition de deux énonciations différentes. Dans la réduction *ad sententiam* du lieu formulaire, l'autorité de celui-ci se déplace désormais vers une question qui lui était donc initialement étrangère : celle de l'imputation d'une sentence à celui qui la reprend à son compte, à laquelle paraît faire obstacle son origine extrinsèque.

Dès lors, la question peut être reformulée en d'autres termes, qui nous amènent directement à la critique philosophique de l'invention : dans l'invention, est-ce l'orateur qui possède les lieux communs, ou les lieux communs qui le possèdent – en d'autres termes : est-ce encore lui qui parle ?

## CHAPITRE III

### *La critique philosophique de l'invention : Montaigne, Port-Royal, Pascal*

À la fin de la Renaissance, le problème de l'invention se trouve donc doublement mis à nu. D'une part, le modèle « génératif » du lieu paraît victime de ses ambiguïtés : jusqu'à quel point peut-il et doit-il viser à une autonomie méthodologique propre, par rapport à la connaissance « achevée » (la *perfecta doctrina* de Melanchthon) dont il procède ? Cette question met aux prises les liens de l'« intelligence » (*consilium*) et du « jugement » (*judicium*), dont la faculté semble être devenue d'un autre ordre que celle de l'*inventio* rhétorique. D'autre part, le modèle « formulaire » du lieu, à partir du moment où il s'exprime dans le vocabulaire rhétorique de l'*elocutio*, transforme et accentue la question, posée par Quintilien, de l'« autorité » dont les *sententiae* peuvent se montrer susceptibles. L'autorité « référentielle » (celle de la source des sentences) paraît ainsi devoir se heurter au problème d'une appropriation fondée sur la faculté anthropologique de la mémoire, dont c'est toute la question que de savoir jusqu'à quel point elle assure une *possession* réelle du savoir. Les limites de l'incorporation formulaire (le risque de l'« entassement », de la répétition purement érudite et du psittacisme) pèsent ainsi contre le modèle de l'ἐξίς gnoséologique hérité d'Aristote.

Dès lors, c'est sur chacun de ces deux versants que le modèle rhétorique de l'invention se montre attaqué chez Montaigne, Port-Royal et Pascal, par une radicalisation (plutôt qu'une découverte) de leur problématique intrinsèque.

#### **1. Montaigne : l'inventivité dérégulée de l'esprit et l'ambiguïté des sentences**

Le rapport de Montaigne à la rhétorique en général, et à l'*inventio* en particulier, nécessiterait à lui seul un travail de grande ampleur<sup>273</sup>. Nous nous bornerons à en indiquer les principaux points d'entrée pour la question qui nous occupe.

---

<sup>273</sup> Sur la rhétorique dans les *Essais*, v. en particulier Marc Fumaroli, « Michel de Montaigne et l'éloquence du for intérieur », dans Jean Lafond (dir.), *Les Formes brève de la prose et le discours discontinu (XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Vrin, 1984, p. 27–50 ; Frank Lestringant (dir.), *Rhétorique de Montaigne*, Paris, Honoré Champion, 1985, John O'Brien, Malcolm Quainton et James J. Supple (éds.), *Montaigne et la rhétorique*, Paris, Honoré Champion, coll. « Études montaignistes », 1995. Sur



Sur ce point, la reprise montaignienne de la métaphore des terres fertiles occupe une place privilégiée, dans la mesure où elle présente une objection « sceptique » au modèle de la générativité de l'esprit, fondée sur la même référence anthropologique.

Cette métaphore ouvre en effet le bref chapitre VIII du premier livre des *Essais*, « De l'oisiveté », où l'auteur réfléchit sur son rapport à l'écriture et aux motifs qui l'ont poussé à leur rédaction. Le passage entrelace initialement deux thèmes : d'une part, une réflexion sur la nature de l'esprit, d'autre part une critique de l'invitation stoïcienne à « revenir » et à « s'attarder à soi ». Mais parce que ces deux thèmes constituent ensemble une justification sur la genèse et la nature de ce type de *discours* que constituent les *Essais*, il est possible d'en dégager selon nous une signification rhétorique décisive, dont l'*inventio* forme le cœur.

« Comme nous voyons », écrit Montaigne,

« des terres oysives, si elles sont grasses et fertiles, foisonner en cent mille sortes d'herbes sauvages et inutiles, et que, pour les tenir en office, il les faut assubjectir et employer à certaines semences, pour nostre service (...) ainsin en est-il des esprits. Si on ne les occupe à certain sujet, qui les bride et les contreigne, ils se jettent desreiglez, par-cy par là, dans le vague champ des imaginations. »<sup>274</sup>

La proximité de ce texte avec celui de Cicéron dans *L'Orateur* est frappante. Dans une réflexion générale sur l'esprit et ses productions (les mots *ingenia* et « esprits » sont tous les deux mis au pluriel), il fait répondre le couple « terres grasses/terres fertiles » aux *segestes fecundæ et uberes*, de même qu'il synthétise dans l'expression « herbes sauvages et inutiles » la quadruple caractérisation des adventices cicéroniennes, « nuisibles aux récoltes » (*inimicissimæ*), « faibles » (*levia*), « étrangères » (*aliena*) et « inutiles » (*inutilia*). Chez Montaigne comme chez l'Arpinate, l'abondance naturelle de l'esprit relève donc d'une même ambivalence dans l'inventivité, qui nécessite un « assujettissement » à des règles. C'est pourtant sur la nature d'un tel assujettissement que leurs interprétations divergent.

Là où Cicéron voyait dans l'efflorescence de l'esprit la conséquence inévitable d'un esprit cultivé par les études, mais que le travail interne de l'invention peut *simultanément* redresser, Montaigne oppose la nécessité d'apporter « certaines semences, pour nostre service ». Cela revient à dire qu'elles ne s'y trouvent pas initialement ; cela signifie également qu'à la différence de l'opinion cicéronienne (selon laquelle même les arguments les plus « faibles » pouvaient être utilisés avec fruit), la nuisible inutilité des productions adventices de l'esprit se révèle sans remède. C'est là, par conséquent, exclure qu'un règlement « intérieur » à l'esprit soit possible. L'idée d'une contrainte extérieure rend donc inopérant chez Montaigne tout recours à l'usage *interne* d'un jugement, que l'Arpinate avait conceptualisé sous le terme de *judicium*. Même cultivé, même intimement travaillé par l'étude, l'esprit se

---

la question du lieu commun, v. Francis Goyet, « À propos de “ces pastissages de lieux communs” », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 5–6, 1986, p. 11–26 ; Marc Wiesmann, article « Lieux communs », dans Philippe Desan (dir.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 591–593.

<sup>274</sup> Montaigne, *Essais* I, VIII, « De l'oisiveté » (Montaigne, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. 33.)

dérobe fondamentalement à toute régulation autonome. Il ne peut être assujéti que par une instance qui lui est étrangère, et qui ne repose donc pas sur l'impossible régulation judiciaire de son inventivité. Malgré des termes extrêmement proches, l'image cicéronienne subit donc une profonde inflexion.

Pour Montaigne, l'esprit est fondamentalement une terre « oysive », en friche, « sauvage et inutile », que seul un apport extérieur vient diriger vers une productivité *réellement* féconde. L'ensemencement véritable doit être lu comme une contrainte imposée par le choix d'un « sujet », qui « bride et contreigne » l'esprit. La seule figure de « jugement » disponible reste donc à trouver dans la capacité à attacher l'âme à un certain objet, à sortir pour ainsi dire de l'économie interne de l'esprit pour lui opposer une « occupation », un point fixe et une limite. L'esprit doit ainsi se fixer sur ce que Montaigne appelle plus loin « un but estably », ou un « lieu » : « L'ame qui n'a point de but estably, elle se perd : car, comme on dict, c'est n'estre en aucun lieu, que d'estre par tout »<sup>275</sup>.

Cette phrase permet d'effectuer la transition entre la réflexion sur l'esprit et le récit du retrait du « monde » effectué par Montaigne. Le terme de lieu doit d'abord être pris au sens littéral : il renvoie à la « librairie » où l'auteur se retire, afin d'y goûter l'oisiveté de l'esprit et de « ne [s]e mesler d'autre chose que de passer en repos et à part ce peu qui me reste de vie ». Mais il prend aussi un sens plus radical : le « lieu » que Montaigne entend occuper n'est autre que « lui-même » : dans le retrait des affaires s'offre le loisir de « s'entretenir soy mesmes, et s'arrester et rasseoir en soy »<sup>276</sup>. Le premier mouvement raconté par Montaigne – le retrait « chez soi », loin de la presse du monde – correspond ainsi à une volonté initiale d'observer la recommandation stoïcienne de « s'attarder avec soi », telle qu'elle se trouve formulée par Sénèque dans la deuxième lettre à Lucilius (*secum morari*), dont Montaigne paraphrase implicitement le texte<sup>277</sup>. Mais ce premier mouvement s'avère déceptif. C'est ici dès lors que la radicalisation de la métaphore cicéronienne trouve son véritable usage, en signalant l'obstacle majeur que rencontre l'impératif stoïcien.

Voulant s'entretenir avec lui-même, Montaigne rencontre le fait d'une activité incessante, proliférante, et chaotique de l'esprit. Celui-ci rend donc impossible le *morari secum*, en raison de son incapacité à s'arrêter, livré qu'il est à une générativité désordonnée : « faisant le cheval échappé, il se donne cent fois plus d'affaires à soy mesmes qu'il n'en prenoit pour autrui », au point d'enfanter des « chimeres et monstres fantasques les uns sur les autres »<sup>278</sup>. En fait d'oisiveté, Montaigne rencontre un esprit « affairé » de lui-même, qui n'est que trop enclin à s'embarrasser et « s'empêcher ». L'oisiveté ne suffit donc pas à retrouver le soi, à le libérer de

---

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>276</sup> *Ibid.*

<sup>277</sup> Sénèque, *Lettres à Lucilius*, II, 2 : « tu ne cours pas dans tous les sens si ne troubles ton repos à force de changer de lieu : une telle agitation est d'un esprit malade (*aegri animi*) : la première preuve d'une intelligence ordonnée (*compositæ mentis*), c'est à mon avis de pouvoir s'arrêter et s'attarder avec soi (*morari secum*). (...) On n'est nulle part quand on est partout. » (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 1–29, Flammarion, coll. « GF », 1992, trad. fr. Marie-Ange Jourdan-Gueyer, p. 32.)

<sup>278</sup> Montaigne, I, VIII, p. 34.

l'occupation mondaine : elle suscite au contraire l'entraînement incessant de l'esprit, qui y exprime son inventivité dérégulée<sup>279</sup>.

C'est pourquoi l'exigence de le fixer et de l'assujettir à un sujet ne peut être accomplie qu'en se transformant radicalement. Tel est l'acte de naissance des *Essais*, le moment où Montaigne entre en écriture : « pour en contempler l'ineptie et l'étrangeté, j'ay commencé de les [*sc.* les chimères et monstres fantasques] mettre en rolle [= enregistrer] »<sup>280</sup>. Le *morari secum* prend donc une physionomie entièrement nouvelle : le sujet sur lequel l'esprit doit se fixer, c'est le soi, mais dans l'inconséquence même de son activité, dans son incapacité à s'arrêter sur un objet quelconque, et dans l'engendrement continu d'idées chimériques auquel il se livre. Par un renversement complet de perspective, l'oisiveté, en libérant le désordre anthropologique de l'esprit, *offre* ainsi à Montaigne le véritable objet auquel s'attacher, la véritable chose à faire, et en réalité la véritable *chose à dire* : le passage incessant, l'inventivité anarchique, les « divers et muables accidens et [...] imaginations irresoluës » du soi<sup>281</sup>.

La reprise montaignienne de la métaphore de *L'Orateur* sert donc deux buts à la fois. En radicalisant l'image d'un esprit naturellement dérégulé, elle oppose au *morari secum* sénèqueen l'impossibilité de « composer son âme », même au milieu des livres<sup>282</sup>. Mais en neutralisant le modèle cicéronien d'un *jugement* interne à l'exercice de la parole, elle permet de libérer les « monstres fantasques » d'une écriture qui ne peut désormais s'attacher qu'aux caprices et fantaisies du soi pour s'occuper à un objet. Le modèle « générativiste » de l'invention rhétorique se retourne donc contre lui-même, pour ne trouver à dire que le désordre du *soi*. En ce sens, c'est sa propre théorie de l'*inventio* que Montaigne développe ici sous le thème stoïcien de l'oisiveté. Au lieu d'être tournée vers une abondance rhétorique (*copia*), c'est-à-dire une éloquence maîtrisée à l'usage d'une connaissance du monde, l'invention se fait à l'inverse critique d'une fertilité ambivalente du soi, qu'il s'agit de se réapproprier et de régler par l'écriture, « esperant avec le temps », conclut Montaigne à la fin du chapitre, « luy en faire honte à luy mesmes »<sup>283</sup>. Cette dernière remarque est d'importance : elle revient à différer dans l'*a posteriori* d'un temps de l'écriture l'exercice d'un jugement que Cicéron tenait encore pour contemporain de l'invention elle-même. Là où, par conséquent, l'invention cicéronienne trouvait son efficacité dans l'unification d'une parole intérieure et d'une parole extérieure,

---

<sup>279</sup> V. *Essais*, II, XIV, « Comme nostre esprit s'empesche soy-mesmes »

<sup>280</sup> *Essais*, I, VIII, p. 34.

<sup>281</sup> *Essais*, III, I, « Du repentir », p. 782. Le même thème de l'oisiveté comme lieu d'une « révélation » du soi se trouve exploité au début du chapitre « De l'affection des peres aux enfants » (II, VIII) : « me trouvant entierement despourveu et vuide de toute autre *matiere*, je me suis *présenté moy mesmes à moy*, pour *argument* et pour *subject* » (p. 364, nous soulignons).

<sup>282</sup> C'est là en effet la visée principale de la Lettre II, où Sénèque expose d'abord un bon usage des livres : dans ses lectures comme dans sa vie, le stoïcien doit savoir se dérober à la frénésie, extérieure comme intérieure : « À passer toute sa vie en voyage, voici ce qui arrive : on a beaucoup de chambres d'hôtes, aucune amitié ; le même sort attend nécessairement ceux qui, au lieu de s'attacher intimement (*se... familiariter applicant*) à un génie (*ingenio*, *sc.* « un bon auteur »), traversent toutes les œuvres en se hâtant à courir » (*ibid.*, II, 2, p. 32).

<sup>283</sup> *Essais*, I, VIII, p. 34.

l'inventivité montaignienne en fait éclater la synthèse, en s'appuyant précisément sur une anthropologie critique de l'esprit dont la fertilité naturelle ne peut résoudre l'ambivalence. En résulte, en lieu et place de la *copia rerum ac verborum*, une promotion de la « variété » incontrôlable du soi, qui fait la singularité, tant « ontologique » que « littéraire » du *sujet* des *Essais* : celui *qui* parle et celui *dont* on parle.

Au programme rhétorique d'une disponibilité intégrale du monde réglée dans l'usage de ses *lieux*, Montaigne oppose donc l'obstacle intérieur d'un esprit qui s'empêche, et qui rend impossible un rapport à soi fondé sur une possession immédiate. L'obstacle anthropologique de l'esprit fonde ainsi, selon l'expression de B. Sève, la « situation sceptique »<sup>284</sup> engendrée par son inventivité, chaque fois qu'il rompt « son commerce avec l'expérience vraie, avec l'expérience d'un monde tout en différences et en singularités »<sup>285</sup>. Déployer l'expérience dans les singularités qu'elle offre, pour reconduire à la singularité du soi contre les chimères de l'esprit, ainsi pourrait-on définir grossièrement l'ambition des *Essais*. Dès lors, on ne saurait s'étonner que la radicalisation qu'impose Montaigne à la métaphore cicéronienne jette aussi le plus grand soupçon sur l'ambition gnoséologique et morale de la rhétorique. À celle-ci, Montaigne oppose l'invincible nécessité d'un recours à une expérience qui la déborde de toute part, et qui fait notre « usage du monde » sans en donner pourtant « l'origine et l'essence »<sup>286</sup>. L'usage du monde ne peut donc absolument plus être donné par l'usage des lieux. La doctrine de l'invention topique se trouve ainsi neutralisée deux fois, par la prolifération de l'esprit d'une part, qui empêche l'exercice du jugement, et par la diversité infinie de l'expérience d'autre part, qui déjoue d'avance l'adaptation sans reste des lieux aux exigences circonstancielles. Contre la méthode des arguments transposables, la « dissemblance »<sup>287</sup> des choses et la « discordance »<sup>288</sup> des opinions opposent une résistance invincible.

Ainsi l'invention rhétorique court-elle bien le risque de n'être que la « science muette » dont parlait Quintilien. C'est une science inutile qui ne déguise, selon l'essai polémique dirigé contre l'art oratoire de Cicéron et Pline le Jeune (I, XL, « Consideration sur Cicéron »), que la « principale gloire du caquet et de la parlerie »<sup>289</sup>. Le « caquet » rhétorique n'est qu'une jactance de l'esprit : la volubilité n'est

---

<sup>284</sup> Bernard Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, Paris, P.U.F., coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 2007, p. 15–16 et 82–83 : « Nous appelons “situation sceptique” une situation de questionnement intellectuel qui est à la fois sans issue et forgée par l'esprit humain lui-même » (p. 82). L'auteur attire ainsi l'attention sur le caractère non naturel du scepticisme chez Montaigne, qui n'est que la réponse « la moins mauvaise » possible à l'inventivité dérégulée de l'esprit livré à lui-même.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>286</sup> Montaigne, *Essais*, III, XI, « Des boyteux », p. 1003.

<sup>287</sup> *Essais*, II, II, « De l'yvrongnerie » : « Le monde n'est que variété et dissemblance », p. 321.

<sup>288</sup> *Essais*, II, XIV, « Comme nostre esprit s'empesche soy-mesmes », p. 595.

<sup>289</sup> *Essais* I, XL, « Consideration sur Cicéron », p. 243. Montaigne dirige ici sa critique contre la vanité d'une invention rhétorique qui, en réalité, ne s'est jamais considérée comme tenue à une appropriation aux événements, comme en témoigne les lettres privées de Cicéron et Pline : « aucunes ayant failly leur saison pour estre envoyées, ils le font ce neantmoins publier (...) Sied-il pas bien à deux consuls Romains, souverains magistrats de la chose publique emperiere du monde, d'employer leur loisir à ordonner et fagoter gentiment une belle missive, pour en tirer la reputation de bien entendre le langage de leur nourrisse ? » Ainsi la gloire rhétorique utilisée à contretemps revient-elle à ne parler que la langue maternelle, et son ambition éducative à n'être que celle d'« un maistre d'école qui en gagnait

que la manifestation langagière d'une fertilité inféconde, qui signe l'impossibilité d'une invention *méthodique*.

Le *contenu* des lieux – les choses qu'ils ont à dire – ne se peut donc trouver qu'au milieu des singularités inépuisables de l'expérience, qui leur retirent toute forme de productivité autonome. La valeur de leur usage dépend en réalité d'une faculté de les *entendre* à partir de cet usage du monde : c'est la fonction de l'*entente*, désormais versée du côté de l'expérience, qui fait toute leur doctrine selon Montaigne. Ainsi, celui-ci, revenant dans le même chapitre (I, XL) sur les particularités de son « langage », n'hésite certes pas à reprendre la caractérisation classique des lieux comme *capita* (« pour en ranger davantage, je n'en entasse que les *testes* »<sup>290</sup>). Mais c'est aussitôt pour en confier le contenu au seul « suffisant lecteur » : « Que j'y attache leur suite, je multiplieray plusieurs fois ce volume. Et combien y ay-je espandu d'histoires qui ne disent mot, lesquelles qui voudra esplucher un peu ingenieusement, en produira infinis *Essais* »<sup>291</sup>. C'est au lecteur de les faire « parler » – c'est donc, par conséquent, à lui que revient la tâche de les entendre, y compris *contre* l'entente particulière que vise initialement l'auteur :

« Je ne les regarde pas seulement par l'usage que j'en tire. Elles portent souvent, hors de mon propos, la semence d'une matiere plus riche et plus hardie, et sonnent à gauche un ton plus délicat, et pour moy qui n'en veux exprimer d'avantage, et pour ceux qui rencontreront mon air. »<sup>292</sup>

L'image des « semences » et de la « matiere », empruntée au modèle du lieu-source, exprime ici une fructification dont la charge revient en définitive à celui qui les reçoit et les rencontre dans l'écoute. C'est lui qui leur donne un contenu, à partir d'une entente qui associe intimement le jugement de l'expérience et la rencontre *fortuite* d'un ton « plus délicat ». Tel est le poids de l'expérience que la parole, selon la formule célèbre, est « moitié à celui qui parle, moitié à celui qui écoute » (III, XIII, « De l'experience »).

En dissociant ainsi l'énoncé des lieux de leur contenu – en séparant la « tête » du « corps » –, Montaigne bascule du lieu-source au lieu-formule : le lieu, devenu « étiquette » d'une entente, est un lieu essentiellement formulaire<sup>293</sup>. La question du lieu commun chez Montaigne rencontre ainsi celle, profondément débattue<sup>294</sup>, de son em-

---

sa vie ». À cette rhétorique à contretemps, Montaigne oppose Xénophon et César, qui n'auraient jamais écrit sans la conviction que leurs actions surpassaient leur éloquence, et qui se montrent infiniment supérieurs, puisqu' « ils ont cherché à recommander non leur dire, mais leur faire » (*ibid.*)

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>291</sup> *Ibid.*

<sup>292</sup> *Ibid.*

<sup>293</sup> Nul doute que la pratique des recueils de lieux communs, dont nous avons déjà mentionné l'importance à la Renaissance, joue un rôle dans cette identification. Pour autant, comme le remarque M. Wiesmann (*loc. cit.*), Montaigne connaît parfaitement le sens « génératif » des lieux, cf. par exemple, dans l'*Apologie de Raimond Sebond* (II, XII) : « Le dialecticien se rapporte au grammairien de la signification des mots ; le rhétoricien emprunte du dialecticien les lieux des arguments ».

<sup>294</sup> Sur la sentence chez Montaigne, retenons, de manière non exhaustive : André Tournon, *Montaigne, la glose et l'essai*, Paris, Honoré Champion, 2000 ; Alain Legros, *Essais sur poutres. Peintures et inscriptions chez Montaigne*, Paris, Klincksieck, 2000 ; Antoine Compagnon (*op. cit.*, p. 127-145) ; Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 97-100) et Bernard Sève, *op. cit.*, p.

ploi des *sentences*. Cette question, qui tient à la conception montaignienne de la formularité topique, ne peut être isolée du rapport intime qui l'unit au sujet même des *Essais*, autrement dit à l'appropriation problématique du soi. L'usage des sentences se montre donc soumis à une telle exigence. Montaigne avertit : « qui ne s'entend en soy, en quoy se peut-il entendre ? »<sup>295</sup>. Quel rôle peut donc jouer la formularité des sentences dans l'intelligence de ce « sujet » qui est à dire (le soi) et à s'approprier dans une écriture de l'expérience ?

Si l'usage montaignien des « formules » est susceptible d'une extrême diversité de formes, on peut néanmoins s'efforcer d'en distinguer trois principales. La première est celle du *proverbe*. Celui-ci relève incontestablement du goût de l'auteur pour la saveur populaire et concrète de l'expression. Le proverbe, par sa condensation prosodique et son caractère immédiatement reconnaissable, apporte ainsi le relief d'un plissement de l'expérience immémoriale dans la matière de la langue, sur lequel la pensée peut prendre appui. À ce titre, il permet à l'occasion d'effectuer une reprise littérale de son contenu, qui, si l'on s'y montre attentif, s'éloigne quelque peu de son usage habituel. Ainsi lorsque Montaigne, décrivant son rapport au « désespoir »<sup>296</sup>, affirme qu'il préfère y persévérer, le proverbe, ajouté dans l'édition de 1595 (« et jette, comme on dict, le manche après la cognée ») n'est pas à interpréter dans son sens usuel, où il exprime le renoncement à une tâche par lassitude. Le texte cherche au contraire à le faire entendre littéralement, comme acharnement, joie mauvaise à faire empirer les choses lorsqu'elles sont déjà mal engagées. En ce sens, c'est l'origine supposée du proverbe qui est reprise<sup>297</sup>, et par conséquent l'expérience particulière dont il dérive, susceptible de plusieurs interprétations. Le proverbe illustre ainsi, à sa manière, que « tout exemple cloche » – mais, précise Montaigne, « on joint toutesfois les comparaisons par quelque coin »<sup>298</sup>.

---

266–271. Sur le rôle et l'importance de la pensée sententielle chez Montaigne, M. Fumaroli et B. Sève représentent les deux pôles opposés, le premier voyant dans les sentences montaigniennes « le forum des grandes voix qui ont révélé l'humanité à elle-même » (p. 98), le second affirmant que « Montaigne n'est pas un auteur qui pense par sentences, quand bien même on en recueillerait plusieurs centaines dans son livre » (p. 268). Sans chercher à trancher le débat, nous voudrions au moins montrer, dans les bornes du problème qui nous occupe, la nécessité de le poser à partir du concept de « formularité » et de ses rapports avec l'entente.

<sup>295</sup> *Essais*, II, XII, p. 539.

<sup>296</sup> *Essais*, III, IX, « De la vanité » : « Quand je suis en mauvais estat, je m'acharne au mal ; je m'abandonne par désespoir et me laisse aller vers la cheute et *jette*, comme on dict, *le manche après la cognée* ; je m'obstine à l'empirement et ne m'estime plus digne de mon soing : ou tout bien, ou tout mal ».

<sup>297</sup> Le proverbe viendrait de l'anecdote suivante : un bûcheron, essayant d'abattre un arbre, aurait brisé sa hache, dont le fer se serait séparé du manche avant de tomber dans l'eau profonde d'un étang. Par dépit, le bûcheron y aurait également jeté le manche devenu inutile. L'historiette est ainsi susceptible d'une double interprétation : la première insiste sur le découragement devant la tâche devenue impossible (qui relèverait ainsi d'un renoncement trop précoce – après tout, le bûcheron aurait pu garder le manche pour y mettre un autre fer, ou pour un autre usage) et la seconde, développée par Montaigne, sur la colère qui pousse tout au contraire à faire empirer les choses dans une sorte de rage au mal. En ce sens, la remarque finale « ou tout bien, ou tout mal », fait presque office d'*epimythion* à la petite fable implicite : entre deux maux, il faut choisir... le pire.

<sup>298</sup> *Essais*, III, XII, « De l'expérience », p. 1047. Il n'est donc pas toujours exact que la sentence proverbiale, comme l'écrit B. Sève, « trahit l'expérience parce qu'elle prétend en être le fruit, alors qu'elle n'exprime qu'une résultante générale gommant les différences et facile à démentir » (*op. cit.*,

La formularité des « sentences » à proprement parler (ces expressions dotées, par leur origine livresque, d'une autorité particulière, apophtegmes, aphorismes, « dits » philosophiques) se distingue quant à elle par les différents statuts textuels qu'elle revêt. Ainsi rencontre-t-on en premier lieu les sentences littéralement « extérieures » au texte des *Essais*, gravées sur les poutres de la librairie<sup>299</sup>. Celles-ci ont une fonction « procédurale »<sup>300</sup> : elles visent à encadrer l'écriture, en mettant en garde contre les excès de l'esprit et la vanité de la connaissance. Reprises à la tradition antique de la parénèse, elles en dessinent néanmoins un usage « domestique », qui est celui de l'atmosphère même où les *Essais* s'écrivent *physiquement*. Plus que de simples « slogans », et moins sans doute que des exercices spirituels, elles sont les bornes nécessaires du lieu où la pensée trouve à s'accomplir.

Il en va autrement des sentences intégrées aux *Essais* eux-mêmes, notamment au fil de ses différentes écritures dans les « allongements » des éditions de 1588 et 1595. À la différence des sentences sur poutres, elles peuvent prétendre à former au moins une part de la substance du texte. Il en est ainsi des centaines de citations latines, grecques ou italiennes qui émaillent le texte, comme autant d'« emprunts », « allégations », « larrecins », « farcissures » ou « incrustations ». Ici, la langue et le dispositif typographique permettent une reconnaissance immédiate de la distance qui les sépare du texte lui-même, tout en introduisant en retour non seulement une « illustration » ou une « déviation » du propos, mais à l'occasion une déstabilisation dans l'unité des arguments<sup>301</sup>. Les « citations » témoignent ainsi d'un sens toujours particulier et souvent déconcertant, relancé pour chacune d'elles, des affinités et des associations d'idées. Mais il se peut aussi, comme on l'a déjà remarqué pour le passage sur les terres fertiles dans le chapitre « De l'oysiveté », que les sentences se mêlent directement au propos lui-même et sans avertissement. Elles creusent ainsi un double fond, où la « pensée » initialement portée par la sentence se déforme dans l'emploi particulier qui en est fait, tout en superposant ses propres enjeux et présupposés implicites. Montaigne revendique ce droit à incorporer et à altérer la signification des sentences qu'il cite ou paraphrase : « Je tords bien plus volontiers une bonne sentence pour la coudre sur moi, que je ne tords mon fil pour l'aller quérir »<sup>302</sup>, quitte à rendre indiscernable leur source. Mais il revendique un droit égal à *se laisser altérer* par elles : « je m'en vais ecorniflant par ci par là les sentences qui me plaisent (...) pour les transporter en cettui-ci, où, à vrai dire, elles ne sont pas plus miennes qu'en leur pre-

---

p. 268) : la formularité du proverbe peut aussi former une réserve d'expérience singulière, qui résiste à l'aplanissement de l'usage.

<sup>299</sup> V. Alain Legros, *op. cit.* Exemples : « *Cognoscendi studium homini dedit Deus ejus torquendi gratia*, (« Dieu n'a donné à l'homme une soif de connaissance que pour le torturer », tiré de l'*Ecclésiaste*), « Ἐνδέχεται καὶ οὐκ ἐνδέχεται » (« Cela est possible et cela n'est pas possible », tiré des *Esquisses pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus), « *Quis aeternis minorem consiliis animum fatigas ?* » (« Pourquoi toujours te fatiguer l'esprit de pensées qui le dépassent ? », tiré des *Odes* d'Horace), etc.

<sup>300</sup> B. Sève, *op. cit.*, p. 270.

<sup>301</sup> V. par exemple la citation de Martial dans le chapitre « De l'oysiveté » (I, VIII), cf. B. Sève, *op. cit.*, p. 27.

<sup>302</sup> *Essais*, I, XXVI, « De l'institution des enfans » ; de même, « je ne luitte point en gros ces vieux champions-là, et corps à corps : c'est par reprises, menues et legieres atteintes. Je ne m'y aheurte pas ; je ne fay que les taster », p. 146.

mière place »<sup>303</sup>. De la sorte, si Montaigne récuse le modèle du « centon » (déjà condamné par Quintilien sous le vocable de l'*adplicitum*, de la sentence « plaquée »), il s'oppose tout autant au modèle, qui était encore celui d'Érasme, d'une digestion intégrale, qui rendrait possible l'appropriation harmonieuse<sup>304</sup>. Même altérée, la formularité exerce encore un pouvoir centrifuge, qui empêche une revendication intégrale du propos, et une transplantation sans reste de la pensée. C'est pourquoi la question de l'insertion formulaire renvoie nécessairement à celle de l'*autorité*, et à son lien avec l'idée d'une possession complète de soi. L'usage des formules chez Montaigne vaut précisément avertissement contre l'illusion d'une telle possession : l'appropriation du soi dans l'écriture laisse toujours « parler » des paroles étrangères, de sorte que le « moi » laisse cohabiter l'autre en lui. Plus exactement, il abrite, sous son autorité nominale, une autorité profondément ambiguë : l'inextricabilité de l'expérience interne et de l'expérience externe se manifeste aussi dans l'indécidabilité de ce qui est lui et de ce qui n'est pas lui. Le soi est donc foncièrement un mélange, que nul parole ne peut définitivement, par ses propres ressources, unifier : « je n'ay rien à dire de moy, entierement, simplement, et solidement, sans confusion et sans meslange, ny en un mot »<sup>305</sup>. Ainsi la formularité, dans le décalage qu'elle introduit, tantôt sensible, tantôt insensible, devient-elle l'instrument le plus favorable pour un rapport lucide à soi : « je ne dis les autres, sinon pour d'autant plus me dire »<sup>306</sup>.

Au final, les proverbes et les sentences montaigniennes forment les éléments privilégiés d'un *rapport formulaire à soi*, dans lequel l'appropriation récuse la possession. Par la réserve d'expérience singulière que les proverbes apportent, par l'enchevêtrement de la parole personnelle et étrangère que les sentences déploient, l'écriture peut réellement habiter la confusion du soi, et aspirer à le faire *entendre*.

En opérant un divorce entre l'exigence stoïcienne du *morari secum* et l'anthropologie de l'esprit sur laquelle elle se pouvait légitimement fonder, Montaigne aura donc simultanément instruit et rejeté le modèle rhétorique d'une possession de la parole inventive, qui formait le socle de la revendication que l'orateur pouvait formuler sur sa propre parole. En ce sens, la critique montaignienne porte initialement sur la possibilité de faire coïncider l'invention et le jugement dans l'idéal d'un ajointement entre une maîtrise intégrale du parler et une disponibilité du monde donnée dans ses lieux. Elle finit par creuser, dans la parole elle-même, l'espace d'un soi qu'elle se donne désormais doublement comme « chose à dire » et « chose à entendre », au milieu des dissemblances de l'expérience. Le soi ne peut donc être rejoint que par une appropriation dont le versant *formulaire* des lieux fournit un instrument privilégié, sous condition de l'irréductible ambivalence qu'il partage intimement avec lui. Le soi ne peut s'exprimer sans l'altération d'une parole hétéro-

<sup>303</sup> *Essais*, I, XXV, « Du pedantisme ».

<sup>304</sup> Ainsi la métaphore des abeilles, fil directeur de la théorie philosophique de lecture depuis Sénèque, est-elle reprise par Montaigne dans le chapitre « De l'institution des enfans », mais pour souligner la dissemblance entre la fleur et le miel : « ce n'est plus thym ni marjolaine ».

<sup>305</sup> *Essais*, II, 10, « Des livres ».

<sup>306</sup> *Essais*, I, XXVI, « De l'institution des enfans », p. 146.



gène : c'est là la formule maîtresse de cette « forme maîtresse » que Montaigne n'aura nullement renoncé à rechercher.

## 2. La *Logique de Port-Royal* : du « peu d'usage » des lieux

En passant à la *Logique de Port-Royal*, c'est une tout autre forme de critique de l'invention que l'on rencontre. Celle-ci ne s'appuie plus en effet sur l'impossible réglementation d'une faculté anthropologique, mais au contraire sur l'inutilité d'une méthode topique pour un usage droit de l'esprit. En ce sens, elle oppose au « scepticisme » de Montaigne les droits d'une méthodologie « naturelle » : la violente critique de l'auteur des *Essais*<sup>307</sup> en constitue une expression directe. Au reste, celle-ci, comme on va le voir, vise moins à rejeter les limites anthropologiques de l'esprit au second plan qu'à les reformuler dans le cadre d'une théologie de la grâce, qui rend impossible la promotion montaignienne de l'humeur et des « vices » du sujet. C'est ce cadre spécifique qu'il convient de garder à l'esprit pour cerner la transformation du concept de lieu qu'opèrent Arnauld et Nicole dans la troisième partie de la *Logique*, consacrée au « Raisonement ».

Cette réflexion tardive sur l'invention témoigne de la distance prise par les Messieurs à l'égard du paradigme « dialectique » du raisonnement : c'est en effet l'articulation entre les idées et les jugements dans la *proposition* qui forme le noyau de la logique selon Port-Royal. C'est pourquoi la « nécessité du raisonnement » ne se fonde que sur les difficultés que l'esprit rencontre en certaines occasions à « juger de la vérité ou de la fausseté d'une proposition » par la simple « considération des deux idées qui la composent »<sup>308</sup>. Le recours au modèle syllogistique de la preuve ne s'explique donc que par la nécessité de recourir à une troisième idée, et à l'articuler dans un second jugement. Par là, le modèle aristotélicien d'une extension de la vérité d'une proposition par la transitivité des prédicats s'efface devant celui d'une certitude à apporter dans la conception et dans l'articulation des « idées » des choses entre elles. En cela, et comme l'a notamment montré L. Marin<sup>309</sup>, la réinterprétation des termes de la proposition en « idées », et de la proposition elle-même en « jugement » signale la promotion donnée à l'activité de l'esprit (la représentation) sur l'expression. De la sorte, ce sont les contours mêmes de la conception (par laquelle je forme en moi-même les idées) et du jugement (par lequel je les lie entre elles dans une affirmation) qui sont frappés d'une certaine ambiguïté : concevoir une idée relève déjà d'une première action de l'esprit, intrinsèquement tournée vers le moment

---

<sup>307</sup> Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La Logique ou l'Art de penser contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former l'art du jugement* (1665), III, XX, « Des mauvais raisonnements que l'on commet dans la vie civile, et dans les discours ordinaires » (éd. Louis Marin, Paris, Flammarion, 1970, p. 330-332

<sup>308</sup> *La Logique ou l'art de penser...*, III, I, « De la nature du raisonnement et des diverses espèces qu'il y en peut avoir », p. 234.

<sup>309</sup> Louis Marin, « Introduction » à Arnauld et Nicole, *La Logique ou l'art de penser...*, *op. cit.*, p. 7-23, en particulier p. 9-11. Voir également du même auteur, *La Critique du discours. Sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1975.

du jugement. Ainsi l'idée n'est-elle pas simple rubrique classificatoire de l'être, mais acte par lequel mon esprit s'empare déjà de la chose en vue de l'affirmer à l'aide d'une autre. La conception paraît ainsi dotée d'une contexture déjà judicative.

Dès lors, la notion d'invention se montre directement concurrente de cette figure originaire du jugement, en tant qu'elle fait valoir un modèle plus ambigu de son appropriation. Ce débat est explicitement posé dans le cadre du raisonnement, où la question porte sur la capacité de *trouver* une troisième idée susceptible d'aider au jugement des deux premières. Puisqu'il s'agit là de réfléchir sur les idées et jugements disponibles pour le raisonnement, ce problème rencontre celui du classement topique des preuves et de sa réelle utilité, abordés dans le chapitre XVII de la troisième partie, « Des lieux, ou de la méthode de trouver des arguments. Combien cette méthode est de peu d'usage ».

Arnauld et Nicole commencent par y reprendre la définition classique des *loci argumentorum*, que « les Rhétoriciens et les Logiciens » ont caractérisés comme « chefs généraux, auxquels on peut rapporter toutes les preuves dont on se sert dans les diverses matières que l'on traite ; et la partie de la Logique qu'ils appellent *invention* n'est autre chose que ce qu'ils enseignent de ces lieux »<sup>310</sup>. La tradition invoquée tient donc à la fois de la réinterprétation de la dialectique aristotélicienne à partir des *Topiques* par Boèce (c'est là le versant « logique » de l'invention), et de la promotion de l'invention sur le raisonnement que Cicéron avait opéré par la bouche d'Antoine dans le traité *De l'Orateur* (explicitement cité plus loin par les Messieurs<sup>311</sup>). Dès lors, le texte glisse insensiblement : à partir de l'instant où le raisonnement consiste à chercher une idée susceptible d'éclaircir les deux premières, le « matériau » qu'entendent distribuer les lieux de l'invention passe des différentes « formes » de la preuve aux différentes « idées » que l'esprit doit pouvoir concevoir. C'est dans ces termes que la critique de Port-Royal peut désormais dénoncer la prétention des lieux à former une *méthode* pour concevoir : en effet, « l'esprit et le sens commun en fournit toujours assez, sans qu'il soit besoin d'en emprunter d'aucun art et d'aucune méthode »<sup>312</sup>. C'est dire que la conception des idées est en réalité *déjà* méthodologique de part en part, en vertu des possibilités mêmes de l'esprit. Dans le vocabulaire aristotélicien, cette « méthode intrinsèque » renvoie à une *possession* toujours déjà acquise des principes de la conception des idées. À ce titre, l'esprit peut revendiquer pour lui-même une *autorité* à la fois *intégrale* et *naturelle* sur sa capacité à concevoir puis à juger, à laquelle aucune méthode « externe » ou « artificielle » ne peut venir se substituer. Il n'y a donc plus lieu de s'approprier la méthode topique de l'invention jusqu'à la posséder intimement dans une production *devenue* naturelle de l'esprit

---

<sup>310</sup> *La Logique ou l'art de penser*, III, XVII, p. 293.

<sup>311</sup> « On sait que les Anciens ont fait un grand mystère de cette méthode, et que Cicéron la préfère même à toute la dialectique, telle qu'elle était enseignée par les Stoïciens, parce qu'ils ne parlaient pas des lieux. Laissons, dit-il, toute cette science qui ne nous dit rien de l'art de trouver des arguments, et qui ne fait que trop de discours pour nous instruire à en juger. *Istam artem totam relinquamus, quæ in excogitandis argumentis muta nimium est, in judicandis nimium loquax* » (p. 294). À une modification près (« *dimittimus* » au lieu de « *relinquamus* »), la citation provient directement du *De Oratore*, II, XXXVIII, 160.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 294.

(prétention qu'illustraient le thème aristotélien de la « perspicacité » dialectique, et la coïncidence intime du *consilium* et du *judicium* chez Ciceron). L'esprit est naturellement possesseur d'un « sens » qui permet la conception des idées. Ainsi l'invention rhétorique se trouve-t-elle court-circuitée, et sa recherche d'un équilibre entre « trouver » et « juger » vidée de son sens. Le *concevoir* les associe intimement dans la faculté d'une idéation spontanée, qui se termine dans un jugement fondé sur le modèle de la *liaison* correcte entre les idées, et non de leur « évaluation ». Le concept « rhétorique » de jugement – le *judicium* – se trouve par conséquent annexé à une méthodologie innée de l'esprit, qui *forme* spontanément ses idées.

« La nature seule nous fournit une connaissance générale de ce que c'est que raisonnement, qui suffit pour entendre ce qu'on en dit en parlant des lieux »<sup>313</sup> : l'entente judicative est à ce point le fait de l'esprit qu'il n'est nul besoin de méthode pour la former. Telle est la réponse de Port-Royal aux doutes soulevés depuis Quintilien sur le risque d'une science « muette »<sup>314</sup>. Non seulement la méthode des lieux se montre superfétatoire à l'égard d'une faculté naturelle de l'esprit, mais elle risque en outre, à tout moment, d'en altérer la rectitude naturelle en y introduisant des éléments étrangers, en substituant sa propre confusion à l'ordre qui y règne. C'est ainsi que le texte de la *Logique* retrouve la métaphore directrice des « terres fertiles » :

« Or tant s'en faut qu'il soit utile de se procurer cette sorte d'abondance, qu'il n'y a rien qui gêne davantage le jugement. Rien n'étouffe plus les bonnes semences que l'abondance des mauvaises herbes : rien ne rend un esprit plus stérile en pensées justes et solides, que cette mauvaise fertilité de pensées communes. »<sup>315</sup>

L'inutilité fait donc courir un danger à l'esprit. Toute l'ambiguïté que revêtait cette métaphore chez Cicéron (et qu'elle suscitait encore chez Montaigne, par la situation sceptique qu'elle instaurait) disparaît ici : au lieu d'une coexistence entre bonnes et mauvaises herbes, l'abondance étouffe complètement les premières par une fertilité univoquement « mauvaise ». Les « bonnes semences » ne sortent pas de terre, et l'esprit s'y stérilise. Par conséquent, c'est l'abondance même qui est condamnable, parce qu'elle est le fait des pensées « communes ». S'y lit en creux l'image d'un esprit naturellement sobre et retenu, qui trouve sa rectitude dans le petit nombre de principes, parfaitement assurés, qu'il découvre dans sa propre origine. Ainsi Arnauld et Nicole peuvent-ils continuer la métaphore dans une direction inédite : à se confier à une méthode étrangère,

« L'esprit s'accoutume à cette facilité, et ne fait plus d'effort pour trouver les raisons propres, particulières et naturelles, qui ne se découvrent que dans la considération attentive de son sujet. »<sup>316</sup>

---

<sup>313</sup> *Ibid.*

<sup>314</sup> Le « scepticisme » de Quintilien à l'égard de la méthode des lieux se trouve ainsi annexé à la critique générale que leur adressent Arnauld et Nicole. La métaphore d'une recherche *ostiatim* (porte-à-porte) se trouve donc reprise textuellement, v. p. 294–295. On peut y voir une preuve supplémentaire que la problématique de l'invention est ici retournée contre elle-même, et non découverte.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>316</sup> *Ibid.*

À recourir à une méthode artificielle et volubile, l'esprit prend donc un mauvais pli, qui consiste à renoncer ses propres ressources pour se reposer sur d'autres, plus faibles et moins coûteuses. La « facilité » reprend donc ici la mauvaise abondance, et semble suggérer qu'il y aurait une pente naturelle de l'esprit à l'hétéronomie. Mais ce serait là pousser trop loin dans le sens de Montaigne ; aussi le texte renverse sa propre suggestion, et affirme-t-il qu'au final, les principes du concevoir ne sont guère malaisés à trouver, puisqu'ils ne tiennent que dans la « considération attentive du sujet ». L'esprit n'a donc pas à attendre d'un sujet *extérieur* une contrainte sur sa propre facilité ; dans l'attention dont l'opération de conception est naturellement dotée, il trouve en lui-même sa propre « norme ». Pourquoi l'esprit tend-il à l'hétéronomie plutôt qu'à l'autonomie, c'est là un problème que le passage ne se permet pas encore de résoudre. Seul lui importe, à ce stade, de souligner que l'esprit possède en lui, dans la faculté de former des idées sous la rectitude de l'attention, toutes les ressources nécessaires – qu'une méthode extérieure ne viendrait que troubler. Le concept d'attention témoigne ici de l'autorité exercée par Descartes, et tout particulièrement de la thèse qu'une idée « claire et distincte » se présente d'elle-même à un esprit, pour peu que celui-ci sache s'y montrer « attentif » (*Principes de la philosophie*, I, art. 45). Mais il prend par ailleurs ses distances avec l'exigence montaignienne de contraindre l'esprit par la considération d'un objet extérieur : l'attention se veut auto-illumination des facultés méthodologiques naturelles à l'esprit ; elle se déploie donc dans le champ de la réflexion.

En résulte une transformation de la notion même de lieu, qui occupe la fin du chapitre. La caractérisation des lieux comme « pensées communes » se complète dans un portrait à charge, qui vise indistinctement l'invention et la rhétorique : ainsi, « pour former une éloquence judicieuse et solide », il faudrait apprendre au monde « à se taire [plutôt] qu'à parler, c'est-à-dire, à supprimer et à retrancher les pensées basses, communes et fausses »<sup>317</sup>. Ici se lit l'un des effets les plus spectaculaires de la logique comme *ars cogitandi* (plutôt qu'*ars disserendi* ou *ratiocinandi*) : le langage naturel de la pensée droite est silence plutôt que parole, car retenu dans l'intériorité de l'esprit. Aussi les « pensées communes » se voient-elles rejetées du côté du langage public, c'est-à-dire du bavardage incessant du monde, qui tend à envahir et étouffer les ressources taciturnes de l'esprit. L'origine extrinsèque des « adventices » ne se laisse donc plus seulement interpréter comme étrangère au sujet à traiter, mais étrangère à la sphère même de la pensée. L'autorité de l'esprit sur ses propres conceptions et jugements – la possession innée des principes qui les dirigent possède une méthodologie toujours déjà acquise – ne souffre donc pas d'être partagée avec des pensées qui prétendent s'y substituer. Elle s'y diluerait, ou plus exactement s'y éviderait, pour laisser place à une parole encombrante et stérile : « cette mauvaise facilité de parler de tout et de trouver par tout, dont quelques personnes font vanité, est un si mauvais caractère d'esprit qu'il est beaucoup au-dessous de la bêtise »<sup>318</sup>. La « vanité » d'une telle méthode est donc le degré le plus bas de la sottise, parce que

---

<sup>317</sup> *Ibid.*

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 297.

l'individu s'y arroe une parole qui est en réalité l'opposé même d'une pensée. La vanité est donc prétention illusoire d'une autorité sur ce qui la ruine en profondeur : le langage silencieux de la rectitude naturelle y est rendu inaudible par la parole hétéronome d'un « moi » factice et arrogant.

Ainsi *La Logique de Port-Royal* finit-elle par rattacher la parole topique à ces « idées obscures et confuses » dont s'encombre la représentation de soi<sup>319</sup>. À la limite de la pensée et de l'expression, le sujet pensant ne peut manquer d'agrèger sous l'idée de « moi » toutes sortes d'idées de provenance extérieure, qui gênent et embarrassent l'exercice naturel du concevoir et du juger. En ce sens, la critique des lieux s'inscrit dans le cadre beaucoup plus général de la théologie des deux natures de l'homme, sujet pensant et créature blessée par la faute, et qui se trouve au cœur des deux grands chapitres sur les sophismes de l'amour-propre (III, XIX) et les « mauvais raisonnements dans la vie civile et dans les discours ordinaires » (III, XX). Il est donc incontestable que le fait « empirique » sur lequel s'appuie la logique (qui réside dans le fait que nous pensons, et que la logique doit y apporter son art) permet de juxtaposer le thème d'une autorité du sujet sur sa propre pensée dans la rectitude naturelle du jugement et celui de son inclination à l'erreur. En ceci, la réflexion de Port-Royal sur l'invention tient encore les deux bouts, normatif et anthropologique, de la notion de sujet. Reste qu'à la différence – fondamentale – de Montaigne, c'est du côté du sujet pensant, et non des limites qu'il tire de sa condition, que la méthode topique se voit rejetée au nombre des idées d'origine extérieure, que l'homme range sous son « moi » par orgueil, vanité, concupiscence ou amour-propre. C'est pourquoi l'invention, même ambiguë ou dérégulée, ne peut plus jouer dans une philosophie du sujet pensant le rôle qu'elle occupait encore dans les *Essais*, parce qu'elle s'en trouve littéralement expulsée.

À ce titre, et en dépit de l'ajointement qu'elle opère encore entre logique et anthropologie chrétienne, le texte des Messieurs prépare un discours philosophique dans lequel la réflexion sur les lieux ne pourra trouver droit de cité, en se trouvant congédiée par le modèle égologique d'une possession de sa propre pensée. Sous la figure des « lieux communs », elle se verra rejetée au contraire, et en partie confondue, dans la diversité des phénomènes empiriques par lesquels cette autorité se voit menacée *de fait*, mais nullement de droit.

### **3. Pascal : la « transplantation » des pensées, ou dernier avatar d'une métaphore**

Dans le cadre « logique » qui est le sien, la *Logique de Port-Royal* avait réservé ses traits au modèle « génératif » du lieu commun, laissant ainsi partiellement dans l'ombre son versant formulaire. Les traces de celui-ci peuvent néanmoins être trouvées dans la réflexion des Messieurs sur l'articulation et le décalage entre la forme

---

<sup>319</sup> Voir les chapitre IX et X du livre premier, « Quelques exemples de ces idées confuses et obscures, tirés de la Morale ».

(intellectuelle) du raisonnement et la forme (« matérielle ») de l'expression. Ainsi, la force probatoire d'une expression ramassée doit être ultimement rattachée au raisonnement qui la sous-tend. La « forme » de la preuve doit donc être soigneusement distinguée, selon qu'on la considère du point de vue de ce qui est effectivement dit et de ce qui est en réalité pensé.

Ainsi Port-Royal analyse-t-il l'« enthymème » comme un syllogisme *tronqué* : l'on n'exprime pas toujours les deux prémisses du syllogisme, « parce que souvent une seule suffit pour en faire concevoir deux à l'esprit ». De la sorte, l'enthymème « est un véritable syllogisme dans l'esprit, parce qu'il supplée la proposition qui n'est pas exprimée ; mais qui est imparfait dans l'expression, et ne conclut qu'en vertu de cette proposition sous-entendue »<sup>320</sup>. En dépit de la différence terminologique (le Stagirite définissait précisément l'enthymème comme la forme complète du syllogisme en rhétorique), il est incontestable que le texte reprend ici la problématique aristotélicienne de la forme condensée de la preuve (la *σχῆμα τῆς λέξεως*), et des liens qui l'unissent à la production d'une « pensée » (*διάνοια*) dans le léger retard de son intelligence (*γνώσις*). Cependant, la question du temps de la pensée (c'est-à-dire du temps incompressible de la persuasion *immédiate* sur lequel reposent les preuves topiques) se trouve néanmoins ici recouverte par le recours à la distinction entre « implicite » et « explicite ». De la sorte, Port-Royal ne s'interroge pas sur cette faculté singulière de certaines propositions à faire concevoir *plusieurs* propositions à la fois, de même qu'il leur nie la faculté expressive d'être « conclusives » (pour laquelle Aristote employait, au début de *Rhétorique* II, 24, le terme de *συμπερασματικῶς*). Seul semble lui importer que la pensée soit en réalité toujours susceptible de superposer sans reste, sans écart et adéquatement un raisonnement intérieur complet sur une expression extérieure « imparfaite ». C'est là retirer aux formes condensées de la preuve toute autonomie persuasive propre. De la sorte, le rapport à la vérité formulaire, suspendue aux équivoques du « temps », ne possède plus rien de problématique : Port-Royal ne considère nullement que le hiatus entre « expression » et « raisonnement intérieur » soit de nature à remettre en question l'idée d'une possession complète et univoque du vrai. Dès lors que la vérité est une propriété exclusive du jugement proféré *in petto*, il n'y a nulle raison, pour la *Logique*, de remettre en question l'autorité de la pensée sur les vérités qu'elle profère dans son « for intérieur » : celle-ci double implicitement (et donc silencieusement) toute expression matérielle, et se substitue entièrement à elle.

C'est sur ce point que Pascal, dans la deuxième partie de l'opuscule *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*<sup>321</sup>, se montre quant à lui beaucoup plus partagé. Rencontrant le thème des expressions *formulaire*s, l'auteur s'interroge en effet sur le type d'autorité auquel elles peuvent prétendre et sur le rapport que nous pouvons avoir avec elles ; c'est ainsi qu'il propose sa propre interprétation de la métaphore des terres fertiles.

---

<sup>320</sup> *La Logique ou l'art de penser...*, III, 1, p. 234.

<sup>321</sup> Pascal, *De l'Esprit géométrique et de l'art de persuader*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, p. 575–602.

L'ensemble de la section intitulée « De l'art de persuader » est consacrée à la question de l'assentiment que l'on donne aux opinions, et plus particulièrement à celles – les plus nombreuses – qui unissent intimement les « principes communs et vérités avouées » de l'entendement aux désirs et satisfactions de la volonté. Là où chacun, pris isolément, pourrait être « infailliblement persuad[é] », leur complexe « fait un balancement douteux entre la vérité et la volupté »<sup>322</sup>. L'art de persuader devrait donc à la fois s'adresser à l'entendement – qui est la part du « convaincre » – et à l'agrément – qui est la part de l'inclination singulière. Mais puisqu'il est impossible de prescrire des règles en ce dernier domaine, le texte se restreint à la part du « convaincre », qui vise les principes avoués de l'esprit, ainsi que les satisfactions de la volonté que l'on peut considérer comme suffisamment communes pour que tous les hommes puissent s'accorder sur elles. La méthode proposée par Pascal pour viser la conviction se fonde ainsi sur la définition des termes utilisés, l'évidence des principes par lesquelles la chose se prouve, et la possibilité constante d'une « substitution mentale » des définitions aux termes utilisés dans la démonstration. À ce compte, elle peut espérer obtenir que « jamais une démonstration dans laquelle ces circonstances sont gardées [ne puisse] recevoir le moindre doute », et que « jamais celles où elles manquent [puissent] avoir de force »<sup>323</sup>.

Or c'est précisément sur la question de la substitution mentale des définitions que le débat rebondit. Après avoir formulé les règles générales de la conviction, Pascal se penche sur quelques cas problématiques, dans lesquels semble pouvoir subsister une forme d'écart entre les opérations internes de l'entendement et l'expression verbale des opinions données à l'assentiment. C'est en effet l'imperfection d'une telle coïncidence qui explique le phénomène paradoxal selon laquelle des expressions matériellement identiques peuvent néanmoins différer profondément dans leur teneur de vérité. « Ceux qui ont l'esprit de discernement », écrit Pascal, « savent combien il y a de différence entre deux mots semblables, selon les lieux et les circonstances qui les accompagnent »<sup>324</sup>. En d'autres termes, ces « mots » sont susceptibles de se voir substituer mentalement des opérations de l'entendement différentes, qui rendent possible qu'à l'identité matérielle de l'expression puisse répondre une pluralité de pensées différentes.

En particulier lorsque les « mots » en question ne recouvrent pas seulement les termes (logiques et grammaticaux) d'un jugement ou d'un raisonnement, mais des expressions plus étendues, la question de l'identité et de la pluralité se pose avec la plus grande acuité. Il se s'agit plus seulement de la possibilité de faire varier des définitions différentes sous des termes identiques, mais des formes plus générales et plus complexes de pensées sous des expressions matériellement identiques.

C'est là poser à un niveau général un problème qui nous est désormais familier – celui de la formularité. Ce niveau est général d'une part, puisque la possibilité d'un désaccord entre formes (différentes) de la pensée et formes (identiques) de l'expression, semble pouvoir en effet viser en droit *toute* expression complexe,

---

<sup>322</sup> *Ibid.*, resp. p. 593, 593 et 594.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 596.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 599.

jusqu'à celle du livre : « Croira-t-on, en vérité, que deux personnes qui ont lu et appris par cœur le même livre le sachent également (...) ? »<sup>325</sup> Si l'on peut d'autre part parler ici de « formularité » pour nommer le problème que traite Pascal, c'est parce que celui-ci repose intimement sur l'articulation ambivalente et l'écart résiduel qui semblent toujours pouvoir demeurer entre la dimension *sensible* d'une expression véridative et son intelligence dans la pensée. Dès lors, la réflexion pascalienne retrouve (mais sans le nommer) le problème essentiel du lieu formulaire, soulevé depuis Aristote : quel lien faut-il établir entre sa disponibilité expressive et la façon dont une pensée peut prétendre en *détenir* ou en *posséder* la vérité ? Selon quel concept d'*autorité* ce rapport de la pensée à l'expression peut-il être décrit ?

Sur ce problème, la thèse avancée par Pascal se veut tranchée : la façon dont deux lecteurs *disposent* d'une même expression matérielle ne dit rien encore de la façon dont ils la *possèdent* (sous la forme d'un « savoir »). C'est ici que Pascal introduit sa première version de la métaphore des terres fertiles :

« l'un le comprend en sorte qu'il en sache tous les principes, la force des conséquences, les réponses aux objections qu'on y peut faire, et toute l'économie de l'ouvrage ; au lieu qu'en l'autre, ce soient des paroles mortes, et des semences qui, quoique pareilles à celles qui ont produit des arbres si fertiles, sont demeurées sèches et infructueuses dans l'esprit stérile qui les a reçues en vain. »<sup>326</sup>

On ne saurait complètement dissocier cette première occurrence de l'arrière-plan évangélique qui s'y superpose (la parabole du semeur racontée dans les Évangiles synoptiques, Matthieu 13, 1–23, Marc 4, 1–20, Luc 8, 4–15). Mais alors que Jésus distinguait quatre modes de réception de la Parole (le grain tombé à côté du champ, le grain tombé sur un sol pierreux, le grain étouffé par les épines, et le grain semé sur une bonne terre), Pascal, en un contexte qui n'est pas théologique, les restreint à deux (fructification/ « paroles mortes »). Cela tient peut-être moins au goût de l'auteur pour les dualités nettement marquées qu'à la volonté de retrouver l'ambivalence des « semences » cicéroniennes : ce sont en effet les *mêmes* qui sont tantôt « fertiles », tantôt « sèches et infructueuses ». En faisant toutefois porter l'accent sur la qualité de l'esprit, en lui attribuant par conséquent toute la responsabilité d'une bonne ou d'une mauvaise fructification, Pascal dirige sa réflexion sur la nature et le degré de l'appropriation des vérités dont le sujet, en vertu de ses *propres* forces, se montre capable. C'est donc le rapport qu'un individu entretient à l'égard de ses propres pensées, en tant qu'elles sont suscitées par les expressions, qui est frappée du sceau de l'ambivalence.

Dès lors, et d'une façon toute différente de Port-Royal (qui opposait frontalement l'autonomie du jugement à l'hétéronomie des pensées « étrangères »), la question de la « fructification » de semences étrangères peut être reformulée dans une réflexion sur l'*autorité* dont le sujet dispose sur ses propres « pensées » lorsqu'on admet qu'elles puissent être d'origine étrangère. Pascal oppose ainsi l'autorité (profonde) d'une *possession* noétique à l'autorité (superficielle) d'un simple « dire » :

---

<sup>325</sup> *Ibid.*

<sup>326</sup> *Ibid.*



« tous ceux qui disent les mêmes choses ne les possèdent pas de la même façon »<sup>327</sup>. À ce titre, Pascal emprunte la voie d'un éloge de Montaigne (« l'incomparable auteur de l'*Art de conférer* ») pour inviter à « sonder », à son exemple, « comme [une] pensée est logée en son auteur ; comment, par où et jusqu'où il la possède ». Telle est la fonction de l'esprit de discernement : là où l'entendement vise à penser une expression en lui substituant mentalement les principes qu'elles contient, le discernement s'attache à *mesurer* de quelle façon une expression témoigne chez son auteur d'une pensée réellement formée, c'est-à-dire, réellement *pensée*. Le discernement opère donc dans la différence qu'il y a à posséder une pensée par le simple fait d'en *proférer* l'expression matérielle, et par le fait de la *penser* « intégralement ». C'est donc la possession intime d'une pensée par le sujet qui la tient que le discernement cherche à juger, et par conséquent, en premier lieu, à *entendre*.

Cette tâche s'avère tout particulièrement nécessaire devant le phénomène de la *répétition formulaire*. Pascal prend ainsi l'exemple des deux propositions les plus célèbres de Descartes sur la distinction des substances corporelle et pensante et la première certitude acquise sur le *Cogito* :

« Je voudrais demander à des personnes équitables si ce principe : “La matière est dans une incapacité invincible de penser”, et celui-ci : “Je pense, donc je suis”, sont en effet les mêmes dans l'esprit de Descartes et dans l'esprit de saint Augustin, qui a dit la même chose douze cents ans auparavant.»<sup>328</sup>

C'est là reprendre la querelle d'autorité lancée par Arnauld dans les *Quatrièmes objections aux Méditations*, mais pour s'en distinguer immédiatement : Pascal ne nie pas que Descartes en soit « le véritable auteur, quand bien même il ne l'aurait appris que dans la lecture de ce grand saint »<sup>329</sup>. Il faut donc conclure qu'une même expression peut exprimer deux pensées différentes, et que le principe de l'identité n'est pas dans ce cas à chercher dans la matérialité de ce qui est effectivement dit, mais de la pensée qui la sous-tend. Ici, la « répétition » autorise l'imputation multiple : Descartes est *auteur* du « je pense, donc je suis » au même titre que saint Augustin. La nature de l'*emprunt* opéré par l'auteur des *Méditations* n'est nullement à prendre en considération. Par là, Pascal peut estimer possible de nier qu'il s'agisse réellement d'une *répétition* : il est au moins un plan (le contenu de la pensée) où la différence est incomparablement plus importante que l'identité, et c'est ce plan qui compte.

Mais il peut aussi se produire que la différence se tienne dans le degré de « possession » d'une telle pensée, lorsqu'un même « mot » est dit *pour la première fois*, « en passant », « à l'aventure et sans y faire une réflexion plus longue », et lorsqu'il contient, dans une de ses reprises ultérieures, « une suite admirable de conséquences ». Ainsi, il faut *aussi* dans ce dernier cas

« dire hardiment que ce n'est plus le même mot, et qu'il [*sc.* le locuteur qui vient en second] ne le doit non plus à celui d'où il l'a appris, qu'un arbre admirable

---

<sup>327</sup> *Ibid.*

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 599–600.

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 600.

n'appartiendra à celui qui en aurait jeté la semence sans y penser et sans la connaître, dans une terre abondante qui en aurait profité de la sorte par sa propre fertilité. Les mêmes pensées poussent quelquefois tout autrement dans un autre que dans leur auteur : infertiles dans leur champ naturel, abondantes étant transplantées. »<sup>330</sup>

En cette seconde occurrence de la métaphore des terres fertiles, il semble donc qu'aux yeux de Pascal, ce soit encore une différence dans la *nature* de la pensée qui l'emporte sur l'identité de l'expression. Cela tient à ce que l'abondance des « conséquences » que l'on y met, autrement dit l'existence d'une pensée authentiquement possédée, sert véritablement de critère pour l'autorité. De la sorte, celui qui ne ferait que rencontrer une pensée, sans pour autant la posséder intégralement, ne pourrait revendiquer une autorité substantielle sur celle-ci : cette « autorité » n'est que celle, accidentelle, du dire, quant même celui-ci aurait le privilège de la première fois. Celui qui ne fait que « rencontrer » une vérité sans se l'approprier au sens le plus fort (au point qu'elle soit *sa* pensée) s'expose à devoir la renoncer, comme *res delicta*.

L'ambiguïté de la vignette cicéronienne semble pourtant demeurer de façon résiduelle. En effet, Pascal persiste à appeler « pensée » une vérité de rencontre, tout en niant que celle-ci puisse être « pensée » au sens fort de son appropriation substantielle par le sujet. La « circulation » des pensées au cours de leur répétition paraît donc maintenir l'hypothèse que l'expression formulaire contienne *bien* une pensée, même là où celle-ci ne serait pas entièrement « possédée » par le sujet qui la pense. La singularité du formulaire s'explique donc par la coexistence de deux pensées, l'une, adventice, contenue dans la formule et l'autre, authentique, dans la pensée de son lecteur. C'est justement cette présence intermédiaire et « parasitaire » de la pensée formulaire qui explique le caractère problématique de leur superposition par l'entendement.

Au final, et suivant l'orientation générale de sa réflexion, l'introduction du thème de la « transplantation » dans la métaphore des terres fertiles permet à Pascal de trancher par un privilège de la pensée sur l'expression, et de l'autorité d'un raisonnement « possédé » sur la simple imputation du « dire ». En ce sens, le problème ouvert par Aristote sur la question de l'*entente* d'une preuve dans sa « forme sensible », continué sous les équivoques de la formularité, peut prétendre être refermé : l'esprit de discernement est celui qui sait entendre la différence entre une pensée réellement détenue et assurée d'elle-même et une pensée qui n'est que de « rencontre ». À ce titre, la disparition même du concept de « lieu commun » dans un texte consacré à l'art de persuader témoigne du changement de sens donné à la notion de « preuve » dans le domaine des opinions touchant à l'entendement et à l'agrément. Celle-ci paraît en effet devoir se détacher de son attache sensible à l'expression, et par conséquent quitter – sans reste – le terrain de la parole pour celui de la pensée.

Il n'en reste pas moins, comme on l'a vu, que cette orientation générale se heurte à un certain nombre d'ambiguïtés. Sous l'influence même de la métaphore des terres fertiles, Pascal ne peut exclure que l'expression formulaire contienne, suscite ou conserve une part irréductible de « pensée », y compris là où celle-ci n'est que « rencon-

---

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 600.

trée » sous la forme d'une répétition matérielle. C'est pourquoi le privilège donné à la pensée sur l'expression ne va pas jusqu'à repousser cette dernière du côté d'une « pure » matérialité. Ainsi la « reprise » cartésienne du « cogito » augustinien peut aussi être considérée comme un « emprunt » : en ce sens, l'autorité de Descartes sur la formule du *Cogito* se teinte de l'autorité étrangère du « grand saint ». Il en va de même dans le cas du conflit de préséance entre la première et la seconde occurrences d'une formule (c'est-à-dire une expression *et* une certaine pensée attachée à elle) : la deuxième occurrence de la métaphore cicéronienne prend l'allure d'un jugement civil, qui tranche en faveur de celui qui pense contre celui qui dit ; mais ce jugement doit avouer sa propre « hardiesse » (« il faut dire hardiment... »). C'est là reconnaître que le « discernement » pascalien, s'il *doit* déboucher sur une décision en termes d'autorité, ne peut faire l'économie d'une entente de ces « pensées adventices », qui demeurent au long de leur « circulation », tantôt dans la rencontre d'un « dire », tantôt dans l'appropriation incomplète d'un « emprunt ».

En ce sens, le « discernement » pascalien (que le texte de *L'Esprit géométrique* ne nomme pas encore « esprit de finesse ») reprend incontestablement la dimension de l'entente formulaire, tout en l'exerçant désormais *en vue* de l'usage d'un critère (celui de la « possession » d'une pensée). C'est pourquoi, dans sa complexité même, ce concept pascalien réaffecte un certain usage du « lieu » dans des coordonnées philosophiques différentes. La question de la « possession » des vérités formulaires cesse en effet d'être posée à partir d'un rapport *discursif* à l'expression (la façon dont une parole se l'« approprie »). Elle l'est désormais à partir d'un rapport *noétique*, c'est-à-dire d'un rapport entre le sujet (pensant) et « ses » pensées, dans la diversité de leur appropriation<sup>331</sup>. L'investissement du temps « inscrutable » de la pensée, qui n'était chez Aristote que le lieu de l'écart (le « retard ») entre la parole et l'écoute, parce qu'il déplace la question de l'entente du *dire* au *penser*, finit par donner à celle-ci un nouvel objet : non plus une parole singulière, mais un *sujet pensant*. Ce déplacement s'opère tout aussi essentiellement au prix d'une dévaluation de l'autorité du *dire*, de la façon dont une parole appartient à celui qui la profère. En cela, le discernement pascalien, parce qu'il cherche à *entendre* un sujet au sein de ses propres pensées, emprunte à l'entente topique sa structure, tout en la retournant *contre* son objet initial (une expression *parlée*). Ce qu'il faut entendre, c'est une pensée et non une parole, c'est le rapport substantiel d'un sujet à sa pensée et non d'un locuteur à son énoncé. Ainsi, Pascal peut affirmer, dans le fragment des *Pensées* consacré à l'autorité : « tant s'en faut que d'avoir ouï dire une chose soit la *règle* de votre créance, que vous ne devez rien croire sans vous mettre en l'état comme si vous l'aviez ouï. C'est le consentement de vous à vous-même, c'est la *voix constante de votre raison, non des autres*, qui doit vous faire croire »<sup>332</sup>. C'est là nier l'idée d'une mémoire propre à

<sup>331</sup> En résulte ainsi, chez Pascal, toute l'ambiguïté de la notion de « moi » : cf. *Pensées*, fragment 135 (Lafuma), 167 (Sellier), « le moi consiste dans ma pensée » et le célèbre fragment 688 (Lafuma), 567 (Sellier) : « Qu'est-ce que le moi ? », sur l'insuffisance du moi-*objet* à se laisser penser comme « substance » ; v. notamment Vincent Carraud, « L'égologie cartésienne subvertie : le fragment 688 des *Pensées* », *Équinoxe* 6, Rinsen Books, été 1990, p. 143–153.

<sup>332</sup> Pascal, *Pensées*, fr. 504 (Lafuma), 260 (Brunschwig), 457 (Le Guern) [Pascal, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 1154 (éd. Le Guern, 2000, t. 2, p. 740)]; nous soulignons.

l'entente, et donner à la voix personnelle, individuelle, de la raison (« *vo*tre raison») la charge exclusive de la vérité, à l'exclusion de la voix des autres ; en ce sens, c'est *elle*, et elle seule que le discernement doit rechercher dans la parole d'un locuteur.

On peut ainsi comprendre que la notion de lieu, qui illustre initialement toute l'ambivalence de la façon dont une parole appartient à celui qui la dit, serve désormais à nommer l'infériorité d'une telle imputation par rapport à celle, jugée plus véritablement substantielle, de la pensée à son sujet. À ce titre, et sans encore nommer chez Pascal l'expérience de la *perte* d'une telle autorité, il en dessine la figure antagoniste, imparfaite, « parodique » – celle d'une parole qui s'arroge la prétention d'être pensée lors même qu'elle n'est que dite.

Ce n'est donc pas parce que la notion de « lieu » paraît invisible dans le texte pascalien qu'elle disparaît de la scène philosophique. À bien y regarder en effet, l'insistance de la métaphore des terres fertiles demeure le symptôme de sa présence latente. Celle-ci anime secrètement le texte pascalien, parce que l'un de ses enjeux consiste précisément à le renverser, à le dévaluer comme modèle d'une autorité fondée sur la seule attribution ambiguë du dire. En ce sens, le *concept* rhétorique de lieu formulaire se voit critiqué dans sa prétention à sceller une entente univoque du rapport entre pensée et expression. Devant renoncer à son ambition théorique, il ne se met plus à désigner que la figure embarrassée et ambiguë d'un tel rapport. Le « lieu commun » devient ainsi la coïncidence hasardeuse et suspecte d'un individu et d'une pensée immanente à l'expression, mais non véritablement sienne. Cette coïncidence ne repose donc que sur l'imputation accidentelle et superficielle du dire, dont le discernement doit précisément entendre, dénoncer et abaisser l'arrogance devant l'autorité silencieuse de la pensée.

#### 4. Épilogue ?

Au terme de cette analyse, il apparaît que la prétention gnoséologique qu'avait revêtu le concept de lieu au sein de la doctrine de l'invention a payé au prix fort les ambiguïtés qu'il apportait avec lui. Nul doute que l'idée même d'une rhétorique philosophique, défendue par les humanistes, s'y exposait tout particulièrement, dans le lien de plus en plus ténu qu'elle s'efforçait de maintenir entre « parole » et « savoir ». Mais c'est tout particulièrement le modèle génératif du lieu-« matrice » qui était de nature à concentrer les attaques d'une aspiration méthodologique nouvelle. À cet égard, la réinterprétation chez Montaigne de l'inventivité de l'esprit comme source d'une « situation sceptique » a sans nul doute joué un rôle majeur : elle fournissait une déstabilisation du socle anthropologique où s'arrimait encore la doctrine de l'invention. Dès lors, la thèse port-royaliste d'une rectitude naturelle du jugement pouvait se libérer du modèle de la topique tout en évitant l'hypothèque du « scepticisme » montaignien. Il lui fallait pour cela stipuler, dans la continuité du *cogito* cartésien, une inhérence particulière de la pensée à celui qui la pense, et superposer sur l'anthropologie problématique de l'« esprit » l'autorité possessive et immédiate de la

*res cogitans* à l'égard de ses propres *cogitationes*. Sur ce versant, la critique de Port-Royale conduit à faire du lieu commun une figure parodique de l'auctorialité subjective. Le lieu commun est la *stultitia*, mais devant la voix autoritaire de la raison. Cessant d'opposer le spectre d'une possession réversible du raisonnement, il se confond avec la parole bavarde et artificieuse des *autres*, que doit faire taire la rectitude *naturelle* d'une pensée silencieuse qui – sous les conditions de cette naturalité – peut se dire « propre ».

La critique impitoyable du modèle génératif du lieu répond donc à la hauteur de ses anciennes ambitions théoriques. Il se voit entièrement reversé du côté de la mauvaise efflorescence d'une pensée qui ne s'appartient plus ; il est générativité de la pensée, mais de la pensée des autres *en moi*, activité incessante de tout ce qui fait obstacle à ma propre pensée, activisme de ma propre passivité : tel est le paradoxe fondamental, à l'origine essentiellement polémique, qui alimentera les réflexions postérieures sur le lieu commun.

Devant cette critique, la situation du lieu formulaire se montre sensiblement différente. Dans ces rapports avec l'*elocutio* d'une part, et avec la mémoire d'autre part, la formularité offre des positions de repli qui la préservent en partie d'une attaque aussi frontale. Il en résulte que le modèle d'une auctorialité de la pensée ne parvient qu'incomplètement à se substituer à celui de son équivalent formulaire. Comme nous l'avons vu, cette « résistance » se lit tout particulièrement chez Montaigne, où les différentes figures de la sentence offrent une diversité de points d'appui à l'écriture du soi. Leur autorité propre s'inscrit en effet dans la tension entre le projet (d'allure stoïcienne) du « *morari secum* » et les équivoques d'un soi toujours changeant. En ce sens, les usages formulaires se déploient entre deux sens de l'appropriation : l'un procède de la *conciliatio sui* prônée par le Portique, c'est-à-dire de l'exigence d'une possession de soi fondée sur la véracité, et l'autre d'un effort de *se dire*, dans la particularité et l'« idiotie » du *sujet* que le soi se donne à traiter – lui-même. Ainsi la véracité formulaire sert-elle d'instrument dans la découverte de la « forme maîtresse » du soi, tout en restant intimement soumise aux hasards et aux singularités de l'expérience qui le traverse. L'« écorniflage » des sentences se montre donc compatible avec les modifications incessantes du sujet « Montaigne » : celui-ci peut à la fois les abriter comme « siennes », et préserver, voire accentuer leur irréductible altérité. Cela tient à la réserve de sens qui est inhérente à leurs répétitions et réitérations, et qu'il s'agit de savoir *entendre* et *faire entendre* : « les paroles redictes ont, comme autre son, autre sens »<sup>333</sup>.

De la même façon, la réflexion pascalienne sur l'autorité se heurte à la résidualité « adventice » d'une pensée proprement formulaire. L'exemple des « sentences » pris par Pascal dans l'*Art de persuader* – celles qui résument et contiennent les deux propositions fondamentales de la philosophie cartésienne, la dualité des substances corporelle et pensante et l'évidence du *cogito* – devrait en principe se montrer particulièrement favorable : dans leur caractère « thétique », elles semblent directement relever de la pensée « doctrinale » de leur auteur. Pourtant, et en dépit de

---

<sup>333</sup> Montaigne, *Essais*, III, XII, « De la physionomie », *op. cit.*, p. 1040.

l'orientation même de l'argumentation développée par Pascal, tout se passe comme si leur expression ramassée introduisait encore un jeu et une résistance, qui empêche la raison de s'en emparer « intégralement » au point de lui substituer sa propre autorité. Ainsi la nature de l'« emprunt » à saint Augustin reste-t-elle dans l'ombre. En ce sens, le texte pascalien ne peut entièrement interdire que la formule se prête *intrinsèquement* à un changement de sens dans la répétition, c'est-à-dire de son fait même, en vertu de sa propre logique. C'est donc sur le fond de cette résistance formulaire – d'une pensée en quelque sorte *immanente* à l'expression – que se mesure tout le poids de la décision pascalienne concernant les critères de l'auctorialité. En choisissant de rejeter au second plan l'autorité ambivalente de la formule, en repoussant donc la figure adventice de la pensée formulaire, Pascal accentue le divorce entre le penser et le dire. Seul le modèle judiciaire et rationnel de la « pensée » peut prétendre revendiquer une complète possession de ses objets. Par contraste, la rencontre du locuteur et de son dire ne *doit* relever que d'une imputation extrinsèque et accidentelle ; elle n'est qu'une coïncidence hasardeuse de la parole et du sujet dans laquelle ce dernier se fait moins entendre que dans sa pensée.

Au final, le destin du lieu formulaire porte intimement la trace de ce déplacement intellectuel. La promotion d'un modèle auctorial du sujet pensant, déjà réalisée du côté de la critique du lieu-matrice, conduit à le séparer de son arrière-plan topique, et à investir séparément les autres registres de sa discursivité. Ainsi privé du principe de son unité, son histoire emprunte à partir du tournant « classique » trois voies différentes.

En premier lieu, la *vérité* formulaire se voit désormais redéfinie comme une certaine modalité du *savoir*, à la fois distincte et inférieure par rapport à celle de la *connaissance*. Sur ce plan, son attachement dans la matérialité de la parole vive achève de se défaire, au profit de celle de sa « source » livresque. C'est ainsi qu'elle peut incliner de plus en plus vers la tradition déjà longue d'une réflexion sur « le bon usage des livres », tant du point de vue de la pratique philosophique des textes que du point de vue de la formation intellectuelle<sup>334</sup> et de la philosophie de l'éducation. Prise en mauvaise part, elle se confond en revanche avec les figures négatives de l'autorité livresque, érudition vaine ou, pire encore, tyrannie dogmatique à l'égard des libertés de la raison. Le mot de « préjugé » traduit très exactement les coordonnées philosophiques où s'énonce une telle critique : celle d'un jugement, tantôt spontané, tantôt réfléchi, en butte aux vérités toutes faites de l'autorité dogmatique.

Dans une deuxième direction, le rapport étroit entre *sententia* et *elocutio* oriente le formulaire vers le domaine d'une *esthétique* de la forme brève : maximes et sentences (dont les *Maximes* de La Rochefoucauld constituent évidemment l'exemple canonique), aphorismes, énigmes<sup>335</sup>, etc. À ce titre, le lieu-*sentence*, désormais ab-

---

<sup>334</sup> On rencontre ainsi, sur cette voie, l'essai de Montaigne « De l'institution des enfans » et, chez Pascal l'*Entretien de Pascal avec M. de Sacy* (pratique philosophique des textes). Le lien entre cette réflexion et la tradition humaniste du recueil de lieux communs apparaît encore très clairement dans le petit traité de John Locke, qui illustre la persistance de la référence érasmiennne, *Nouvelle méthode pour constituer un recueil de lieu commun* (*A New Method of Making a Commonplace Book*, 1706).

<sup>335</sup> Sur cette ligne, les *Adages* d'Érasme continuent à fournir une référence obligée, qui témoigne de l'arrière-plan « rhétorique » de ces pratiques. Hans Blumenberg donne ainsi un exemple curieux de la

sorbé dans une réflexion d'ordre littéraire et stylistique, se déploie de part et d'autre d'une théorie des genres et d'une théorie des figures et des tropes de l'expression. Ce basculement disciplinaire du lieu formulaire joue un rôle considérable : comme nous allons le montrer dans le prochain chapitre, c'est sur le terrain littéraire que la question du lien entre matérialité stylistique de la sentence et expression *créatrice* des pensées se posera de manière privilégiée au XIX<sup>e</sup> siècle.

Enfin, et à côté de ces deux axes, le lieu formulaire conserve néanmoins une troisième réserve conceptuelle, en raison de sa parenté avec la *mémoire*. À la différence des deux reconfigurations précédentes, la formularité y conserve ses deux versants – celui d'une matérialité discursive propre à susciter l'impression mnémonique, et celui d'une unité de pensée susceptible de s'y conserver et de s'y transformer. En ce sens, et conformément à l'orientation prise au cours de la Renaissance, la mémoire formulaire transpose dans le paradigme des facultés de l'esprit le temps incompressible de l'entente. Elle y rencontre toutefois un élément nouveau : sous l'influence du paradigme de l'auctorialité du sujet sur ses propres pensées, la mémoire devient en effet le lieu du problème philosophique de l'identité personnelle, comme continuité du soi à travers le temps intérieur des cognitions et des impressions. Dès lors, on pressent que la problématique formulaire de la répétition et de l'altération pourra être réactivée dans ce cadre : elle y revêtira la figure d'une *expérience* qui met directement le sujet aux prises avec sa propre pensée et avec son propre langage, comme manifestations et comme limites de son identité. Le concept d'expérience permet ainsi d'installer l'entente dans l'immanence du soi. La relation aristotélicienne de l'écoute, puis érasmienne de la lecture, gagnent ici une dimension qu'elles n'avaient jamais possédée : elles se tiennent à présent à même la structure réflexive du sujet. En ce sens, la critique pascalienne de l'imputation « accidentelle » du dire aura joué le rôle d'une transition particulièrement puissante : elle pourra s'y reformuler comme expérience substantielle d'une perte et d'une dépossession du soi. Et c'est exactement sur ce point qu'elle sera de nature à rencontrer et à relancer le thème, issu de la polémique contre le lieu-matrice, d'une générativité incontrôlable de la *parole de l'autre en soi*.

En radicalisant les ambiguïtés qu'il contenait déjà, la critique philosophique de l'invention n'a donc pas terminé la carrière du lieu commun. Si le modèle génératif du lieu n'a pu résister au nouveau paradigme de la subjectivité, le modèle formulaire a pu compter sur ses propres réserves pour conserver un modèle concurrent de l'auctorialité, réparti sur le triple registre d'une certaine modalité du savoir, d'une matérialité expressive de la formule, et d'une temporalité intérieure de l'entente. C'est sur ce triple fondement que la figure négative du lieu, initialement élaborée dans un dessein de polémique, a pu s'appuyer pour fournir une nouvelle conception synthétique du « lieu commun », comme expérience intérieure d'une dépossession de soi par la parole parasitaire de l'autre. C'est la nature d'une telle synthèse, la façon

---

reprise par Goethe, dans une lettre à Zelter de l'adage érasmien οἷδ' ὃ θέλεις, σὺκα θέλεις (« je sais ce que tu réclames, tu réclames des figues »), v. Hans Blumenberg, *Le souci traverse le fleuve* [*Die Sorge geht über den Fluß*], Paris, L'Arche, 1990, trad. fr. Olivier Mannoni. Nous reviendrons sur cet exemple dans la seconde partie de cette enquête.

dont elle continue à s'inscrire dans les coordonnées de la subjectivité, et le conflit qu'elle nourrit cependant avec elle que nous allons maintenant examiner.





## CHAPITRE IV

### *Réinventions du lieu commun*

Sous l'effet de la triple critique amorcée par Montaigne, Port-Royal et Pascal, la notion de lieu commun traverse, entre la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle et le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, une période de « latence ». Restreinte à la figure négative de la « pensée commune » d'une part, et séparée des enjeux conceptuels qu'elle avait contenus jusqu'ici, la notion de lieu commun semble impuissante à susciter une réflexion propre et autonome.

Cela ne signifie certes pas qu'elle disparaisse, en particulier du point de vue de la discipline rhétorique proprement dite : la doctrine de l'invention s'y maintient, et elle y figure encore en bonne place. Il n'en est pas moins vrai qu'en renonçant à ses ambitions philosophiques, elle a cessé d'y exercer la même attraction théorique ; à cet égard, l'orientation « poétique » (nous dirions aujourd'hui *littéraire*) de la rhétorique conduit à investir primordialement le domaine de l'*elocutio* et notamment des figures et tropes de l'expression. De la sorte, l'invention a cessé de former le cœur de la réflexion rhétorique. C'est là sans doute ce qui alimente une perception négative du lieu en dehors des bornes de la discipline. Le milieu « lettré » se défie de plus en plus du caractère excessivement technique du terme, qui porte la trace des disputes d'école et du pédantisme de collège. Si Corneille pouvait encore y adosser très précisément son usage des « sentences » dans le premier des *Trois Discours sur le Poème Dramatique* (1660)<sup>336</sup>, Voltaire, un siècle plus tard, n'y voit plus pour sa part que

---

<sup>336</sup> Réfléchissant à l'« utilité » de la poésie dramatique, Corneille y insiste sur les « sentences et instructions morales qu'on y peut semer presque partout ». Il ajoute toutefois que celles-ci ne peuvent pas prendre la forme d'un développement trop général, qui risquerait d'ennuyer le spectateur, et qu'il convient par conséquent d'adapter ces sentences à celui qui les prononce, afin de leur donner les caractéristiques d'une énonciation singulière : « j'aime mieux faire dire à un acteur "l'amour vous donne beaucoup d'inquiétudes", que "l'amour donne beaucoup d'inquiétudes aux esprits qu'il possède" ». En définissant ce passage au singulier dans le vocabulaire technique de la réduction de la « thèse » (générale) à l'« hypothèse » (singulière), Corneille peut donc plaider pour un usage parcimonieux du « lieu commun » au sens restreint du terme, comme développement d'une thèse : celui-ci ne s'adapte qu'aux moments de répit dans l'intrigue, « quand celui qui les prononce et celui qui les écoute ont tous deux l'esprit assez tranquille pour se donner raisonnablement cette patience » ou, de façon plus intéressante, « pour appuyer des sentiments dont le raisonnement ne se peut fonder sur aucune des actions particulières de ceux dont on parle ». Ainsi le lieu commun garde-t-il une efficacité dramatique dans les moments d'incertitude : Rodogune ne peut s'appuyer que sur le lieu commun du « peu de sincérité qu'il y a d'ordinaire dans la réconciliation des grands après une offense signalée » pour justifier sa défiance à l'égard de Cléopâtre, en dépit des bonnes intentions apparentes qu'elle a manifestées ; et

« de ces maximes vagues et lieux communs où le poète se met à la place du personnage »<sup>337</sup>. Dans cet usage, le concept technique de « lieu commun » rejoint étroitement, et jusqu'à s'y confondre, la figure négative qu'il a épousée depuis le XVII<sup>e</sup> siècle. Le sens du mot « commun » peut donc facilement glisser d'une acception à l'autre : dans son usage polémique, la figure la plus paradoxale de l'invention rhétorique (un argument partout transposable) subit l'attraction irrésistible des « pensées ordinaires et communes » que dénonçait Port-Royal. Dès lors, le jeu de mot sur l'adjectif « commun » peut quasiment passer en syntagme : le « lieu commun » devient l'exemple même d'une sophistication scolaire qui dissimule (mal) une pensée médiocre, jusqu'à devenir progressivement synonyme de celle-ci. Le *Dictionnaire de l'Académie Française* de 1718 enregistre ainsi ce glissement, en donnant aux « lieux communs » le sens de *banalités*. Cette évolution terminologique amorce de la sorte une dilution progressive de l'arrière-plan rhétorique sur lequel la figure négative du lieu se détachait encore. Tout en restant adossée au domaine de l'expression lettrée, elle le conduit à épouser une acception principalement péjorative, dans laquelle le lieu commun sert à condamner le déguisement d'une pensée commune en expression substantielle d'une idée. En cela, la notion de lieu commun tend à divorcer du phénomène même qu'il entend décrire dans une parole : il sert avant tout à exprimer une attitude particulière à son égard, qui relève d'une volonté polémique plutôt que d'un jugement à part entière. Le thème de la « pensée commune » tend donc à affadir quelque peu la critique de l'auctorialité topique, dans les termes mêmes où l'avaient énoncée Port-Royal et Pascal. Ainsi, lorsque Voltaire écrit : « à présent, tout est lieu commun ; la plupart des auteurs modernes ne sont que les fripiers des siècles passés » (Lettre à Debure, 19 août 1776<sup>338</sup>), c'est encore dans le cadre de l'imitation des Anciens que l'auteur exprime son humeur contre le siècle ; la question d'une possession de l'expression par la pensée lui demeure en partie inaccessible. Le « lieu commun » inaugure ici une carrière de slogan ; mais les contours conceptuels qui avaient présidé tant à son élaboration qu'à sa critique tendent à s'effacer.

Du côté de la réflexion philosophique, la promotion des concepts de « jugement » et de « subjectivité » ont contribué, comme nous l'avons vu, à rejeter au second plan l'économie particulière de l'invention, fondée sur l'abondance de l'esprit et sur l'unité, intérieure et extérieure, de la parole. Dès lors, c'est le concept de « mémoire » qui semble encore pouvoir entretenir une référence lointaine aux lieux. À cet égard, la référence à la topique chez Kant illustre une position révélatrice. Son modèle semble conserver suffisamment de prestige pour que l'auteur de *l'Anthropologie du point de vue pragmatique* lui consacre un bref développement dans la section sur la mémoire (§34). Plaidant pour la supériorité de la mémoire fon-

---

elle a raison. Corneille témoigne donc d'une connaissance aiguë et précise de l'invention rhétorique, où il entend livrer une défense argumentée contre les « doctes ». (Corneille, « Discours sur l'utilité et les parties du discours dramatique », *Trois Discours sur le Poème dramatique*, dans *Œuvres complètes III*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1984, p. 120–121).

<sup>337</sup> Voltaire, *Commentaires sur Corneille*, « Remarque sur *Héraclius* », I, 1, dans *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1880, t. XXXII.

<sup>338</sup> Voltaire, *Les Œuvres complètes de Voltaire*, éd. Théodore Besterman, Oxford, The Voltaire Foundation Banbury/ Thorpe Mandeville House, t. 127, 1975, D20647.

dée sur le jugement, Kant rapproche, par ordre de complexité, « le tableau analytique d'un système (par exemple celui de Linné) », « la carte d'un pays avec les provinces qui se trouvent au Nord, à l'Ouest, etc. » et enfin « la *topique*, c'est-à-dire le cadre pour des concepts généraux, appelés les *lieux communs* ». Celle-ci « facilite le souvenir par le partage en classe, comme lorsque dans une bibliothèque on répartit les livres sur les étagères sous des étiquettes différentes ». L'auteur adjoint ainsi sous la faculté empirique de la mémoire le modèle boécien des lieux dialectiques (comme concepts généraux ou « classes »), la métaphore géographique des « contrées » de Quintilien, et les « étiquettes » cicéroniennes<sup>339</sup>. En ce sens, le « lieu commun » kantien paraît emprunter à la forme la plus statique du lieu générateur.

Si au final la réflexion sur la topique demeure limitée, c'est parce que Kant estime avoir *déjà* transposé le concept de « topique » dans un registre où celle-ci se voit constitutivement délivrée de tout contenu empirique. Ainsi, dans la *Critique de la raison pure* (« Remarque sur l'amphibologie des concepts de la réflexion »), la topique transcendantale, qui permet d'apprécier le lieu transcendantal, c'est-à-dire la place que nous assignons à un concept, soit dans la sensibilité, soit dans l'entendement, relève d'une théorie des facultés qui a rompu ses attaches avec le substrat anthropologique, c'est-à-dire « empirique » du sujet *parlant*. Elle relève en effet d'une *réflexion transcendantale*, dont Kant fait explicitement reproche aux « rhéteurs » et aux « orateurs » de l'avoir méconnue. C'est là répéter et amplifier le geste, déjà effectué par Port-Royal, du passage d'une rhétorique de la parole à une épistémologie de la réflexion. En ce sens, et puisqu'après tout la *Critique* entend obéir au genre judiciaire (comme convocation de la raison devant son propre tribunal), Kant semble considérer sa propre entreprise comme ce qu'aurait *dû* être une rhétorique véritable. Lorsqu'il affirme que « l'orateur (...) manque aussi, en un sens, à ce qui est sa promesse et qui constitue pourtant la tâche qu'il annonce, mettre en œuvre l'entendement d'une façon qui soit conforme à une fin »<sup>340</sup>, tout se passe comme si l'entreprise kantienne se proposait de répondre véritablement à une telle promesse, et d'achever ainsi la prétention gnoséologique de l'orateur, tout en le rejetant dans l'ombre du dogmatisme. La position kantienne s'illustre ainsi par son caractère à la fois singulier et exemplaire : elle rend explicite le rapport qui l'attache à la rhétorique tout en répétant le geste de son désétablissement. Passer de la parole à la réflexion, c'est autoriser une topique non plus rhétorique mais transcendantale, c'est-à-dire une topique *sans* les lieux communs.

---

<sup>339</sup> Le texte se montre au contraire silencieux sur les lieux formulaires, qu'il semble réduire aux techniques de mémorisation par les « sentences en vers » (*versus memoriales*), dont « le rythme comporte une accentuation régulière qui favorise beaucoup le mécanisme de la mémoire ». À ce titre, Kant se livre à une réhabilitation inattendue « des prodiges de la mémoire, comme Pic de la Mirandole, Scaliger, Angelus Politanus, Magliabecchi » : « c'est un mérite suffisant d'avoir réuni une abondance de matériaux bruts, même s'il faut que d'autres esprits viennent les élaborer pour leur propre jugement (*tantum scimus quantum memoria tenemus*) ». Kant rejette en revanche les « arts de la mémoire », « pratique sans règle de l'imagination qui accouple ce qui ne peut pas se grouper sous un seul et même concept ». (Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1964, trad. fr. Michel Foucault, p. 58–59).

<sup>340</sup> Kant, *Critique de la faculté de juger* (1791), Paris, Aubier, « Bibliothèque philosophique », 2000, trad. fr. Alain Renaut, § 51, p. 308.

La notion de « lieu commun » se voit donc ou bien réduite à une figure polémique, ou bien privée de ses enjeux conceptuels et poussée à la périphérie d'une philosophie qui ne lui reconnaît plus de place.

Or nous voudrions montrer que la réflexion que nous pouvons encore tirer du lieu commun ne peut contourner la réinvention qu'il connaît au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, comme concept, comme objet, et comme interprétation d'un certain rapport à la parole telle qu'elle se donne effectivement à *dire* et à *entendre* – ce que nous avons appelé l'« entente » du lieu. Le lieu commun y reçoit ainsi une nouvelle figure, dont on peut établir qu'elle forme une synthèse originale des différents éléments que sa critique, telle que nous l'avons examinée à la fin du précédent chapitre, avait contribué à disperser sur les trois registres de la connaissance, de l'expression, et de la subjectivité. En ce sens, la réinvention du lieu commun s'offre comme une réactivation du problème philosophique que nous tâchons de cerner dans cette étude, auquel nous donnons le nom de « phénomène topique ». Plus encore, en le définissant comme expérience d'une dépossession de la parole propre au profit de celle des autres, elle nous livre les coordonnées dans lesquelles nous pouvons encore l'interroger aujourd'hui.

Indiscutablement, l'usage du terme de « lieu commun » au XIX<sup>e</sup> siècle présente un nombre élevé d'occurrences, et reçoit chez de nombreux auteurs des inflexions singulières. Notre enquête ne cherche pas à en présenter un relevé exhaustif, non plus même qu'à en cerner toutes les nuances possibles. Il nous a semblé, dans le cadre de ce travail, plus approprié de discerner trois axes fondamentaux adoptés par cette réinvention du lieu commun, qui correspondent aux trois domaines dans lesquels on peut l'observer. Sur le fondement d'une théorie expressiviste du sujet, la nouvelle figure du lieu commun peut être analysée de manière privilégiée en suivant sa triple déclinaison *philosophique*, *littéraire*, et *critique*. Nous avons ainsi dégagé pour chacune une œuvre ou une conception qui, malgré sa singularité, nous a semblé paradigmatique de cette réinvention. Le texte de *De la liberté* de John Stuart Mill fait ainsi apparaître le lieu commun comme une voix tyrannique de la société *intériorisée* dans la conscience individuelle. L'œuvre de Flaubert fait quant à elle apparaître le lieu comme une voix de l'anonymie, que les techniques romanesques du récit permettent de faire *entendre* dans la voix même de ses personnages. Enfin, la réflexion de Remy de Gourmont sur le cliché et le lieu commun démontre une catégorisation « esthétique » du lieu commun, qui constitue celui-ci en un objet propre de la critique littéraire, sous l'espèce d'une pathologie de l'expressivité créatrice. Nul doute que cette triple figure du lieu « expressiviste » ne termine pas l'enquête sur la nature de sa réinvention. Mais l'on peut espérer qu'elle en déploie au moins les lignes de force principales, à *partir* desquelles certaines orientations particulières – telle que la figure baudelairienne du lieu commun – pourront faire entendre, dans la seconde partie de notre travail, toute leur irréductible singularité.

## 1. Prélude à un retour du lieu commun

Comment la notion de lieu commun a-t-elle pu rejoindre les registres d'une réflexion sur la connaissance, sur le langage et sur la subjectivité, pour se mettre à nommer la parole des autres en moi ?

La première figure d'un tel rapprochement peut s'expliquer par la rencontre entre la critique des « préjugés » opérée par les Lumières et l'idéal d'une *authenticité* du moi forgée à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans le sillage de l'œuvre de Rousseau, la réinterprétation du concept de sujet a ainsi rendu possible une « intériorisation » progressive de la figure du lieu commun, désormais conçu comme obstacle à l'expression du soi, qui tient à la fois d'une source extérieure (la « société ») et d'une contrainte « intérieure ». Sur ce versant, la réinvention du lieu commun rencontre une dimension « sociale », puisqu'elle tient à l'articulation du sujet moral et de l'individualité politique. Pour autant, elle ne met pas au second plan la réflexion sur la matérialité *sensible* du lieu commun dans la parole : c'est sous la figure de l'expression, comme articulation publique d'une parole intérieure, qu'elle est conduite à l'envisager.

La caractérisation du lieu comme « parole empruntée » ou comme « pensée commune », telle qu'elle découle de la critique port-royaliste et pascalienne de la topique, se voulait initialement négative et polémique. Le « commun » désigne l'antithèse du jugement naturel dont le sujet peut revendiquer l'autorité comme sujet pensant ; pour autant, au moins dans sa première élaboration, elle ne revient pas à donner à cette antithèse un caractère « substantiel ». Lorsque Port-Royal et Pascal opposent l'autorité de la pensée sur l'expression à la figure d'un « bavardage » ou d'une « voix des autres », il n'est nullement certain que ces deux expressions renvoient déjà à une expérience intérieure, dans laquelle le sujet rencontrerait en lui-même un obstacle à sa propre pensée. *A fortiori*, il n'est pas encore dit que cet obstacle formerait une expérience dont dépendrait le *sens* que le sujet aurait à se proclamer tel, ni l'idée qu'il pourrait se faire de lui-même.

C'est le jugement qui forme en effet le modèle de la pensée ; à cet égard, toute autre forme de « pensée » (qu'elle relève de la « parole empruntée », de l'inclination, de la concupiscence ou de l'imagination) est une pensée imparfaite et incomplète. Elle ne peut donc nullement prétendre à concurrencer le type d'*autorité* que le sujet possède à l'égard de son propre jugement, c'est-à-dire l'adhérence particulière et nécessaire qui les attache naturellement l'un à l'autre. Elle se tient encore dans une extériorité à l'égard du jugement : celui-ci la rencontre devant lui, et il doit s'y substituer sans reste, après avoir fait valoir la supériorité de ses droits. Dès lors, on comprend qu'en s'étendant à l'époque des Lumières vers d'autres sphères que la connaissance « pure » – la détermination de la volonté libre, le rapport aux autorités morales, sociales ou religieuses, la liberté politique –, la réflexion sur le jugement ait pris graduellement l'allure d'une promotion de l'*autodétermination* rationnelle du su-

jet, face à toutes les figures de l'hétéronomie qui le contraignent<sup>341</sup>. À ce titre, l'idée d'une « parole empruntée » ou d'une « pensée commune » ne fait qu'envelopper dans ce contexte des figures plus directement menaçantes : la sujétion, le préjugé, la crédulité et la superstition. Elle renvoie à une *extériorité* qui tend à empêcher et contraindre la liberté du jugement, et nullement à un obstacle que celui-ci rencontrerait en lui-même.

Pour que le « lieu commun » en vienne à nommer une expérience *interne* au sujet, comme menace qu'il rencontrerait en lui-même, il fallait par conséquent que le concept d'intériorité s'élargisse au-delà du seul jugement. Lorsqu'à partir du tournant « expressiviste »<sup>342</sup> le « moi » ajoute à l'idéal d'autodétermination une autorité spécifique à l'égard des autres régions de sa pensée (émotions, sentiments, passions, imagination), le « commun » cesse de renvoyer simplement à l'hétéronomie : il peut désigner à présent une atteinte à la *singularité* que le sujet entend revendiquer pour lui-même, dans l'expression de toutes les composantes de son identité. L'intériorisation du commun devient ainsi possible sur le fond d'une exigence d'*authenticité* que le sujet formule à l'égard de lui-même. La rectitude « *naturelle* » du *jugement*, qu'Arnauld et Nicole opposaient à l'artifice de la topique, s'élargit par conséquent. Elle sert désormais à faire entendre, dans toutes les composantes de l'intériorité, une *voix* à la fois naturelle et singulière. Le « conflit » avec l'extériorité du lieu commun change donc de sens : celui-ci ne brandit plus seulement la menace d'une hétéronomie, mais celle d'une indifférenciation qui va directement à l'encontre de l'expression individuelle. Le lieu commun forme un obstacle à l'authenticité, dans la mesure où il interpose une origine extérieure et une « communauté » que le « moi » doit pouvoir surmonter dans l'effort d'entendre et d'articuler sa propre voix.

Cette réinterprétation du lieu commun s'articule donc étroitement à celle de la notion d'autorité. Aussi longtemps que celle-ci restait adossée au jugement, elle pouvait prétendre à l'immédiateté d'une rectitude fondée sur l'adhérence substantielle du sujet pensant et de ses propres pensées. À partir de l'instant où elle doit envelopper toutes les composantes d'une singularité du moi, elle doit *construire* un rapport d'authenticité à l'égard de la voix intérieure, tout en *maintenant* sa prétention à une possession intrinsèque et immédiate du soi. C'est pour répondre à une telle exigence que l'accès du moi à sa propre voix se comprend désormais sur le mode d'une « transparence » que le concept de *sincérité* permet en particulier de conceptualiser. L'usage de ce terme chez Rousseau se montre à cet égard particulièrement exemplaire. La *sinceritas* désignait initialement une certaine qualité de probité et de direction de la parole véraçe, qui justifie qu'on lui accorde sa confiance. Dans un usage

---

<sup>341</sup> La juridiction du « sujet pensant », c'est-à-dire du sujet *jugeant*, s'étend ainsi au-delà des bornes où le maintenaient Port-Royal et Pascal, puisqu'elle s'étend désormais à la critique de la religion. La distinction des deux autorités (celle du raisonnement et celle des Écritures) à laquelle procédait Pascal dans la *Préface à un Traité du vide* capitule donc devant l'exigence de l'autodétermination du sujet.

<sup>342</sup> Sur le développement de ces deux paradigmes concurrents du « moi », et sur l'importance de l'idéal « expressiviste » de l'authenticité, notre analyse fait ici référence à l'interprétation historique développée par Charles Taylor, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 1998, trad. fr. Charlotte Mélançon [*Sources of the Self : the Making of the Modern Identity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989].

plus spécifique, l'expression de *sinceritas veritatis* exprime chez saint Augustin la propriété des vérités et règles éternelles, par opposition à la vérité des sens<sup>343</sup>. Elle devient ici un rapport à sa propre voix, qui relève à la fois d'une aspiration à l'entendre et d'une garantie de propriété intrinsèque. Ainsi, lorsque Rousseau, dans la première page des *Confessions*, écrit qu'il « veu[t] montrer à [s]es semblables un homme dans toute la vérité de sa nature », – ce sera donc lui seul qu'il montrera – , cela est rendu possible par une coïncidence immédiate de soi avec soi, fondée sur un rapport de type *perceptif*: « je *sens* mon cœur ». S'exprimer soi, fonder sur la sincérité le choix de se prendre comme *chose à dire*, cela revient donc à la fois à s'entendre et dans le même temps à revendiquer à l'égard de soi un accès privilégié et immédiat, qui *doit* faire l'économie de toute « déperdition » possible de la parole intérieure<sup>344</sup>. Deux des sens de l'autorité – l'autorité comme véracité supérieure et comme l'autorité comme auctorialité – cohabitent donc étroitement, jusqu'à s'interpénétrer. C'est donc toute l'ambition de la sincérité rousseauiste que de parvenir à interpréter dans le langage de l'immédiateté du sujet pensant le thème d'une appropriation de soi. Mais c'est là aussi son ambiguïté extrême, puisqu'elle consiste à faire passer les anciens éléments d'une anthropologie naturelle de l'individu (émotions, sentiments, affects) sous l'autorité inconditionnelle de l'instance subjective, qui ne la recouvrait nullement au départ.

La sincérité, comme *attitude* à l'égard de soi et comme *méthode* d'expression directe et authentique d'une voix que l'on possède, ménage donc un écart entre l'écoute et l'expression possessive du soi, qu'elle s'efforce cependant de combler et de réduire aussitôt en se fondant sur le modèle d'un sentir direct et immédiat. On peut ainsi comprendre de quelle façon le thème de la sincérité prépare une place conceptuelle pour le lieu. Elle peut en effet à la fois accueillir l'hypothèse d'une voix qui subsisterait entre soi et soi, et rejeter dans le même temps celle-ci comme voix non singulière, inauthentique, à la fois étrangère et contraire à l'autorité que le sujet peut revendiquer sur lui-même. C'est donc parce que l'expressivisme associe étroitement une réflexion sur l'autodétermination du sujet (à l'encontre de toute contrainte extérieure) et une réflexion sur l'autorité du moi étendue à toutes les composantes de sa voix *intérieure* qu'il ménage une place pour le lieu commun : celui-ci, comme « pensée commune » et « parole empruntée » est à la fois une extériorité et une intériorité, une voix étrangère et intérieure, interjetée à titre d'obstacle dans un rapport de soi à soi. Si le lieu commun forme donc l'antithèse de l'autorité subjective, c'est donc à la fois dans son rapport à l'hétéronomie et parce que toute valeur de véracité lui est déniée, faute d'être expression d'une singularité directement et immédiatement enten-

---

<sup>343</sup> Saint Augustin, *De diversis quæstionibus LXXXIII*, qu. IX, t. 40, c. 13 : « *Omne quod corporeus sensus attingit, quod et sensibile dicitur, sine ulla intermissione temporis commutatur (...) Comprehendi autem non potest, quod sine intermissione mutatur. Non est igitur expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis* » : si l'on ne peut atteindre à la « sincérité de la vérité » à travers les sens, c'est précisément parce que la perception est immédiate, alors que la compréhension suppose une intermission *temporelle* de l'esprit.

<sup>344</sup> On mesure en cela toute la différence qui sépare le projet des *Confessions* de celui de Montaigne quant à la nature du rapport au soi comme chose à dire : la *particularité* du sujet montaignien ne revendique pas encore un accès à soi fondé sur l'immédiateté d'une propriété ; elle s'installe au contraire dans un registre de l'expérience qui rend impossible toute appropriation définitive de ce genre.



due. Sa voix s'interpose entre l'exigence de sincérité et l'accès à soi, comme autorité résiduelle, étrangère et aliénatrice.

On peut dès lors comprendre comment l'expressivisme rencontre une nouvelle fois, et reformule durablement ce problème de l'accès à toutes les composantes du soi, au cours du siècle suivant. Le concept d'*originalité* procède en effet d'une deuxième transformation du concept d'autorité, qui prolonge et accomplit l'exigence de l'authenticité. Là où la figure classique du sujet restait encore adossée au thème d'une possession du soi (dans le rapport d'immédiateté et de transparence intégrale dont il bénéficie à l'égard du *jugement*), le thème d'une authenticité du soi le déplace vers celui d'une créativité expressive : l'articulation d'une voix intérieure procède d'une création, qui engage toutes les ressources propres de l'individu. C'est en ce sens que le paradigme de l'artiste créateur finit par envelopper et décrire le caractère moral d'un tel impératif à l'égard de soi. Dès lors, le domaine « esthétique », et particulièrement littéraire, forme un modèle efficace pour comprendre les obstacles qui s'opposent à une telle réalisation de la créativité personnelle. Le « conformisme » moral trouve à s'exprimer par antithèse dans tout ce qui fait obstacle à l'expression accomplie du soi.

En ce sens, l'ancien modèle rhétorique d'une possession du monde acquise sur la possession accomplie de sa propre parole cède définitivement la place à un modèle expressiviste, dans lequel cette expression passe par l'accomplissement de toutes les ressources expressives que le sujet rencontre, dans toutes les composantes de ce qu'il faut désormais appeler son « identité ». Le lieu commun devient un obstacle à un tel accomplissement, parce qu'il nomme désormais la résistance que le sujet rencontre *en lui-même*, dans sa propre expressivité et dans sa propre voix, dans l'exercice d'une telle tâche. Il est donc désormais possible de traiter le lieu commun comme l'expérience intérieure de cette altérité que le sujet découvre dans la manière de s'entendre lui-même. Le nouveau concept de lieu nomme ce phénomène d'une dépossession toujours menaçante de la créativité ; il n'est plus seulement voix de l'hétéronomie, mais voix de l'inauthenticité *en soi*, voix d'un « faux » soi et d'une « fausse conscience »<sup>345</sup>, qu'il s'agit précisément de surmonter pour parvenir à la découverte de cette parole originaire où se tient la singularité irréductible du soi. Là où la sincérité rousseauiste rencontrait encore la figure, somme toute traditionnelle, de l'erreur (et du mensonge envers soi-même), l'originalité élabore un doublet antithétique du « vrai » soi, une seconde puissance expressive qui étouffe l'expressivité créatrice. Le lieu commun n'est donc plus seulement « erreur », savoir illusoire, ou même autorité étrangère : il est l'antithèse de l'autorité créative, c'est-à-dire la contre-parole que rencontre la parole intérieure, sur laquelle elle doit conquérir et affirmer sa puissance propre d'individualité. L'originalité ne s'oppose à une figure substantielle du lieu commun qu'à partir de l'instant où celui-ci est *intériorisé* comme puissance subversive et contradictoire à l'œuvre dans la parole personnelle.

---

<sup>345</sup> Nous utilisons ici ce terme dans l'usage spécifique qu'en fait Jean-Louis Chrétien dans *Conscience et roman II. La conscience à mi-voix*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Paradoxe », 2011, v. *infra*.

L'importance de ce modèle expressiviste ne saurait donc être sous-estimée, mais elle se mesure précisément à l'ampleur du déplacement qu'elle opère sur la notion de lieu commun. Il en fournit une *entente* radicalement nouvelle, qui ne peut être séparée d'une attente « morale » et « esthétique » de l'originalité. Celle-ci sculpte entièrement la façon dont le lieu commun est désormais reçu, comme altération substantielle de l'expressivité, et menace inhérente à la recherche même d'une voix *authentiquement* propre.

C'est dans cette économie même que nous le recevons encore aujourd'hui : nous entendons le lieu commun à partir de cette exigence d'originalité que nous formulons à l'égard de la *source* de la parole, plutôt que de la parole elle-même. C'est pourquoi notre enquête, en se tournant vers les trois figures paradigmatiques de sa réélaboration, s'efforce à la fois de rendre justice à ce travail de reconceptualisation du lieu, tout en montrant sa solidarité avec une conception morale et esthétique qui lui fait partager un grand nombre de ses ambiguïtés. En recouvrant les composantes du soi sous un modèle d'autorité initialement élaboré à d'autres fins, l'expressivisme moral et esthétique donne en effet de la *parole propre* une image dans laquelle l'ambivalence résiduelle de cette notion de « propriété » est supposée disparaître. Mais cela ne procède que d'une certaine lecture substantialiste de ce concept, contre laquelle le phénomène du lieu a toujours opposé un certain nombre de réserves. C'est donc tout autant la résistance du phénomène topique à se laisser entièrement comprendre dans cette économie ambiguë de l'intériorité qu'il faut mettre au jour, parallèlement et *sous* la conceptualisation nouvelle qu'elle s'est efforcée de lui faire subir. C'est de cette façon qu'il sera possible, à l'issue de cette longue réflexion historique, de relancer notre propre recherche du phénomène topique, dans la réévaluation de l'*écart* irréductible qu'il fait entendre dans la parole « propre », et de la place qu'il faut lui donner pour une intelligence plus complète de la façon dont, comme sujet parlant, je *revendique* celle-ci comme mienne.

## 2. Philosophie : John Stuart Mill et la tyrannie des lieux communs

Le tournant expressiviste prépare donc une place pour la réinvention du lieu commun. Celui-ci change ainsi de statut : la polémique antirhétorique ayant peu à peu perdu de son actualité, la figure qu'il revêt peut être prise tout à fait au sérieux, comme obstacle dans le rapport que le sujet entretient avec lui-même. Il serait donc inexact d'affirmer que, dans ce contexte, le concept de lieu continue à instruire une querelle avec la rhétorique. L'usage du terme « lieu commun » (*commonplace*) chez John Stuart Mill atteste ainsi, dans un contexte historique et géographique où la tradition du *commonplace book* est restée particulièrement vivace, de la séparation très nette de ces deux enjeux<sup>346</sup>. C'est à la conjonction d'une réflexion sur la subjectivité

---

<sup>346</sup> À cet égard, l'éducation humaniste particulièrement exigeante que James Mill réserva à son fils l'exposait particulièrement à en cultiver la pratique dès son plus jeune âge. Au nombre des lectures de jeunesse de J. S. Mill figure notamment la *Rhétorique* d'Aristote, dont il affirme au premier chapitre de son *Autobiographie*: « *From my eighth to twelfth year (...) Aristotle's Rhetoric, which, as the first*

morale et sur l'autorité politique que le concept de lieu commun reçoit une illustration particulière. Celle-ci emprunte encore beaucoup à la critique traditionnelle des « préjugés » ; dans l'articulation qu'elle reçoit cependant avec l'expression publique du « moi », elle témoigne d'une inflexion qui mérite de retenir l'attention. Notre enquête se concentrera ainsi sur l'emploi de ce terme dans l'essai célèbre de 1859, *De la liberté (On Liberty)*<sup>347</sup>. Parmi les six occurrences de ce terme dans l'ensemble du texte, trois d'entre elles retiennent particulièrement l'analyse.

Si Mill imagine que les lieux communs peuvent être un peu plus que de simples « préjugés », cela tient à la position même qu'il entretient à l'égard de l'idée d'autodétermination : celle-ci ne peut plus suffire à décrire ce qu'il faut appeler « liberté ». C'est là ce qui pousse Mill à rejeter le point de départ d'une articulation « abstraite » entre le libre arbitre individuel et les libertés publiques, afin de s'interroger sur « la nature et les limites du pouvoir que la *société* peut légitimement exercer sur l'individu »<sup>348</sup>. Cette position permet ainsi de s'installer dans le cadre des régimes démocratiques fondés sur le gouvernement électif qui, « avec le temps, [en sont venus à] occuper une grande partie de la surface de la terre »<sup>349</sup>, afin de questionner la nature et les limites d'un tel pouvoir. C'est donc à l'intérieur d'une société démocratique que doit être interrogé le rapport entre les deux composantes antagonistes qui forment l'essence du pouvoir politique, la liberté et l'autorité (*authority*). En ce sens, la thèse de Mill consiste à affirmer que « l'autonomie politique » et « le pouvoir du peuple sur lui-même » ne sont que des figures abstraites de l'autodétermination, qui laissent encore dans l'ombre la menace que fait peser, dans les institutions démocratiques, le penchant naturel à l'autorité plutôt qu'à la liberté.

La notion d'autorité occupe donc une place centrale dans la réflexion de Mill. Dans ses figures pré-démocratiques, celle-ci renvoyait initialement à une puissance du gouvernement (monarchique ou aristocratique) qui tirait de son origine (l'héritage ou la conquête) le droit de mener les affaires publiques en-dehors des intérêts privés du citoyen, et parfois contre eux. En cela, elle formait une menace constante contre l'exercice ordinaire de son existence, qui lui donnait un caractère « tyrannique ». Pour Mill, la montée en puissance des régimes démocratiques a rejeté les fondements de l'autorité traditionnelle, et conduit à promouvoir la recherche publique de l'utilité commune : en ce sens, l'origine démocratique du gouvernement conduit à mettre l'exercice de la vie ordinaire au premier plan des affaires publiques. Loin toutefois de faire disparaître la tendance autoritaire du pouvoir, cette évolution n'a fait que la transformer. C'est ainsi que le fonctionnement majoritaire des institutions d'une part, et plus essentiellement encore la coïncidence entre les intérêts de la société et les in-

---

*expressly scientific treatise on any moral or psychological subject which I had read, and containing the best observations of the ancients on human nature and life, my father made me study with peculiar care and throw the matter of it into synoptic tables* » (J. S. Mill, *Autobiography*, London, Longmans, Green, Reader & Dyer, 1873, p. 11–12).

<sup>347</sup> J. S. Mill, *De la liberté*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1990, trad. fr. Laurence Langlet (à partir de la traduction de Dupond-White) [*On Liberty and Other Essays*, Oxford, Oxford World's Classics, 2008].

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 61, nous soulignons.

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 65.

térêts du gouvernement créent une figure nouvelle de l'autorité, comme « tyrannie de la majorité ». Si l'autorité n'est plus une coercition extérieure sur la vie ordinaire, elle devient une contrainte exercée par la société elle-même sur ses membres, dans le développement individuel et singulier de leurs *propres* capacités et de leurs *propres* aspirations. Le primat donné aux intérêts ordinaires d'une majorité conduit ainsi à entraver les citoyens comme « êtres moraux » (*moral beings*) susceptibles de déterminer individuellement la conduite *singulière* de leur vie.

Le libéralisme « expressiviste » de Mill consiste donc à faire valoir la liberté d'un individu « substantiel » devant une représentation majoritaire de ce que devraient être les intérêts de son existence. Il doit pour cela mettre en scène un conflit entre l'individu, dans toutes les composantes de son identité *singulière*, et la prétention d'une opinion *commune* à avoir autorité sur la détermination de ses choix individuels. L'opposition du « singulier » et du « commun » ne se réduit donc plus à celle de l'autonomie et de l'hétéronomie. Elle oppose en réalité, dans le *même* individu, deux figures distinctes de l'individualité : l'une possède l'intériorité d'une vie morale qu'il est libre de conduire selon ses propres aspirations, et l'autre est soumise aux contraintes de la société à laquelle il appartient. La figure démocratique de l'autorité tire ainsi parti de ce conflit *interne* à l'individu : tiraillé entre deux représentations contradictoires de son propre être, celui-ci est invité à renoncer à la plus *singulière* au profit de la plus *commune*. En d'autres termes : l'opinion qu'un individu se fait de lui-même tend à nier la véracité d'une représentation *singulière* de son « moi », pour la conférer à la représentation *commune* qui prétend se l'arroger.

La superposition du couple singulier/commun sur le couple autonome/hétéronome conduit ainsi à reconfigurer le concept de « lieu commun », désormais chargé de décrire au plus près l'*autorité intérieure* de la société sur l'individu. Ainsi Mill peut-il écrire, au chapitre IV, « De l'individualité comme l'un des éléments du bien-être » :

« Les tendances de ce temps rendent le public plus disposé qu'il ne le fut autrefois à prescrire des règles générales de conduite, et à s'efforcer d'imposer à chacun la conformité avec une norme reçue (*approved standard*). Et cette norme, expresse ou tacite, est de ne rien désirer vivement. Son idéal de caractère (*character*) est d'être sans caractère marqué ; de comprimer et d'écraser (*maim*), comme le pied d'une noble Chinoise, tout trait de la nature humaine qui se distingue (*stands out prominently*) et qui tend à détacher les contours singuliers d'une personne sur le fond d'une humanité de lieu commun (*commonplace humanity*). »<sup>350</sup>

Les conditions démocratiques de l'autodétermination poussent l'individu à se prescrire non plus seulement des lois, mais des comportements, c'est-à-dire une « vie ». Celle-ci, dont le choix devrait relever d'une écoute de l'intériorité, dépend en réalité de l'approbation du plus grand nombre, qui se déploie au-delà de la discussion publique, dans un ensemble de *conventions* qui peuvent même peser sur celle-ci. Aux yeux de Mill, il paraît aller de soi que cette norme tend à se maintenir exclusivement par élimination des singularités individuelles : la conception « aristocratique » du soi que maintient une telle position s'exprime dans le rejet de ces passions médiocres qui

---

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 168 (trad. modifiée).

tendent à étouffer la vivacité du désir. C'est en ce sens que le lieu commun, comme pensée « ordinaire », peut se greffer sur l'argumentation : la tyrannie de la majorité est une tyrannie du vulgaire. Mais parce qu'elle se déploie dans la « sociabilité » même de l'individu, celle-ci lui impose davantage qu'une simple norme : l'intériorisation du « commun » se traduit dans le concept de *caractère*. Les inclinations autoritaires qui traversent la société imposent donc une physionomie *intérieure* au citoyen qui en est membre. La norme « majoritaire » imaginée par Mill rencontre ici son efficacité dans l'individualisation d'une contrainte qui attente à la nature même de l'individu, en étouffant ses propres aspirations, et en leur substituant les siennes. C'est ainsi que le passage peut conclure sur le concept, difficilement traduisible, de *commonplace humanity* : il ne s'agit plus seulement du *commun des hommes*<sup>351</sup> (pour lequel l'expression de *mankind* serait peut-être plus appropriée), mais du commun en tant qu'il est passé dans l'humanité de *chaque* individu. Cette humanité est humanité privée des « traits distinctifs » de sa nature, d'une nature humaine dont l'existence serait la même que celle du lieu commun, pensée moyenne et *indifférenciée*. Mill esquisse donc ici le portrait d'une humanité démocratique *faite* lieu commun, ou plus exactement : d'un ensemble d'individus qui ne sont plus que des lieux communs *faits* hommes. Le « caractère majoritaire » est donc cette porte d'entrée des autres dans l'intériorité morale de l'individu. Elle ne se contente pas d'y faire obstacle comme le « préjugé » fait obstacle à la détermination du jugement : elle la transforme, et en fait le théâtre d'une lutte intérieure entre la voix singulière et la pensée commune de la société. L'expression de *commonplace humanity* introduit par conséquent au plus près du paradoxe d'un « commun » *individualisé* – par la médiation du caractère (*character*) moral et par la mutilation (*maiming*) du singulier. Ce paradoxe est précisément celui qu'il faut prendre au sérieux aux yeux de Mill : lui seul permet de concevoir, à l'ère de la société démocratique, une empreinte « substantielle » de l'autorité *dans* l'individu.

Ainsi peut-on comprendre que l'apologie de la liberté puisse passer chez Mill par un éloge de l'originalité – comme reconnaissance d'une capacité créative de l'individu – et de l'excentricité morale. Les pages fameuses sur « l'homme de génie » ne peuvent ainsi faire oublier l'orientation générale de la réflexion : ce n'est pas seulement parce qu'elles reprennent la conception « romantique » de la force créatrice qu'elles rejettent le lieu commun, mais tout aussi bien parce que celui-ci a pu être élevé jusqu'au *concept* d'une autorité tyrannique de la société sur l'individu que l'originalité géniale *doit* s'en démarquer. En d'autres termes : la définition de l'expressivisme moral chez Mill tient autant à la conceptualisation de l'individualité qu'à celle de l'autorité extérieure qu'elle peut rencontrer *en* elle.

À ce titre, même les « meilleurs » ne peuvent absolument s'extraire de sa menace. C'est le sens d'un passage du chapitre II, consacré à la « liberté de pensée et de discussion », où la tyrannie du lieu commun se trouve à nouveau mise au premier plan. Dans le domaine de la discussion publique, l'autorité de la société se définit par une certaine attitude de *possession* à l'égard du vrai, qui ne s'alimente pas seulement

---

<sup>351</sup> C'est là pourtant la traduction retenue dans l'édition citée, dont nous éloignons ici.

à un sentiment de certitude, mais à une volonté de l'imposer au corps social sans justification. L'instrument n'en est pas seulement la censure ou la répression pénale, mais une atmosphère générale de coercition morale qui pousse les individus à restreindre leur expressivité : « notre intolérance, purement sociale, ne tue personne, n'extirpe aucune opinion, mais elle incite les hommes à déguiser les leurs et à ne rien entreprendre pour les diffuser »<sup>352</sup>. Il en résulte par conséquent une corruption morale de l'individualité, qui perd ainsi le sens de la *sincérité*. L'exposition des singularités du moi devient la cible d'une « pacification intellectuelle », dont la conséquence est un « sacrifice » consenti « de tout le courage moral de l'esprit humain ». Ainsi,

« un état de chose, où les plus actifs et les plus curieux des esprits jugent prudent de garder pour eux les principes généraux de leur convictions, et où ils s'efforcent en public d'adapter autant que faire se peut leurs propres conclusions à des prémisses qu'ils nient intérieurement, un tel système cesse de produire ces caractères francs et hardis, ces intelligences logiques et cohérentes qui ornaient autrefois le monde de la pensée. Le genre d'hommes qu'engendre un tel système sont soit de purs conformistes du lieu commun (*mere conformers to commonplace*), soit des opportunistes de la vérité (*timeservers for truth*) dont les arguments sur tous les grands sujets s'adaptent en fonction de leurs auditeurs et ne sont pas ceux qui les ont convaincus eux-mêmes. »<sup>353</sup>

La « rhétorique démocratique » ici visée par Mill repose sur une perversion intime du sens de la véracité. En niant intérieurement les paroles prononcées, les orateurs les plus talentueux se privent eux-mêmes des ressources morales nécessaires pour une expression authentique. S'ils peuvent être caractérisés comme « conformistes du lieu commun » ou comme « opportunistes de la vérité », c'est donc précisément dans leur *inaptitude* à la sincérité.

Mill établit par conséquent un lien étroit entre la *sincérité* et la *justification* que l'on peut apporter à un énoncé, dans le cadre d'une prise de parole publique. La preuve que l'on peut produire à l'appui de ce que l'on tient pour une vérité n'est donc pas seulement un procédé de vérification. Elle traduit plus profondément une adhésion intime de celui qui l'apporte à ce qu'il dit : elle exprime une conviction intérieure et un sens de l'exposition de soi. C'est là par conséquent ce qui explique que le texte puisse faire de la justification une exigence *morale*.

Dès lors, le lieu commun ne peut plus être confondu avec un simple dogme, que la société investit d'une autorité particulière (en le tenant pour « infaillible »). Il est plus précisément le résultat d'un *renoncement* à l'apport d'une justification. Entre les « conformistes du lieu commun » et les « opportunistes de la vérité », la différence est moins une différence de nature qu'une différence de degré : là où les seconds sacrifient aux circonstances l'exigence morale d'une justification par la conviction intérieure, les premiers s'en montrent en réalité *incapables*. Il n'y a donc pas seulement faute envers la sincérité ; c'est le sens même qu'il y a, pour un individu moral, à manifester ses convictions dans une preuve, qui a disparu. Le lieu commun n'est donc pas seulement une déclaration que l'on ne prend pas la peine de prouver, une affirmation admise sans être discutée ; il est une affirmation entièrement séparée de

---

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 108–109 (traduction modifiée).

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 109–110 (traduction modifiée).

l'arrière-plan d'une conviction morale qu'y exprimerait l'individu. Qu'importe en ce sens qu'elle soit vraie ou fausse, puisqu'elle a cessé de répondre substantiellement à le type d'exigence morale que constitue la *véracité*, et qui est le véritable fondement de l'usage public du vrai.

Parce que la réflexion de Mill se montre ici toute proche d'une réflexion sur la rhétorique, la figure du lieu commun qu'elle illustre peut être rapprochée et distinguée de celle que l'on trouvait chez Aristote. Le thème d'une « insincérité » du lieu reformule celui de la parole « cachée » (λεληθυῖα), en lui donnant un sens entièrement différent. Là où le τόπος aristotélicien formait une preuve dont le type de justification est en partie *indiscernable*, le lieu commun de Mill est une parole *privée* des moyens de sa justification en vertu d'une incapacité morale à l'exprimer. Ce n'est donc plus une parole qu'il faut entendre dans l'indécidabilité même d'une possession des principes ou d'une rencontre hasardeuse du vrai. Le lieu commun est une parole où la voix intérieure de l'individu reste muette, une parole que la disparition du sens de la sincérité ne permet plus d'entendre et de recevoir comme dotée d'une valeur morale substantielle. Le « conformisme » décrit par Mill n'est donc pas simplement un repli frileux sur l'autorité dogmatique : il témoigne, beaucoup plus profondément, qu'une société peut exister, dans laquelle l'exigence morale de la sincérité a perdu son sens. Plus radicalement encore que l'opportunisme de la vérité (qui semble encore manifester une pointe de remords), le conformisme du lieu commun atteste de la disparition complète de ce « courage moral » dont Mill fait le noyau d'une aspiration *authentique* à la liberté.

Mill n'envisage donc à aucun instant que le lieu commun pourrait être lui aussi l'objet d'une attitude morale de bon aloi, et qu'il puisse revêtir ce « caractère éthique » qu'Aristote prêtait à l'énonciation du général dans son analyse des maximes. Ceci apparaît clairement dans une troisième occurrence de l'expression de « lieu commun », dans le contexte d'une réflexion sur les rapports entre « vérité » et « persécution ».

« Mais, assurément, la maxime (*dictum*) selon laquelle la vérité triomphe toujours de la persécution est l'une de ces plaisantes faussetés (*pleasant falsehoods*) que les hommes répètent l'un après l'autre – mais que toute expérience réfute – jusqu'à ce qu'ils passent en lieux communs. (...) C'est une pure sensiblerie (*a piece of idle sentimentality*) de croire que la vérité, comme simple vérité, possède, à la différence de l'erreur, le pouvoir intrinsèque (*inherent power*) de vaincre le cachot et le bûcher. Les hommes n'ont guère plus de zèle à l'égard de la vérité qu'ils n'en ont souvent à l'égard de l'erreur, et une application convenable des peines légales (ou même sociales) réussit le plus souvent à arrêter net la propagation de l'une comme de l'autre. Le véritable avantage de la vérité tient à ce que, lorsqu'une opinion est vraie, on a beau l'étouffer une fois, deux fois ou plusieurs fois, il se trouvera toujours des hommes pour la redécouvrir au cours du temps, jusqu'à ce qu'elle apparaisse dans une époque où, à la faveur des circonstances, elle échappe à la persécution (...). »<sup>354</sup>

Les lieux communs sont ici envisagés sous un aspect légèrement différent : Mill les considère cette fois du point de vue d'un certain usage formulaire, comme « maximes » de la pensée politique elle-même, c'est-à-dire instruments par lesquels

---

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 103–104 (traduction modifiée).

la politique tend à représenter ses propres règles dans la conversation publique. À ce titre, la notion de « lieu commun » sert ici à désigner le *devenir naturel* d'une affirmation que l'expérience réfute, mais que le public répète tout de même dans sa propre compréhension de l'usage public des vérités.

C'est donc directement du point de vue de la vérité qu'on leur prête qu'il faut les comprendre. Or cette vérité alléguée se montre en réalité vide. Lorsque l'histoire démontre qu'une sentence telle que « la vérité triomphe toujours de la persécution » est tout simplement fautive, l'on ne peut plus s'appuyer sur elle qu'en vertu d'une pure « sentimentalité ». En ce sens, l'on a renoncé une fois de plus à la justifier, et sa valeur « morale » disparaît sous un rapport « affectif » dégradé.

Le paradoxe reste toutefois que la fin du texte semble offrir une sorte de réhabilitation inattendue du *dictum* cité par Mill : à cet égard, il semble bien que l'expérience *finisse* bien par *apporter* une valeur de vérité au lieu commun. Si Mill semble toutefois rejeter une telle hypothèse, cela tient à sa propre interprétation de la formule « la vérité l'emporte toujours sur la persécution » : à ses yeux, elle exprime une puissance *intrinsèque* du vrai, dont il est trop clair qu'il ne la possède pas. Cette interprétation n'est toutefois nullement nécessaire : dès lors, rien ne permet d'exclure que les « circonstances favorables » évoquées par Mill puissent aussi fonctionner comme une façon de le valider. L'idée qu'une telle validation pourrait se montrer simplement « accidentelle » repose donc sur celle que l'auteur se fait de ce qu'il faut proprement appeler vérité : ni pouvoir intrinsèque d'une affirmation, ni validation circonstancielle de celle-ci, mais *justification*. À ce titre, la redécouverte d'une opinion vraie, la nouvelle *justification* qu'on lui apporte fait valoir un concept de « vérité » qui n'est pas et qui ne peut pas être, ni celui dont *parle* le « lieu commun », ni celui qu'il serait *susceptible* de rencontrer.

Est-il cependant exact que la formularité du lieu commun attende une validation de ce genre ? C'est là une hypothèse que Mill se refuse à considérer. La « généralité » du lieu est en effet telle qu'à ses yeux, il est radicalement impossible que celui-ci puisse jamais rencontrer l'expérience. Le lieu commun relève donc ici de la pure abstraction ; son énonciation généralisante conduit à absolutiser la « vérité » dont il parle à un niveau où celle-ci ne se rencontre jamais, et ne peut par conséquent être l'objet d'une attitude morale « substantielle ». Dans les lieux communs qu'il répète, le public vit avec une représentation du vrai qui n'est pas authentique. C'est là ce qui permet à Mill de dénoncer l'immoralité d'une telle formule lorsqu'elle sert à laisser prospérer les différentes procédures de persécution, sociale ou morale, lorsqu'elle leur apporte la pseudo-justification morale selon laquelle, *de toute façon*, la vérité leur résistera. Celui qui se servirait d'un tel lieu commun ne pourrait pas être *sincère* quant à son objectif : prétendre défendre la vérité de cette façon serait extraordinairement fallacieux, puisque cela reviendrait à exonérer la persécution des méfaits qu'elle peut porter contre elle. Celui qui, par l'usage de ce lieu, défend la thèse d'une utilité des persécutions pour faire triompher le vrai ne peut *sincèrement* désirer la recherche de celui-ci : « je crois », écrit Mill, « que ce point de vue n'existe que chez



les gens persuadés que les vérités nouvelles étaient peut-être souhaitables autrefois, mais que nous en avons assez aujourd'hui »<sup>355</sup>.

Or il existe pourtant un autre usage, et par conséquent une autre attitude possible à l'égard de ce lieu, que l'auteur n'envisage pas : qu'il serve précisément à justifier le courage moral d'affronter la persécution, *sans attendre* que les circonstances favorables d'une liberté d'expression se rencontrent. Celui qui témoigne de ce courage – et qui partage le même pessimisme que Mill sur la société qui l'écoute et sur le « zèle » qu'elle témoigne pour la vérité – est peut-être aussi celui qui place sa confiance dans un tel lieu commun, et qui est prêt à lui accorder une forme de vérité pour justifier qu'il coure un tel péril, à l'usage des temps à venir. À ce titre, l'attachement à la formule selon laquelle « la vérité triomphe toujours de la persécution », même si elle ne prête aucune puissance intrinsèque au vrai en tant que tel, témoignerait-elle encore de la pure « sentimentalité » ? Ou au contraire d'une façon de le prendre au sérieux qui ne coïncide peut-être pas avec la représentation millienne de l'« authenticité » morale ? – cette question, non posée par Mill, pourrait tout de même être soulevée.

Au final, la conception du lieu commun qui transparait à travers ses diverses occurrences dans le texte d'*On Liberty* porte intimement la trace de l'expressivisme de Mill. Il ne peut renvoyer à une certaine figure de l'autorité que par la menace qu'il fait peser sur la liberté de l'individu. Cela signifie que le rapport à l'autorité que lui prête Mill est constitué par le contraste que forme avec lui une autre forme d'autorité : celle que l'individu doit revendiquer sur sa propre intériorité.

Solidaire de l'expressivisme, il témoigne cependant de la même ambiguïté que lui. En faisant passer sous l'autorité subjective des composantes de l'intériorité qui ne s'y rattachaient pas initialement de façon claire, celui-ci fait du lieu commun un paradoxe essentiel : celui d'une « extériorité » intérieure. Parce que celle-ci témoigne d'une humanité déformée, d'une inauthenticité qui éteint la voix morale singulière, Mill finit par rejeter toute possibilité d'une appropriation intérieure de cette « altérité ». Le lieu commun *devient* la voix du commun parce qu'il ne peut pas *être* « ma » voix ; mais cette « propriété » reste conçue sur le modèle du rapport immédiat du sujet à ses propres pensées. Le thème de la « justification » des énoncés témoigne ainsi à la fois de la figure gnoséologique du sujet, et de la façon dont celle-ci s'élargit au registre de la moralité. Ainsi la justification rejoint-elle la figure de la sincérité, en tant qu'elle expose les raisons et les forces de la conviction du sujet dans toutes les composantes de son identité ; elle devient ainsi une exigence morale. C'est de cette façon que, contradictoirement, le lieu commun, parce qu'il n'explicite pas encore le type de justification qui pourrait le rendre vrai, et par conséquent la satisfaction qu'il faut en attendre, ne peut prétendre à exprimer une telle adhésion intérieure. Si *néanmoins* le sujet acceptait de l'endosser, cela témoignerait aux yeux de Mill d'un « scepticisme » envers soi qui est en réalité intenable, et qui verse immédiatement du côté de la soumission. Parce que « notre époque », écrit-il, est « privée de foi mais terrifiée devant le scepticisme », il ne resterait qu'à troquer le désir du vrai contre

---

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 102.

l'obéissance aux croyances que la société juge les plus importantes pour sa conservation<sup>356</sup>.

## 2. Littérature : Flaubert et la voix anonyme du lieu commun

La position de J. S. Mill offre une réinterprétation du lieu commun fondée sur l'articulation de deux des composantes de l'expressivisme moral – la quête de l'authenticité comme « voix intérieure » et le primat donné à la vie ordinaire. La permanence d'une conception « aristocratique » de l'individu chez le philosophe anglais introduit cependant une tension essentielle et un conflit entre l'authenticité « originale » ou « excentrique » du sujet moral et l'inauthenticité de la société et des mœurs démocratiques. L'identité dynamique du premier se heurte ainsi à la tyrannie de l'ordinaire qui s'exprime dans le conformisme moral et social. Le « lieu commun » constitue dès lors le point de rencontre entre ces deux tendances contradictoires à l'intérieur du sujet lui-même, en tant qu'il fait *obstacle* à une articulation complète de sa voix.

À côté de cette première figure du lieu commun comme « parole des autres en moi », on peut distinguer un deuxième axe dans sa réinvention « expressiviste ». Celle-ci se déploie cette fois sur son versant littéraire et plus précisément dans l'institution du lieu commun comme « objet littéraire » à part entière, telle qu'elle apparaît exemplairement dans l'œuvre de Flaubert.

L'élaboration flaubertienne du lieu commun se montre inséparable d'une perception aiguë de la crise du romantisme. Celle-ci s'exprime dans l'idée d'un « monde disparu », dont l'auteur se décrit lui-même comme un « fossil[e] qui subsist[e] égar[é] dans un monde nouveau »<sup>357</sup>. En ce sens, comme nous allons le voir dans quelques instants, l'institution du lieu commun en « objet littéraire » s'alimente chez Flaubert au sentiment complexe d'une désillusion à l'égard de la revendication romantique d'une voix authentique et créatrice.

Sans prétendre atténuer la complexité de l'histoire du romantisme en France, revenons brièvement sur les tensions qui ont pu le traverser, et dont se nourrit le désenchantement flaubertien. Dès l'origine, la voix romantique s'est montrée travaillée par deux orientations distinctes : d'une part, une conception expressiviste de la nature fondée sur le sentiment d'une connexion privilégiée entre la voix créatrice et la transcendance à l'œuvre dans le monde ; de l'autre, la découverte d'une « épaisseur » historique de la conscience, marquée par l'avènement d'une société nouvelle et l'irruption du peuple sur la scène de l'histoire universelle. En ce sens, l'évolution du romantisme se traduit par un déplacement d'accent entre les composantes respectives de cette synthèse. Issu des milieux ultras de la Restauration, fondé sur le rejet du rationalisme des Lumières et nourri à une vision organiciste de l'homme et de la société-

---

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>357</sup> Respectivement, lettre à Tourgueniev du 21 août 1871 et lettre à George Sand du 29 avril 1872, citées par Philippe Dufour, *Flaubert ou la prose du silence*, Paris, Nathan, coll. « Le texte à l'œuvre », 1997, p. 7.

té, le romantisme s'ouvre à une composante sociale de plus en plus marquée, qui culmine dans « l'esprit de 48 » ; à des rythmes différents, les trajectoires de Chateaubriand, Lamartine, Hugo ou George Sand témoignent de ce basculement structurel. Parallèlement à cette évolution, et selon sa logique, le romantisme a construit une figure antagoniste de l' « adversaire » qui a progressivement changé de contours. Ainsi, le défenseur des canons classiques et de l'abstraction des anciennes règles (dont on ne saurait oublier qu'il se confondait en 1820 avec les auteurs de tragédies révolutionnaires et le personnel impérial de l'Académie Française) s'est transformé peu à peu jusqu'à adopter la figure du « bourgeois » louis-philippard, vivante incarnation des contradictions révolutionnaires, qui ont porté au pouvoir les deux Chambres, la banque et la raison boursicoteuse.

Nul doute que l'échec de la Révolution de 1848 ait revêtu aux yeux de Flaubert une importance considérable<sup>358</sup>, au point de jouer le rôle que l'on sait dans *L'Éducation sentimentale*. Mais le désenchantement dépasse largement chez lui le diagnostic politique : le romantisme portait en lui-même sa propre contradiction<sup>359</sup>. Dans la perspective qui est la nôtre, la conséquence la plus immédiate de cette désillusion se produit dans la transformation radicale que Flaubert fait subir à l' « adversaire », c'est-à-dire au « bourgeois ». Le romanesque flaubertien se montre inséparable de sa redéfinition : elle en élargit et dilate les contours de manière inédite, et bien au-delà du type sociologique ou politique qu'il recouvrait jusqu'ici. Il y gagne une portée anthropologique et métaphysique : la bourgeoisie est en réalité le nom qu'il faut donner à une altération irréversible de toute subjectivité expressive, c'est-à-dire à une dimension fondamentale de la conscience et de l' « âme ». Le bourgeois, c'est donc l'homme, mais dans toute la fausseté de son âme, dans la connivence secrète qu'il entretient intimement avec l'erreur et la sottise.

En ce sens, l'arrière-plan théologique d'une telle réflexion peut être justement invoqué : la fausseté constitue la déclinaison flaubertienne du « mensonge » et du « péché »<sup>360</sup>. L'entreprise flaubertienne pourrait donc être lue comme la continuation du projet romantique d'une exploration de la voix intérieure : mais celle-ci se retourne sur elle-même, en découvrant, à l'intérieur d'elle, et en réalité au plus profond d'elle-même, l'expressivité antagoniste et inlassable du faux, de la méchanceté et de la médiocrité. Dès lors, la réflexion flaubertienne rejoint étroitement le thème séculaire de la *stultitia* humaine, tout en lui offrant un nouveau visage. La sottise n'est plus simplement la déraison, l'inventivité dérégulée de l'esprit, ou l'animalité de la

---

<sup>358</sup> Parmi les études les plus récentes du rapport de Flaubert et de la politique, v. Philippe Dufour, « Flaubert, Tocqueville, la rue », *Les Temps modernes*, n°642, février-mars 2007, p. 18–35 et Fausto Proietti, « *L'Éducation sentimentale* come testo politico », *Storia e Politica*, n°3, septembre-décembre 2012, p. 453–473.

<sup>359</sup> Cf. la préface aux *Dernières Chansons* de Louis Bouilhet (1872) : évoquant sa jeunesse romantique, Flaubert écrit : « ce fut la mode, plus que jamais, d'exalter le sens commun et de honnir la poésie ; pour vouloir montrer du jugement, on se rua dans la sottise, tout ce qui n'était pas médiocre ennuyait » (cité par Ph. Dufour, *op. cit.*, p. 6).

<sup>360</sup> V. Jean-Louis Chrétien, *Conscience et roman II. La conscience à mi-voix*, *op. cit.* p. 48–51. Chrétien rapproche ainsi la « fausseté » de la conscience du commentaire de saint Augustin à l'Évangile de Jean (Jn 5, 1) : *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum*, « nul ne tire rien de son propre fonds, que le mensonge et le péché ».

« bêtise ». Elle exprime plus radicalement encore une dimension fondamentale de l'expression, que l'on pourrait appeler une découverte de l'*anonymie* de la voix humaine. La « voix » flaubertienne n'est pas en effet une voix inexpressive, un silence ou un « vide » intérieur. Elle est au contraire l'expression continuée, proliférante et parfois insatiable d'une subjectivité qui a perdu sa signature, qui a rendu invisible le caractère subjectif de son « autorité », qui se montre impuissante à remplir les conditions d'une possession de sa parole comme « parole propre »<sup>361</sup>.

En ce sens, l'exploration flaubertienne de l'« âme » peut être considérée comme le moment d'une crise profonde dans le projet expressiviste. Elle rouvre la dimension anthropologique que le sujet expressif recouvrait de sa « voix » ; elle met en lumière de façon pessimiste l'ambiguïté profonde qui persistait dans cette appropriation ; elle s'installe définitivement dans l'écart qui sépare le « moi » de sa propre parole, en le définissant comme le *fait* même de l'expression, qui est essentiellement désappropriation et dépossession de son dire. Mais il revient à Flaubert d'avoir, dans le même temps, poussé jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'au paradoxe, la structure auctoriale de l'expressivité : l'absence de signature d'une telle voix est *précisément* sa signature propre – c'est donc en ce sens précis que le romanesque flaubertien dévoile et libère ce que nous appelons une anonymie fondamentale du discours, et cela jusqu'au cœur de cette « parole intérieure » par laquelle le sujet s'est trouvé défini.

C'est la raison pour laquelle le « lieu commun » peut être défini comme ce phénomène d'anonymie de la voix, que l'esthétique du roman flaubertien s'est plusieurs fois donné pour tâche de fixer. Si la « sottise » forme sa « chose à dire », le lieu commun est essentiellement le concept-clé pour décrire ce phénomène, destiné à le faire *voir* et *entendre* dans le roman. En cela, il se montre inséparable des *procédés d'observation* que la technique flaubertienne met en œuvre pour l'exhiber. C'est là ce qu'exprime la lettre à Louise Colet du 12 septembre 1853 : « Bien écrire *le médiocre* et faire qu'il garde en même temps son aspect, sa coupe, ses mots mêmes, cela est vraiment diabolique »<sup>362</sup>. Toute la recherche du lieu commun flaubertien relève de cette exigence, qui ressortit à la fois d'une « esthétique » (« bien écrire le médiocre ») et d'une *phénoménologie* (attachée à décrire l'« aspect », et la « coupe ») de la voix de l'anonyme (« ses mots mêmes »). Nous distinguerons trois catégories d'« instruments » littéraires destinés à l'entente de cette « voix de personne », *vox nullius* : le *personnage*, la *somme* et le *discours indirect libre*.

---

<sup>361</sup> En ce sens, on pourrait lire la phrase célèbre sur *Madame Bovary* : « J'ai le regard penché sur les mousses de moisissure de l'âme » (lettre à Louise Colet, 8 février 1852, in Flaubert, *Correspondance*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », éd. Jean Bruneau, 1973–2007, t. II, p. 43) comme un écho éloigné de la métaphore des terres fertiles : l'humus humain est ici tiré vers la prolifération rabougrie du fongique.

<sup>362</sup> Flaubert, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 429 ; voir également la lettre du 10 avril de la même année : « « Dieu ! que ma *B[ovary]* m'embête ! J'en arrive à la conviction quelquefois qu'il est *impossible d'écrire*. J'ai à faire un dialogue de ma petite femme avec un curé. – Dialogue canaille ! et épais. – Et, parce que le fond est commun, il faut que le langage soit d'autant plus propre. L'idée et les mots me manquent. Je n'ai que le *sentiment* » (*ibid.*, p. 301)

### a) *Le personnage : Homais, portrait en coupe du lieu commun*

Le pharmacien de *Madame Bovary* constitue évidemment l'illustration la plus saisissante du « lieu commun » chez Flaubert. À ce titre, il apparaît comme une condensation romanesque de la bourgeoisie « anthropologique » : son nom même témoigne du traitement flaubertien de la *commonplace humanity* évoquée par Mill. Pour autant, il ne s'agit nullement d'une figure abstraite – sa *généralité*, comme nous allons le voir, procède d'un autre ordre. Homais est donc un personnage fortement caractérisé : en ce sens, il se rattache encore à la figure du bourgeois de province, dont il épouse les caractéristiques sociologiques et morales. Le pharmacien d'Yonville occupe l'un des trois ou quatre bâtiments remarquables du bourg, il est en position d'influer sur la municipalité en attaquant le maire Tuvache, et sa voix est rendue « publique » par l'intermédiaire de la feuille locale où il publie un compte-rendu des Comices agricoles. Plus encore, Homais réunit les caractéristiques morales de l'esprit de commerce, de l'autorité médicale, et du déisme anticlérical qui l'oppose au curé Bournisien. En cela, la première apparition du personnage prend l'aspect d'un véritable « kérygme » du type expressif qu'il constitue : « sa figure n'exprimait rien que la satisfaction de soi-même, et il avait l'air aussi calme dans la vie que le chardonneret suspendu au-dessus de sa tête, dans une cage d'osier : c'était le pharmacien »<sup>363</sup>. L'auto-satisfaction est plus qu'un trait physiognomonique : il signifie que c'est bien tout le personnage qui est donné, sans reste, dans la saturation du « type » qu'il constitue, dès cette première apparition.

Présence pleine et autosatisfaite, Homais n'en impose pas moins sa propre frénésie expressive, dans ses interminables querelles avec l'abbé, dans l'ascendant qu'il exerce sur Charles, jusqu'à l'opération ratée du pied-bot Hippolyte. Cette frénésie vient de la passion homaisienne pour la controverse, ou plus exactement pour le monologue dialogué : Bournisien, Charles, Binet, sont autant de prétextes à parler, et d'excitations à lancer le monologue, destiné à asseoir son autorité sur autrui. En ce sens, le discours chez Homais ressortit des deux types de « lieux » évoqués par Aristote, réfutatif et démonstratif ; il les confond cependant dans une élévation au général que suscite chez lui toute conversation singulière, tout argument singulier. On comprend ainsi que la parole homaisienne recueille les diverses figures du lieu commun qui ont trait à l'énonciation généralisante. Homais parle par sentences gnomiques (« il faut marcher avec son siècle »<sup>364</sup>), et par apophtegmes<sup>365</sup> (« la lumière cependant

---

<sup>363</sup> Flaubert, *Madame Bovary*, II, 1 (*Œuvres complètes*, éd. Claudine Gothot-Mersch (et al.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. III, 2013, p. 214.)

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>365</sup> Nous employons ici ce terme dans sa double acception traditionnelle, à la fois comme « dit notable de quelque personnage illustre » et comme « manière sentencieuse de parler », que lui retient par exemple le *Dictionnaire* de Littré (art. « Apophthegme »). L'apophthegme est en quelque sorte le régime privilégié de l'expression homaisienne : ses « sentences » sont des dire illustres, soit parce qu'elles cachent leur origine réelle, soit plus profondément parce qu'Homais est lui-même la parodie de cette source « illustre » de la sentence, qui passe de l'autorité aristocratique de l'homme exemplaire à celle, « démocratique » et « universelle », de la parole bourgeoise *indifférenciée*. Dans l'exemple ici cité, l'apophthegme rejoint la définition du *Trésor de la langue française*, qui donne cette indication intéressante : « formule concise sur

commence à pénétrer dans nos campagnes »<sup>366</sup>). Il ne refuse pas non plus de se prêter au développement *generatim* d'une petite cellule argumentative : dans une conversation sur l'acteur Lagardy, Homais traite ainsi le lieu « de la prodigalité des comédiens » : « Tous ces grands artistes brûlent la chandelle par les deux bouts ; il leur faut une existence dévergondée, qui excite un peu l'imagination. Mais ils meurent à l'hôpital, parce qu'ils n'ont pas eu l'esprit, étant jeunes de faire des économies. Allons, bon appétit, à demain ! »<sup>367</sup>. La « sortie » de Homais est à prendre au sens littéral : il ne peut prendre congé sans une péroraison *extra causam*. En ce sens, le phénomène du lieu commun qu'il incarne n'obéit pas à la logique de la présence ou de l'absence, ni *a fortiori* de l'apparition et de la disparition – mais plutôt à la logique d'une condensation et d'une sublimation : en retournant au silence, Homais libère la parole commune qu'il retient, et qui forme l'arrière-plan sur lequel se déploie la trajectoire dramatique d'Emma. C'est de cette façon que le lieu commun de Lagardy pourra ultimement *rejoindre* la fin tragique de l'héroïne, et prétendre en renfermer toute la vérité pour la petite communauté de Yonville – tout ce qu'il y a en dire, c'est-à-dire la *leçon*.

Rhétoricien à l'état sauvage, Homais est donc le porte-voix des figures sententielles du discours. C'est à ce titre qu'il ne déploie à proprement parler aucune intériorité : le « je » homaisien ne se dissocie pas du sujet de la surassertion, il s'installe irrésistiblement sur le plan de l'ἀποφάνσις κάθολου de la maxime aristotélicienne. Mais là où, chez ce dernier, la formularité tirait sa force conclusive (son συμπερασματικῶς λέγειν) de la pensée qu'elle éveille dans l'écart du temps de l'écoute, rien de tel ne se produit chez Homais. La « sentence » *est* intrinsèquement conclusion, elle est l'orientation téléologique de tout ce qu'il peut déployer de « pensée ». La « formularité » *conclusive* est la pente naturelle de l'expressivité du pharmacien pour autant que la chose à dire s'épuise toujours dans la sentence, tend toujours à y culminer et à s'y éteindre : « “Je veux seulement dire”, répliqua-t-il d'un ton moins brutal, “que la tolérance est le plus sûr moyen d'attirer les âmes à la religion” »<sup>368</sup>.

La construction flaubertienne du personnage de l'apothicaire tend donc à faire de celui-ci une machine à proférer des lieux communs, une caisse de résonance et d'amplification où toute parole tourne aux vérités les plus générales. La parole chez Homais est donc transparente, elle révèle et dissèque un être tout en extériorité. C'est là ce qui fait voir le lieu commun en coupe sagittale : le « moi » homaisien est un montage de la généralité sur la particularité, ses répliques font entendre la voix singulière d'une parole qui n'est proférée de nulle part. En ce sens, l'instrument choisi par Flaubert pour faire entendre cette *vox nullius* paraît faire fond sur l'interprétation la

---

un sujet considéré comme important par celui qui parle, mais qui est en réalité banal ». Ainsi la phrase témoigne-t-elle de la passion « scientiste » du pharmacien, aussi bien que de sa capacité à se glisser dans l'image convenue de la « lumière du progrès ». En raison de sa proximité avec le « cliché », nous revenons sur la figure de l'apophtegme, défini cette fois comme « citation apparente » dans la deuxième partie de ce travail.

<sup>366</sup> *Ibid.*, II, 11, p. 307.

<sup>367</sup> *Ibid.*, II, 14, p. 345.

<sup>368</sup> *Ibid.*

plus littérale possible du « personnage » tel que le définit Aristote dans le chapitre 9 de la *Poétique*, comme incarnation « onomastique » d'une représentation rale<sup>369</sup> : Homais est la particularisation *caractéristique* d'une voix énoncée de nulle part. Il forme donc une première réponse au problème formulé par Flaubert dans la lettre du 12 septembre 1853 : pour écrire la trivialité, pour faire entendre l'anonymie de la voix, le personnage construit *ad hoc* forme un moyen privilégié.

Par conséquent, Homais est à la fois une incarnation du lieu commun *et* un horizon d'attente à l'égard de celui-ci. Assurément, tout ce que dit Homais ne passerait pas pour lieu commun, pour voix anonyme, s'il ne se trouvait pas dans sa bouche. Homais condense une énonciation que nous sommes, comme lecteurs, *disposés* à entendre comme un lieu, en vertu de ce que nous savons de lui, et de ce que nous sommes en droit d'en attendre. Sa « sottise » ne vient donc pas (ou pas seulement) de la qualité particulière de sa parole, mais de la façon dont le personnage nous la donne à entendre, comme voix de *la* sottise. C'est bien en ce sens que le romanesque flaubertien déploie ici une première « esthétique » de la voix anonyme : l'interprétation du lieu commun comme *vox nullius* dépend très étroitement du procédé littéraire par lequel celle-ci nous est donnée à entendre.

Homais ne marque donc pas la découverte flaubertienne d'un certain phénomène de langage ; il en constitue bien plutôt une interprétation spécifique, dont la réussite éclatante sur le plan littéraire ne clôt évidemment pas la richesse, non plus que l'ambiguïté. En ce sens (et si l'on peut risquer ici une telle analogie), l'« instrument » littéraire, tout comme l'instrument scientifique, reste étroitement solidaire de l'interprétation ou de la théorie qui le porte. En particulier, le tour de force que constitue la figure d'Homais se détache avant tout sur le procédé, somme toute fort classique, de la personnification. Flaubert est parvenu à associer intimement la particularité du personnage et l'anonymie de la voix qu'il incarne, et à en offrir un portrait mémorable. Mais cette anonymie reçoit de cette condition même une certaine limite : Homais tire encore la voix anonyme vers une interprétation « sociologique », qui empêche de libérer toutes les composantes de celle-ci. Homais, figure provinciale du scientisme étroit et de l'anticléricisme de place de village, est à cet égard une figure métaphysiquement restreinte. L'ambivalence du roman – qu'on le lise comme chronique du ratage dérisoire d'Emma, ou qu'on voie en celle-ci une « flamme vive (...) au milieu du sommeil épais d'un trou de Normandie »<sup>370</sup> – tient ainsi en partie à l'incommensurabilité de ces deux figures littéraires de la « bourgeoisie ». Il n'est pas interdit de penser que cette limite a pu apparaître à Flaubert, et l'inciter à rechercher d'autres voies, plus complexes si ce n'est plus subtiles, ou même à les déployer concurrentement, comme nous le verrons à propos de l'usage du discours indirect libre dans *Madame Bovary* et *L'Éducation sentimentale*.

---

<sup>369</sup> Aristote, *Poétique*, 9, 1451 b 8–10 : « Est général (καθόλου) tout ce que telle ou telle sorte d'homme dira ou fera vraisemblablement ou nécessairement ; c'est à cela que vise la poésie en donnant des noms aux personnages ».

<sup>370</sup> Julien Gracq, *En lisant en écrivant*, Paris, José Corti, 1980, p. 82.

## b) *La somme : le Dictionnaire des idées reçues et Bouvard et Pécuchet*

Avant de nous tourner vers celui-ci, il convient cependant d'envisager une deuxième catégorie d'instrument utilisé par Flaubert, celui de la « somme ». En ce sens, il existe bien une tentative flaubertienne d'élever au rang de « genre littéraire » l'expression de la sottise. Ce projet, déjà sensible à l'époque de la rédaction de *Madame Bovary* (« Je veux qu'il n'y ait pas dans mon livre *un seul* mouvement, ni *une seule* réflexion de l'auteur »<sup>371</sup>), forme ainsi une certaine déclinaison du rêve littéraire d'un « livre sur rien »<sup>372</sup>.

De cette institution du lieu en genre littéraire, le *Dictionnaire des idées reçues* forme un cas paradigmatique. Rédigé en contrepoint de l'œuvre romanesque dès les années 1850, il semble constituer une œuvre et un genre parallèle, qui recueille les « trouvailles » rencontrées au fil de l'écriture. On retrouve ici presque textuellement le lieu de la prodigalité des artistes développé par Homais, aux entrées « Actrices » et « Artistes » : « [Actrices :] (...) Sont d'une lubricité effrayante, se livrent à des orgies, avalent des millions (finissent à l'hôpital). (...) [Artistes :] (...) Gagnent des sommes folles, mais les jettent par les fenêtres. »<sup>373</sup> Le *Dictionnaire* entretient généralement une affinité extrêmement étroite avec les recueils de lieux communs, dont il serait l'équivalent « positiviste » : l'ordre alphabétique, dont nous avons vu qu'il était déjà toléré par Érasme, se laisse réinterpréter en ordre lexicographique. La « compilation » obéit cependant à un régime différent : loin d'être une collection de phrases lues ou entendues, elle est une annexe de l'écriture romanesque elle-même, au sens où elle y rassemble les mini-portraits de la sottise dispersés dans l'œuvre, quand ceux-ci ne font pas l'objet d'une création singulière. Là où le recueil de lieux communs est fondé sur une structure référentielle (ses sources lui sont extérieures), le *Dictionnaire* est une décantation interne, un précipité de l'œuvre romanesque elle-même. Il n'est pas seulement une « parodie » au sens traditionnel du terme ; on pourrait faire l'hypothèse qu'il ressortit plutôt de la tradition (musicale) des parodies « sérieuses », comme réécriture d'une œuvre dans un autre genre, y compris chez un même auteur. À suivre cette hypothèse, le *Dictionnaire des idées reçues* ne peut donc être réduit au simple genre du « sottisier ». Pour peu que l'on y reconnaisse l'écho de l'œuvre romanesque, il se laisse lire comme une *polyphonie* de cette *vox nullius* qui se laisse entendre à différents endroits dans le roman flaubertien, et qui aurait ici engendré sa propre œuvre, son propre « livre ».

C'est pourquoi le titre se montre quelque peu trompeur : les « idées reçues » ici présentées ne sont pas un simple catalogue d'opinions arrêtées, de préjugés, ou de stéréotypes empruntés. Le *Dictionnaire* feint au moins d'adopter un ton prescriptif, et non seulement descriptif : la plupart des entrées comporte un verbe à l'infinitif, destiné à stipuler ce qu'il *faut dire* pour chaque sujet considéré, dans les différents formats topiques que peut prendre la chose à dire (entre autres exemples : « Fromage » :

---

<sup>371</sup> Lettre à Louise Colet, 8 février 1852, *Correspondance*, op. cit., p. 43.

<sup>372</sup> Lettre à Louise Colet, 16 janvier 1852, *Correspondance*, op. cit., p. 31.

<sup>373</sup> Flaubert, *Dictionnaire des idées reçues*, dans Flaubert, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », éd. A. Thibaudet et R. Dumesnil, t. II, 1952, p. 999-1000.



« citer l'aphorisme de Brillat-Savarin » ; « Magie » : « s'en moquer » ; « Stuart (Marie) : s'apitoyer sur son sort », etc.). Le *Dictionnaire* ne cherche donc pas à donner de la sottise l'image d'une réceptivité passive, mais celle tout au contraire d'une forme toute spécifique d'inventivité, un activisme de la « chose à dire » qui ne se laisse jamais prendre en défaut.

Le lieu commun y gagne donc de prendre directement la parole et d'imposer sa voix. La démultiplication des entrées cherche à faire entendre celle-ci comme plurielle, ou plus exactement comme diffractée : ce sont des bouts épars de dialogues qui y apparaissent, des morceaux de bavardage humain, des fragments de paroles que le lecteur croit toujours avoir entendu au moins une fois (quand il n'y reconnaît pas, par malheur, la conversation de la veille)<sup>374</sup>. Dans le même temps, la logique accumulative de la compilation finit par produire le sentiment d'un monologue inépuisable. De même que la parole d'Homais retourne toujours à la tirade par le désir secret d'être le seul à parler et de recouvrir toutes les voix de la sienne, de même la « somme » lexicographique finit par fondre toutes les paroles en une. D'une entrée à l'autre, et malgré toutes les surprises que réserve telle ou telle trouvaille, c'est en définitive *toujours* le même qui parle. On reconnaît la voix du lieu commun à ce qu'elle est littéralement *monotone* : quoi que l'on dise, c'est toujours sur le même ton. La tonalité propre au lieu commun se reconnaît ainsi à ce qu'elle adopte systématiquement une inflexion *conclusive*. Le lieu flaubertien réside donc dans la plus grande proximité possible entre le terme qui lance le discours et la cadence qui clôt son développement. La prudhommerie consiste en effet à « fermer » immédiatement la signification d'un vocable dans ce qu'on peut en dire. Ce qui définit un mot, c'est ce qui épuise complètement son sens dans l'unique chose à dire à son propos. C'est là encore l'accent conclusif, le mouvement cadentiel de la parole qui signale immédiatement sa présence.

La voix anonyme est donc à la fois proliférante, toujours renaissante, jamais éteinte ; et elle est même temps immédiatement reconnaissable par son ambition d'épuiser le discours, d'étouffer la parole sous l'unicité de la seule chose qu'on puisse en dire une fois pour toutes. Si elle se déploie dans le genre littéraire de la « somme », c'est précisément par le type de totalisation qu'elle ambitionne : envahir tout l'espace de la parole pour ne la dire que d'une seule façon, pour garantir que chaque usage particulier d'un mot ne sera que la répétition de ce qu'il faut en dire, afin qu'en soit élidée toute « signature », autrement dit toute singularité.

Le goût flaubertien pour la « somme » témoigne de la recherche d'un instrument destiné à faire entendre une double dimension de la voix anonyme, à la fois proliférante et conclusive. La somme révèle derrière elle une forme de *systematicité* de la sottise : la sottise fait système, aspire à former système dans sa prétention à occuper tout l'espace du discours pour en sceller définitivement le sens, tout ce qu'il faut en

---

<sup>374</sup> L'entrée « Actrices », déjà mentionnée, donne un exemple de cette dialogique : « Actrices. La perte des fils de famille. – Sont d'une lubricité effrayante, se livrent à des orgies, avalent des millions (finissent à l'hôpital). – Pardon ! il y en a qui sont de bonnes mères de famille ! ». C'est une véritable conversation pontifiante que le texte donne ainsi à entendre (*Dictionnaire des idées reçues*, dans *Œuvres*, op. cit., p. 999–1000).

penser et en dire. De la sorte, son thème rejoint chez Flaubert une méditation pluriséculaire sur la *stultitia* : elle en synthétise à la fois l'inventivité dérégulée et l'aspiration à former un savoir définitif, achevé parce que clos sur lui-même.

En ce sens, le dernier roman de Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, peut être décrit comme une tentative d'unifier la forme romanesque et la forme-somme, en un véritable « système des lieux communs », dans lequel on peut une fois encore discerner un écho lointain de la topique renaissante. En mettant au premier plan le couple formé par les deux personnages éponymes, Flaubert répète et amplifie démesurément le « procédé d'observation » mis en œuvre avec la figure d'Homais : dans son inconsistance même, le duo de Bouvard et Pécuchet fonctionne comme une caisse de résonance des lieux communs, élargie cette fois aux dimensions du roman. Il en résulte un paradoxe que *Madame Bovary* dissimulait encore en partie : parce que les deux personnages incarnent un héroïsme du lieu commun, il faut s'attendre à ce que *tout* puisse être traité comme tel dans leurs paroles. Dès lors, c'est la matérialité même du lieu, sa capacité à être rendu perceptible dans une parole, qui passe au second plan : la *vox nullius* est pour ainsi dire l'équivalent de la *vox ipsissima* évangélique<sup>375</sup> : partout présente, nulle part sensible. On comprend dès lors que la sottise dont la voix anonyme des lieux communs est l'expression ne peut passer au premier plan qu'en devenant le moteur même de l'intrigue du point de vue narratologique. Son inventivité devient perceptible non sous la forme d'une parole, mais du récit des aventures du duo dans la masse encyclopédique du savoir.

Dans une telle configuration, la sottise ne peut devenir visible qu'en subissant une explicitation d'un autre genre que le discours parlé. Elle relève désormais de l'action : l'activisme de Bouvard et Pécuchet se traduit ainsi par un désir de connaissance qui emprunte tous les caractères d'un récit de l'*idée fixe*. En ce sens, Flaubert propose un traitement inattendu de ce thème romantique : la poursuite d'un but inatteignable, l'obsession hallucinée devient l'expression de la générativité inlassable de la sottise, tout en recevant l'empreinte de son rythme. Là où le lieu commun discursif se fait entendre dans son inflexion conclusive, dans la monotonie de sa cadence verbale, la *stultitia*, une fois convertie en moteur de l'intrigue, se décèle dans la répétition d'une même structure narrative : chaque nouvelle découverte pousse Bouvard et Pécuchet dans une enquête frénétique, qui finit cependant par revenir inlassablement à son terme. Mais de même que la dramaturgie de l'idée fixe finit par culminer dans une révélation destructrice, la progression du roman finit par rencontrer son dénouement dans la révélation finale d'une vanité de tout savoir. En ce sens, on peut comparer la révélation finale du *Chef d'œuvre inconnu*, où Frenhofer découvre l'échec de son tableau<sup>376</sup> et l'illumination finale qui saisit les deux héros : la similitude est troublante entre le « rien ! rien ! » du peintre de Balzac et l'expérience dernière de Bou-

---

<sup>375</sup> Nous reprenons ici librement la distinction (d'origine juridique et théologique) des « *ipsissima verba* » (qui renvoient aux paroles effectivement prononcées – dans les Évangiles, les propos du Christ cités dans sa langue originale, l'araméen) et de l'*ipsissima vox*, qui renvoie au contenu de ces paroles, sous la condition d'une traduction ou d'un résumé. La voix anonyme flaubertienne se tient ainsi entre ces deux pôles.

<sup>376</sup> Balzac, *Le Chef d'œuvre inconnu*, dans Georges Didi-Huberman, *La Peinture incarnée*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1985.

vard et Pécuchet, qui les conduit à renoncer à leur dérisoire épopée, et à retourner au travail de copistes. L'idée fixe et l'« idée reçue » flaubertienne finissent ainsi, au terme d'une dialectique inépuisable, après la variation proliférante d'un même que chacune des aventures de Bouvard et Pécuchet développe implacablement, par échanger leurs places sur l'échiquier de la connaissance. De même que la peinture ne vaut plus chez le héros balzacien que d'être anéantie, le savoir ne vaut plus que d'être la somme absconse et indifférenciée des idées reçues. Mais de cette interversion, lorsqu'elle parvient à se produire, rien ne surgit, aucune leçon, aucun profit – quand ce constat est opéré, Bouvard et Pécuchet n'ont plus qu'à retourner à la copie : reproduction bureaucratique aveugle, répétition quotidienne du vain, acédie de l'inutile. Là se trouve le point final, et la limite irréductible d'une « gnoséologie » de la sottise. Elle ne conduit qu'à une exégèse purement négative, qui retourne fatalement au silence : toute connaissance est plus profondément sottise, par un retournement hyperbolique où tout est cédé *contre rien, en tant que rien*.

Il en résulte que la figure romanesque de la « somme » des lieux communs est frappée de la même ambiguïté que dans leur traitement en « personnage » : là où « Homais » annonce le lieu commun, le donne à entendre avant même qu'il ne soit proféré, le récit de la sottise ne peut faire entendre celui-ci que rétrospectivement, dans le renversement final dont l'œuvre tout entière est l'objet. Dans le premier cas, c'est l'anonymie de la voix du lieu commun qui est immédiatement relativisée par le personnage qui l'incarne ; dans le second, elle ne peut se faire entendre qu'à partir d'un procédé narratif qui la requalifie principalement *a posteriori*. Entre ces deux positions, le *Dictionnaire* occupe une place médiane, dans son effort de capturer la *vox nullius* sur le vif, *in statu nascendi*. Tout en la faisant entendre dans une inflexion particulière qu'il lui prête, il ne peut pourtant prétendre à en saisir complètement la forme énonciative, en raison même du caractère fragmentaire de sa structure essentiellement compilatrice. Le monologue de la voix anonyme procède avant tout d'un effet de lecture, dont la valeur esthétique l'emporte quelque peu sur l'acuité phénoménologique : c'est ainsi que les modalités de son inscription dans la parole elle-même restent en partie indéterminées.

### ***c) Le discours indirect libre : équivoques de l'anonymie originare***

Dès lors, c'est le troisième type d'instrument destiné à capter la voix anonyme qui doit retenir l'attention. L'usage flaubertien du discours indirect libre a été l'objet de nombreuses études<sup>377</sup>, qui ont régulièrement insisté sur la singularité de son usage.

---

<sup>377</sup> Dans le champ particulièrement vaste des études sur le discours indirect libre et de son usage chez Flaubert, on peut mentionner parmi les plus classiques ou les plus récentes : Dorrit Cohn, *La Transparence intérieure. Modes de représentation de la vie psychique dans le roman*, Paris, Le Seuil, 1981, trad. fr. Alain Bony [*Transparent Minds : Narrative Modes for Presenting Consciousness in Fiction*, Princeton, Princeton University Press, 1978] ; Ann Banfield, *Phrases sans parole : théorie du récit et du style indirect libre*, Paris, Le Seuil, 1995, trad. fr. Cyril Veken [*Unspeakable Sentences : Narration and Representation in the Language of Fiction*, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1982] ; Claudine Gothot-Mersch, « La parole des personnages », in Gérard Genette et Tzvetan Todorov (dir.), *Travail*

À ce titre, il apparaît incontestablement comme l'instrument privilégié d'une nouvelle entente du « soi », au sens général comme au sens littéral : l'anonymie de la voix s'y donne à entendre « matériellement », dans une nouvelle économie romanesque de l'intériorité. Là encore, notre enquête se concentrera sur l'articulation du lieu commun qu'elle présente et qu'elle libère, tout en relevant les ambiguïtés dont il procède, comme indice « phénoménologique » de sa résistance.

Le discours indirect libre est avant tout une figure d'énonciation : en reformulant dans les temps du récit les paroles susceptibles d'être prêtées au personnage, il introduit une essentielle ambiguïté énonciative. L'énonciation du narrateur semble s'effacer, sans que pourtant le personnage puisse revendiquer entièrement l'autorité de son propre discours. C'est là ce qui invite la lecture à un effort particulier : le discours indirect libre abaisse le seuil de perceptibilité à partir duquel une certaine parole se laisse réellement entendre. Ainsi, parmi bien d'autres exemples dans *Madame Bovary* :

« Mais, à mesure que se serrait davantage l'intimité de leur vie, un détachement intérieur se faisait qui la déliait de lui.

La conversation de Charles était plate comme un trottoir de rue, et les idées de tout le monde y défilaient dans leur costume ordinaire, sans exciter d'émotion, de rire ou de rêverie. (...) Il ne savait ni nager, ni faire des armes, ni tirer le pistolet et il ne put, un jour, lui expliquer un terme d'équitation qu'elle avait rencontré dans un roman.

Un homme, au contraire, ne devait-il pas tout connaître, exceller en des activités multiples, vous initier aux énergies de la passion, aux raffinements de la vie, à tous les mystères ? Mais il n'enseignait rien, celui-là, ne savait rien, ne souhaitait rien. Il la croyait heureuse ; et elle lui en voulait de ce calme bien assis, de cette pesanteur sereine, du bonheur même qu'elle lui donnait. »<sup>378</sup>

L'usage du discours indirect libre se caractérise ici par la continuité extrême qui permet de glisser d'une voix à l'autre, de celle du narrateur à la voix intime d'Emma, non proférée, et où s'effectue pourtant ce « détachement intérieur » que diagnostique le récit au début du texte. Seules les marques du discours « direct » (l'interrogation, le rythme paratactique de la phrase, l'apposition de « celui-là ») et les retours à la ligne permettent de révéler, dans le dernier alinéa du passage cité, l'affleurement du discours d'Emma sous la narration apparente, qui semble cependant reprendre le dessus dans la dernière phrase. Tout se passe donc comme si la voix d'Emma fournissait ainsi un commentaire ou une preuve à l'affirmation initiale du narrateur, que celui-ci serait en position de recueillir et d'enregistrer. En ce sens, le texte permet d'entrer dans la conscience du personnage selon une autre voie que celle du point de vue omniscient : celui-ci cesse de décrire pour se mettre à entendre, ou à faire entendre cette parole intérieure dans laquelle se formulent les désirs secrets d'Emma.

Mais c'est précisément sur ce point que le discours indirect libre offre toute son ambiguïté : la voix intérieure qu'il permet de débusquer est-elle réellement la voix

---

de Flaubert, Paris, Le Seuil, 1984, p. 199–221 ; Laurence Frasier, *Le Discours rapporté : histoire, théories, pratiques*, Bruxelles-Paris, Duculot, 1999 ; Jean-Louis Chrétien, *Conscience et roman II. La conscience à mi-voix*, op. cit. L'ouvrage d'Albert Thibaudet, *Gustave Flaubert*, Paris, Plon, 1924, demeure une référence incontournable.

<sup>378</sup> Flaubert, *Madame Bovary*, op. cit., I, 7, p. 185.

singulière du personnage, où celui-ci ferait entendre l'authenticité de sa propre parole ? Dans l'exemple considéré, le basculement de l'énonciation narratrice à l'énonciation oblique s'effectue significativement sur le mot de *roman*. Dès lors, la figure énonciative devient l'instrument privilégié d'une « révélation » : celle d'une voix intérieure *déjà* travaillée par les lectures et les illusions romanesques, et déjà docile aux expressions qu'elle leur emprunte *directement* : « un homme (...) ne devait-il pas tout connaître », « initier aux énergies de la passion », « aux raffinements de la vie ». C'est là ce qui explique que l'authenticité d'une telle voix soit immédiatement frappée de suspicion. L'usage flaubertien de l'*oratio obliqua vaga*<sup>379</sup> permet en réalité de faire entendre une *obliquité* essentielle de la voix intérieure elle-même, une manière qui n'est qu'à elle de « citer » et non d'exprimer. C'est pourquoi l'irruption sensible de cette voix, sous l'espèce du rythme de la phrase et de la matérialité des expressions qui lui sont attribuées, répond à la recherche flaubertienne d'un *aspect* et d'une *coupe* de la parole « banale ». Celle-ci apparaît dans toute son inauthenticité par le biais de ce *double fond* qu'elle révèle : l'*oratio obliqua vaga* ne se contente pas de faire apparaître une voix *dans* le récit, elle fait apparaître avec elle une obliquité encore plus essentielle, dans laquelle la voix intérieure se montre *déjà* teintée, traversée d'extériorité. En cela, le texte cité fait apparaître *deux* modalités de la « parole des autres », sous deux représentations et par deux procédés distincts. La conversation de Charles est *décrite* comme plate, à l'aide de la métaphore horizontale du « trottoir » : elle est compilation de phrases répétées, juxtaposées sans relief – mais cette parole reste silencieuse, elle n'est que décrite, et il faut ici croire le narrateur sur parole. À l'inverse, la parole d'Emma est quant à elle l'objet d'une « apparition » verticale dans le récit lui-même<sup>380</sup> ; et celle-ci reçoit toute son ambiguïté du fait que cette voix *en fait déjà* entendre une autre, plus profonde qu'elle et non moins « extérieure » : celle des expressions « toutes faites », celle du lieu de l'homme qui doit *tout* connaître, des *énergies de la passion* et des *raffinements de la vie*. Le discours indirect libre sert ainsi chez Flaubert à faire entendre une parole des autres *au sein* même de la parole intérieure. La perception à laquelle invite l'*oratio obliqua vaga* est une perception de la « dualité », ou plus exactement de l'entrelacement de la voix singulière et de la voix *anonyme* au plus profond de cette parole intérieure qu'elle donne à entendre.

Il est donc exact, comme l'affirme J.-L. Chrétien, que, chez Flaubert, « le débat grammatical pour savoir si le style indirect est correctement décrit comme une transposition d'un énoncé antérieur (...) ou s'il faut le poser comme une forme première, sur le même plan, est [ici] sans effet (...) »<sup>381</sup>. L'usage flaubertien de ce procédé le

---

<sup>379</sup> Cette expression est forgée par nous pour constituer le pendant de l'*oratio obliqua* au sens strict, c'est-à-dire du discours indirect de la forme « elle se disait qu'un homme devait tout connaître, initier aux énergies de la passion, etc. », dans lequel les marques du discours (l'interrogation, la deuxième personne, le rythme) sont effacées. Dans la mesure où cette espèce de discours rapporté n'est pas traité ici, nous nous autorisons à employer le seul syntagme d'*oratio obliqua* pour désigner le discours indirect libre.

<sup>380</sup> J.-L. Chrétien parle ainsi d'une « apparition de la conscience », *Conscience et roman II, op. cit.*, plus particulièrement chapitres I et III.

<sup>381</sup> J.-L. Chrétien, *op. cit.*, p. 25.

fait apparaître aux marges du récit, comme apparition ambiguë d'une voix déjà redoublée et traversée par celle des « autres ». En ce sens, le discours indirect libre constitue bien une « traduction originaire »<sup>382</sup>. Mais il importe de montrer que celle-ci laisse essentiellement cohabiter une voix de toute façon ambiguë, puisqu'au rythme particulier de la parole intérieure que celle-ci laisse percevoir se superpose un ensemble d'expressions qui portent la trace d'une extranéité. Le caractère « incitable » du discours indirect libre est ici compliqué par un effet de « citation » qui n'en est pas moins équivoque : tout en se détachant sur le fond de la parole intérieure, l'expression formulaire des lieux communs est ici colorée par la même incertitude énonciative. C'est donc précisément dans cet interstice, creusé au cœur même de l'*oratio obliqua*, que l'on peut parler d'une voix « anonyme ». L'anonymie de cette voix ressortit précisément de l'insertion problématique de l'énonciation généralisante du lieu à l'intérieur d'une voix donnée à entendre dans la narration elle-même. Tout se passe ainsi comme si l'effet d'incertitude de l'énonciation oblique permettait une réinterprétation des formules comme expression d'une déperdition de la voix intérieure dans l'incertitude superlative de l'anonymie. La *vox ipsissima* du personnage, dont nous découvrons les « pensées » de manière toujours déjà seconde, se voit donc redoublée par cette *vox ipsissima* de l'anonyme, qui fait entendre son origine étrangère à même la voix intérieure. De la sorte, le discours indirect libre fait apparaître chez Flaubert une coïncidence particulièrement étroite de ces deux attributions concurrentes de la parole. Elle permet d'ouvrir une dimension d'anonymie au sein même de la « conscience » – dans le déploiement même de cette parole intérieure qui apparaît de toute façon sous la couleur de l'ambigu et de l'incertain.

On affirmera donc que l'*oratio obliqua* du roman flaubertien construit, entre l'énonciation directe du narrateur et l'énonciation directe du personnage, une troisième catégorie énonciative. Celle-ci permet de prendre en charge une voix oblique, hantée par l'anonymie, à laquelle elle assure une perceptibilité littéraire aiguë. Le discours indirect libre se fait instrument pour l'entente d'une voix qui se déploie dans l'entrelacement d'une énonciation singulière (celle du personnage) et d'une énonciation généralisante, καθόλου (celle de la formularité). C'est cet entrelacement qui rend sensible l'insistance et la hantise de l'anonymie dans la parole intérieure. Son caractère irréductible forme de la sorte une dimension à part entière de la « conscience à mi-voix » dont parle J.-L. Chrétien, pourvu que l'on entende le mot *voix* au pluriel.

En élevant le discours indirect libre au rang d'une troisième instance énonciative, celui-ci rencontre une certaine dimension de systématisme, qui apparaît tout particulièrement dans *L'Éducation sentimentale*. L'instrumentation flaubertienne y atteint une maîtrise remarquable, en allant jusqu'à se faire côtoyer en quelques lignes récit du narrateur, discours direct et discours indirect libre. Il y va davantage cependant que d'une simple virtuosité : le discours indirect libre y gagne de former désormais système avec les deux autres. En ce sens, l'institution littéraire de la voix anonyme se traduit par la reconnaissance d'une véritable catégorie d'énonciation qui

---

<sup>382</sup> *Ibid.*

lui est désormais propre, et qui joue jeu égal avec le dialogue en style direct et le point de vue omniscient du narrateur.

Selon cette hypothèse, le discours indirect libre ressortit à part entière de la « beauté grammaticale » évoquée par Proust dans son célèbre article « À propos du “style” de Flaubert »<sup>383</sup>. Le discours indirect libre ne relève pas en effet du même genre de procédé que celui du personnage, du genre littéraire, ou des figures de l'élocution telles que la métaphore. Parce qu'il se tient dans l'infrastructure grammaticale de l'énonciation, il constitue pour la subjectivité le pendant de cet « usage entièrement nouveau et personnel qu'il [*sc.* Flaubert] a fait du passé défini, du passé indéfini, du participe présent, de certains pronoms et de certaines prépositions », dont Proust affirme qu'il « a renouvelé presque autant notre vision des choses que Kant, avec ses Catégories, les théories de la Connaissance et de Réalité du monde extérieur »<sup>384</sup>. Le discours indirect libre est donc la catégorie énonciative de la *vox nullius*, où se voit libérer la part anonyme de la parole en tant qu'elle forme le ressort de son « inauthenticité » profonde.

Dans *L'Éducation sentimentale*, cette systématique revêt toutefois un sens différent de celui qu'elle possède dans *Madame Bovary*. Là où le discours indirect libre révélait une voix travaillée par l'illusion romanesque, il sert dans *L'Éducation* à mettre au jour cette conscience « poreuse » qui est la marque et la « signature » de son personnage principal, Frédéric Moreau. Ainsi, lorsque dans un dialogue avec le banquier Dambreuse, ce dernier lui propose de servir de « plume » :

« “Voulez-vous être cet homme-là, avec le titre de secrétaire général ?”

Frédéric ne sut que répondre.

— Eh bien, qui vous empêche ?

Ses fonctions se borneraient à écrire, tous les ans, un rapport pour les actionnaires. Il se trouverait en relations quotidiennes avec les hommes les plus considérables de Paris. Représentant la Compagnie près les ouvriers, il s'en ferait adorer, naturellement, ce qui lui permettrait, plus tard, de se pousser au conseil général, à la députation.

Les oreilles de Frédéric tintaient. D'où provenait cette bienveillance ? Il se confondit en remerciements. »<sup>385</sup>

L'enchevêtrement des trois discours conduit ici à une équivocité accrue. Les deux passages d'*oratio obliqua* (« ses fonctions se borneraient à écrire... » jusqu'à « la députation », puis « D'où provenait cette bienveillance ? ») servent en apparence deux fonctions distinctes, dont l'une est de faire passer dans le récit le contenu du propos de Dambreuse, et l'autre de révéler l'interrogation que Frédéric formule silencieusement. Mais l'on peut se demander si le premier passage ne donne pas déjà à entendre la voix de Frédéric, au moins autant que celle de Dambreuse. En ce sens, les ambitions velléitaires de Moreau trouvent autant à s'y exprimer que la proposition du banquier. Sous la catégorie de l'énonciation oblique se révèle ici cet entre-deux d'une voix extérieure et d'une voix intérieure. L'« anonymie » agit ainsi comme le

---

<sup>383</sup> Marcel Proust, « À propos du “style” de Flaubert », *Contre Sainte-Beuve*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1971, p. 587.

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 586.

<sup>385</sup> Flaubert, *L'Éducation sentimentale*, II, 3, dans *Œuvres II*, *op. cit.*, p. 221.

réceptacle de toutes les « voix » qui se succèdent, sa forme-contenant ; elle permet d'exprimer la façon dont Frédéric « attrape » l'énonciation des autres, se laisse irrésistiblement contaminer par elles dans sa propre parole intérieure. Parce que le discours indirect libre rend sensible le type d'écoute que Frédéric témoigne à l'égard de son interlocuteur, elle fait apparaître la porosité de sa propre caractéristique, qui tend, dans l'ensemble de ce chapitre, à multiplier les projets suggérés par les autres (Deslauriers lui a plus tôt proposé de collaborer à sa propre revue). En ce sens, il n'y a pas lieu de parler ici d'une contamination par la « sottise » : Dambreuse n'est pas Homais, ne serait-ce que parce qu'il ne s'exprime nullement par péroraison sentencieuse. Le phénomène décrit par Flaubert est plutôt celui d'une docilité de la conscience de Frédéric à se glisser dans les formules du banquier, à y reconnaître ses propres ambitions *après* avoir épousé les considérations hasardeuses de géopolitique chez Deslauriers. Les phrases de Dambreuse n'accèdent aux « lieux communs » que dans la transposition intérieure qu'en effectue si facilement Moreau, dans sa faculté à *formuler* ce que doit être sa propre vie dans les slogans des autres. C'est cette transposition que fait apparaître l'*oratio obliqua*, et qui est la véritable nature du « conformisme » de Frédéric.

En ce sens, l'un des usages du discours indirect libre dans l'*Éducation* tient à cette « transposition » (plutôt que *traduction*) « originaire » : il donne à entendre la voix essentiellement ondoyante du personnage principal, qui se tient dans l'entre-deux formel d'une voix propre et d'une voix impropre. En hissant l'*oratio obliqua vaga* au rang d'élément incontournable de la polyphonie romanesque, Flaubert y fait ainsi entrer l'entente d'une voix « indéterminée », qui reçoit son « incertitude » de l'incertitude même de son énonciation, qui n'est ni celle du narrateur, ni celle de la parole effective, directe, *recta*, du personnage. Le discours indirect libre fixe l'adresse de cette parole qui transpose celle des autres dans une tonalité « libre », ou plus exactement « indéfinie ». C'est ainsi qu'elle formule par excellence la voix des lieux communs : elle y exprime l'ancienne inquiétude rhétorique de l'argument indéfiniment transposable, tout en la reformulant dans le cadre de l'autorité énonciative de « celui qui parle ». La voix anonyme n'est donc plus tout à fait celle d'une « généralité » particularisée, d'une signature de la « communauté ». Elle est ici voix d'une parole essentiellement indéterminée, inassignable, et qui ferait entendre l'intonation du « vague », c'est-à-dire du « détachement » par rapport à son inscription dans l'authenticité. L'*oratio obliqua vaga* est par conséquent catégorie de cette parole essentiellement et indéfiniment transposable. Impuissance individuelle ou métaphysique, l'éducation « ratée » de Frédéric est le récit d'une vie « inassignée », incapable de trouver, c'est-à-dire d'inscrire, l'authenticité de sa voix.

Il revient à Flaubert d'avoir « inventé » une telle voix, en l'exprimant d'une part dans la forme du discours indirect libre, et en lui prêtant l'accent particulier que celui-ci possède. La voix anonyme du lieu commun s'entend désormais dans le mixte paradoxal des marques de la parole vive et du *tempo* de l'imparfait ou du conditionnel (qui sert à exprimer, dans le passage que nous avons cité, le « futur dans le passé »). Les propriétés phénoménologiques de l'imparfait du récit flaubertien, si justement remarquées par Proust, se transposent ainsi du tableau de la conscience



sensible au mouvement de la parole elle-même. La voix des lieux communs en reçoit le trait essentiel d'une parole ralentie, distendue, dont l'« élan » et la « sève » semblent victimes d'une forme de pesanteur – comme si elle se trouvait en voie de « pétrification »<sup>386</sup>. La voix des lieux, labile et ondoyante du point de vue de l'énonciation, est en même temps lourde et ankylosée, comme frappée d'inertie dans sa matérialité même. Elle se signale ainsi par la cohabitation paradoxale de ces deux caractères, qui en font une *vox nullius* : voix qui n'appartient à personne, qui ne peut être authentiquement imputée à quiconque, et voix qui se coupe du jaillissement spontané de la parole incarnée. La voix anonyme, privée de cette vitalité, est une parole vagabonde et moribonde, c'est-à-dire une profération déjà « morte », ou en passe de le devenir.

La « voix anonyme » se fait donc le réceptacle d'une réélaboration du lieu commun à l'aune d'un pessimisme de l'authenticité. Redéfini comme *vox nullius*, le lieu constitue une dimension profonde, un « aspect » et une « coupe » de la parole, que l'instrument du discours indirect libre fait entendre comme parole inauthentique et comme parole indéfinie, partout transposable, et dotée de propriétés phénoménologiques propres.

Ainsi peut-on y retrouver à l'œuvre la tripartition et l'entrelacement « topique » du concept, de l'objet et de l'entente du lieu commun. Sur le fond d'une exploration de l'inauthentique, le roman flaubertien libère une figure « substantielle » de la voix anonyme, qu'il installe au cœur de l'intériorité du personnage, pour la révéler comme dimension fondamentale du discours. En l'incorporant à la polyphonie romanesque, Flaubert l'élève donc au rang d'une véritable *catégorie* de la subjectivité parlante et pensante : les traits énonciatifs du lieu, sa transposabilité, s'y reformulent comme énonciation incertaine et ondoyante. La « généralité » du commun y devient imputabilité problématique, et son adaptation imprévisible aux circonstances l'entre-deux d'une voix détachée de celui qui la prononce, profération littéralement « introuvable ».

Comme nous l'avons vu, cette caractérisation conceptuelle du lieu comme voix anonyme reste cependant inséparable de sa présentation romanesque, dans laquelle l'objet « lieu » ne peut être entendu que dans un dispositif stylistique particulier. En ce sens, le rapport de l'objet et de l'entente topiques se voit en partie déterminé par l'*instrument* mobilisé. Homais donne son nom et sa « signature » à une certaine allure sentencieuse et pontifiante du discours. La lexicographie du *Dictionnaire des idées reçues* recueille son caractère doublement fragmentaire et monologique, dans le caractère répétitif et obsessionnel du *corpus* des « choses à dire ». Dans le cas du discours indirect libre, qui en forme l'instrument d'observation le plus complexe et le plus subtil, ce sont les propriétés « grammaticales » de celui-ci (qui font cohabiter les marques rythmiques de la parole vive et l'usage du passé indéfini, imparfait et conditionnel) qui fixent les propriétés phénoménologiques d'une telle parole : incertitude

---

<sup>386</sup> Ces analyses peuvent être rapprochées de celles que tire J.-L. Chrétien de l'évanouissement du caractère dramatique du dialogue flaubertien, *op. cit.*, p. 72–73.

énonciative et inertie de son *tempo*, dilatation de son temps propre au-delà des circonstances déterminées de sa profération singulière.

Cette surdétermination du lieu par le procédé destiné doublement à l'observer et à le faire entendre permet ainsi d'envisager toute l'ambiguïté du lieu flaubertien. Celui-ci reste en effet doublement dépendant, de l'instrument littéraire qui le présente d'une part, et de l'interprétation qui lui préside. Le « personnage » (Homais) qualifie *a priori* ce qu'il dit comme « lieu », l'épopée dérisoire de Bouvard et Pécuchet le requalifie *a posteriori* et « en bloc », et le *Dictionnaire* lui offre les traits d'un corpus fragmentaire et pseudo-systématique : autant de façons de faire peser sur l'entente directe du phénomène topique une lecture déjà profondément orientée, par ce que nous savons d'Homais, par le dénouement de *Bouvard et Pécuchet*, et par le caractère « parodique » d'un dictionnaire des lieux communs à l'usage du « bourgeois ». À ce titre, même le discours indirect libre ne se soustrait pas à une telle surdétermination : si profondément qu'il nous fasse entrer dans la voix d'Emma ou de Frédéric, il n'en reste pas moins que le récit lui-même oriente déjà leur entente dans le sens d'une exploration de l'inauthenticité et de la porosité de la « conscience ».

Il y va donc de l'ambivalence essentielle du « procédé » littéraire, tel que Flaubert lui-même le comprend dans la lettre à Louise Colet du 12 septembre 1853. L'exigence de « bien écrire le *médiocre* » relève à la fois d'un abaissement du seuil de perceptibilité romanesque destiné à le faire entendre, et d'une construction délibérée qui vise à le faire surgir comme tel, à l'élever à son tour au rang de la « chose à dire ». En ce sens, et jusque dans le cas du discours indirect libre, la voix anonyme, *vox nullius* d'une parole « inauthentique », relève à la fois d'une *perception* et d'une *fiction* : ce qui nous est donné à entendre l'est déjà en vue d'une économie narrative particulière. C'est là ce qui explique que les « lieux communs » de *Madame Bovary* ne soient pas *exactement* les mêmes que ceux de *L'Éducation sentimentale* : expression de l'illusion romanesque chez Emma, ils décrivent le flottement de Frédéric entre plusieurs existences possibles, entre plusieurs « formules » du succès, littéraire, politique et amoureux. Il y a loin par conséquent de la force vitale qu'ils continuent à sécréter chez Emma jusque dans l'agonie finale, et la « grisaille » qu'ils entretiennent en Frédéric, jusqu'à la célèbre dernière scène. L'épisode de « la Turquie », et la leçon qu'en tirent Moreau et Deslauriers – « C'est là ce que nous avons eu de meilleur » – sonne après tout comme une bien étrange péroration, où se lit, à usage privé, la dernière formule – et par conséquent le dernier lieu commun – d'une existence désabusée.

Dans l'enquête qui est la nôtre, cette ambivalence ne saurait être l'objet d'une « critique » – celle-ci reviendrait à rejeter en bloc l'idée que le phénomène du lieu commun trouve aussi à s'exprimer dans un procédé littéraire. Elle invite plutôt à s'installer dans l'écart qui peut néanmoins subsister entre la façon dont le phénomène topique se fait entendre, et l'interprétation romanesque qui lui est assignée. En ce sens, il y a bien un droit « philosophique » à dissocier les contours du lieu commun que libère l'instrument flaubertien et la coloration spécifique qu'il reçoit de l'orientation même de l'esthétique où il s'insère. C'est de cette façon que peut être relancée l'enquête sur le lieu commun *au-delà* des bornes où le maintient la concep-

tion flaubertienne de l'intériorité – que nous avons désigné comme un « pessimisme de l'authenticité ». À ce titre, les éléments topiques « révélés » par le romanesque flaubertien – en particulier, les traits de leur énonciation, irréductibles à la singularité de celui qui s'y livre –, parce qu'ils reprennent un trait fondamental du lieu commun, celui de sa diction « généralisante », libèrent une certaine dimension de la parole qui peut cependant ne pas être nécessairement rattachée à une forme d'« inauthenticité ». Le « pessimisme » de Flaubert sert ainsi de révélateur pour une conception de la subjectivité qui pourrait s'y montrer irréductible, et dans d'autres termes que ceux d'une « crise » de l'expressivité.

### 3. Critique : esthétique et pathologie du lieu commun

Chez Flaubert, l'intégration romanesque du lieu commun conduit à le situer sur deux plans différents : celui d'une certaine conception de la voix morale d'une part, et celui de l'instrument ou du procédé littéraire d'autre part. L'entente des lieux répond ainsi à deux directions divergentes, celle d'une interprétation « expressiviste » qui le définit comme *vox nullius*, voix d'une parole anonyme, et celle d'une perceptibilité spécifique que la technique du roman permet de faire entendre.

À partir de l'instant où le lieu commun passe du côté de la « critique littéraire » – où il en devient un thème explicite – il subit une forme de « catégorisation esthétique » que le dispositif romanesque laissait encore incertaine. Le lieu commun devient en effet un instrument et un objet du *jugement* littéraire : il n'est plus « chose à dire » au sens de chose à décrire ou raconter, mais chose à juger en tant que telle. Il constitue désormais l'une des catégories du « mal écrire » et du « mal concevoir ». Cela requiert à la fois une définition de ce qu'il est, et dans le même temps une définition déjà valorisée, ou plus exactement « dévalorisée » : la définition du lieu commun doit indiquer le type de *pathologie littéraire* qu'il constitue.

Nul doute que la promotion de la voix anonyme chez Flaubert a joué un rôle considérable dans cette « objectivation » : pour que le lieu commun devienne une catégorie du jugement esthétique, il faut qu'il soit plus qu'une simple « absence d'originalité ». L'appréciation axiologique de sa valeur *négative* nécessite en effet que celle-ci signale un danger substantiel dans l'écriture, un péril sur la créativité, et par conséquent une maladie du « style », en tant qu'elle affecte l'expression d'une pensée originale dans la forme littéraire du langage. Si, lors de la publication de *Madame Bovary*, un critique comme Armand de Pontmartin pouvait encore voir dans la promotion flaubertienne du « médiocre » un abaissement et une dépravation spectaculaire du goût littéraire qui marque une nouvelle ère dans l'esthétique du roman<sup>387</sup>, l'identification du lieu commun comme « pathologie » de l'écriture suppose qu'un pas de plus a encore été accompli. Le fait même de parler de « lieu commun » comme catégorie esthétique suppose que celui-ci n'est pas simplement l'effet d'une

---

<sup>387</sup> Armand de Pontmartin, « Le roman bourgeois et le roman démocrate. MM. Edmond About et Gustave Flaubert », *Le Correspondant*, 25 juin 1857, p. 289–306.

décadence du goût, mais d'un phénomène interne à la créativité qu'il faut donc prendre désormais tout à fait au sérieux.

À ce titre, le traitement de la notion de « lieu commun » dans l'œuvre de Remy de Gourmont illustre, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, une troisième et dernière figure de sa « réinvention ». L'intérêt de la réflexion de Gourmont tient à ce qu'elle associe explicitement la dimension « esthétique » et la dimension « pathologique » du lieu commun. Celui-ci peut devenir objet d'un jugement à partir de l'instant où il est possible de le définir comme une altération de la créativité. Or le caractère pathologique d'une telle altération excède la simple question du « goût » : Gourmont prétend lui donner une radicalité plus grande, en y reconnaissant une *maladie littéraire* qui touche au fonctionnement même de la pensée et du langage. C'est l'idée même de « pathologie littéraire » qui pousse ainsi l'auteur à tenter une synthèse surprenante entre la conception expressiviste de l'authenticité d'une part, et la psychologie associationniste de l'époque, en particulier celle de Théodule Ribot, auteur d'une trilogie sur *Les Maladies de la mémoire* (1881), *Les Maladies de la volonté* (1882) et *Les Maladies de la personnalité* (1885). Si la réflexion sur les lieux de Gourmont s'inscrit à l'articulation de ces deux composantes, c'est parce que celui-ci trouve (ou croit trouver) dans l'œuvre du psychologue français un primat de la « vie affective ». En définissant en effet le « sentiment » comme activité objectivée (et par conséquent observable) de l'organisme psychique face à ses représentations<sup>388</sup>, et en reconnaissant d'autre part une place essentielle à l'imagination créatrice<sup>389</sup>, les travaux Ribot pouvaient en effet se laisser librement interpréter à l'aune d'une réflexion sur l'expression authentique du soi. Aux yeux de Gourmont, ils permettent tout particulièrement d'attacher une conception empiriste et atomiste de la pensée et du langage à une conception du sujet ouverte aux différentes composantes, affectives, imaginatives et mnémoniques de son intériorité.

Cette synthèse de l'associationnisme et du thème de l'authenticité créatrice reste toutefois inséparable aux yeux de Gourmont d'une conception dualiste de la « pensée » et du « langage ». C'est là ce qui explique que sa propre interprétation du phénomène topique manifeste cette même dualité, qu'exprime la distinction du *lieu commun* et du *cliché*, dans le dernier chapitre de l'*Esthétique de la langue française*<sup>390</sup> :

« Certains pensent avec des phrases toutes faites et en usent exactement comme un écrivain original use des mots tout faits du dictionnaire. Il faut ici différencier le cliché d'avec le lieu commun. Au sens, du moins, où j'emploierai le mot, cliché représente la matérialité même de la phrase ; lieu commun, plutôt la banalité de l'idée. Le type du cliché, c'est le proverbe, immuable et raide ; le lieu commun prend autant de formes qu'il y a de combinaisons possibles dans une langue pour énoncer une sottise ou une incontestable vérité. »<sup>391</sup>

---

<sup>388</sup> Théodule Ribot, *La Psychologie des sentiments*, Paris, Alcan, 1897.

<sup>389</sup> Théodule Ribot, *Essai sur l'imagination créatrice*, Paris, Alcan, 1900.

<sup>390</sup> Remy de Gourmont, *Esthétique de la langue française*, Paris, Mercure de France, 1899 (nous suivons la pagination de la réédition de 1938).

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 302.

La distinction proposée par Gourmont – dont il assume le caractère de décision terminologique – se montre particulièrement intéressante : le paradigme dualiste de la « pensée » et du « langage » permet de reformuler les deux orientations contradictoires du lieu commun, selon que celui-ci est tiré du côté de la sphère noétique ou de la sphère langagière. En ce sens, l'opposition du « cliché » et du « lieu commun », c'est-à-dire de la *matérialité* de la phrase et l'*abstraction* de l'idée, ne fait que reproduire et confirmer le partage opéré au XVII<sup>e</sup> siècle entre la représentation et l'expression. La redéfinition du lieu commun, parce qu'elle le détache de son attache langagière, s'effectue au détriment de sa dimension formulaire. Réciproquement, celle-ci se voit repoussée dans l'orbe strictement linguistique, et placée sous l'autorité particulière de deux modèles d'expressions répétables à l'identique, le « mot tout fait du dictionnaire » et le « proverbe, immuable et raide ». En ce sens, la distinction gourmontienne retire en apparence l'une des composantes essentielles du lieu, à savoir le rapport problématique qu'il noue entre la disponibilité d'une expression parlée et la pensée qui paraît l'accompagner et la suivre, dans la locution ou dans l'écoute.

De même cependant que le dualisme « classique » de l'idée et de l'expression maintenait l'hypothèse d'une pensée formulaire *résiduelle*, la distinction de Gourmont se montre immédiatement brouillée par le fait même que l'on puisse « penser avec des phrases ». Cela tient au caractère « naïf » du dualisme gourmontien, qui est en réalité un strict parallélisme du mot et de l'idée : « le mot constate l'existence d'un être, d'un acte, d'une idée ; la phrase constate les relations multiples, directes ou inverses, des idées, des êtres, des actes »<sup>392</sup>. Gourmont impose donc un tour déjà « judiciaire » au mot et à la phrase, qui « constatent » des existences et des relations : cela ne peut s'expliquer que par l'orientation judiciaire de la pensée elle-même<sup>393</sup>.

Il en résulte que la matérialité même du mot et de la phrase – par conséquent, celle du cliché – reste inséparable de la pensée qui l'accompagne et la double. Au reste, c'est bien ce qu'indique la référence au proverbe : d'un point de vue strictement linguistique, rien ne le différencie d'une phrase quelconque, si ce n'est son *sens* même, son νοητόν, qui prête déjà une certaine valeur véridictive à la répétition, irréductible à la simple itérabilité de l'entité linguistique. La difficulté manifeste à penser une séparation complète de la pensée et de l'expression linguistique se redouble par ailleurs dans la caractérisation même que Gourmont donne de l'idée : la défini-

---

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>393</sup> Quoiqu'il s'en défende, l'auteur ne peut ainsi empêcher que l'idée, comme élément de base et unité de compte de la pensée, soit déjà tournée vers la véridiction (et que par conséquent, le « mot » lui-même ne puisse prétendre à une valeur sémantique indépendamment de la phrase). Ainsi Gourmont affirme-t-il dans *La Dissociation des idées* qu'« il n'y a pas des idées vraies et des idées fausses », puisque l'idée n'est en réalité qu'une impression immédiate dégradée, « une image parvenue à l'état abstrait, à l'état de notion ». Mais il en tire immédiatement la conclusion que « l'idée est nécessairement vraie », et qu'elle ne devient discutable qu'associée dans un jugement, comme « vérité ». Gourmont ne s'encombre certes pas d'une grande rigueur philosophique ; mais il semble clair que le domaine de la pensée contienne nécessairement chez lui une orientation véridictive, qui ne s'explicité (et par là devient sujet de discussion) que dans le jugement proprement dit, qu'il prépare déjà. Remy de Gourmont, *La Dissociation des idées*, Villeurbanne, URDLA, 2007, p. 35 (réédition séparée d'un texte initialement contenu dans *La Culture des idées*, Paris, Mercure de France, 1900).

tion (fidèle à l'empirisme) de celle-ci comme impression dégradée, « image parvenue à l'état abstrait », permet chez lui d'affirmer qu'une « notion à l'état d'idée (...) c'est un chiffre, c'est un signe ; c'est une des lettres de l'alphabet de la pensée »<sup>394</sup>. Langage et pensée ne cessent en réalité de renvoyer l'un à l'autre, puisque la notion de signe est le corrélat linguistique de l'idée, et que la signification et l'idéation obéissent à un strict rapport d'homologie. En ce sens, le lieu commun et le cliché ne peuvent constituer deux phénomènes autonomes dans le vocabulaire qui est celui de Gourmont. Leur différence réside ailleurs.

L'usage gourmontien du terme de « cliché » est en réalité inséparable de son caractère métaphorique : s'il vise la dimension « matérielle » de la formularité, c'est en vertu d'une interprétation *mécanique* de celle-ci. Gourmont semble en effet séduit par l'origine typographique du vocable : le cliché suppose une identité (celle du motif – lettre, dessin, image –), une répétabilité (dans la reproduction de celui-ci) et un caractère immédiat : le cliché est un τύπος, une empreinte qui passe directement d'un support à l'autre par contact, sans l'intermédiaire d'une réélaboration ou d'une re-composition. L'immédiateté mécanique permet ainsi d'effacer le geste individuel et de diluer la singularité du processus dans sa réitérabilité indéfinie.

Sous l'influence du paradigme typographique, Gourmont peut interpréter le cliché comme une mécanisation pathologique de l'expression langagière. C'est là ce qui permet de le concevoir à la fois comme un *abus de mémoire sémantique*, et dans le même temps comme une forme singulière d'*amnésie verbale*.

« Cette faculté singulière de penser par clichés est quelquefois développée à un degré prodigieux et sans doute pathologique (...) Que l'on se figure donc un atelier typographique où les casses, organismes géants, contiennent non pas des lettres, non pas des mots entiers, comme on l'a expérimenté, mais des phrases ; cela sera l'image de certains cerveaux. « A..., destiné à la noble carrière des armes, recevait une éducation virile, et se préparait à porter dignement le noble nom de son père. – B..., toujours traité en enfant gâté, dont la volonté et les caprices sont des ordres, ne quittait guère le foyer paternel, où il prenait des habitudes d'oisiveté et de paresse (...) »<sup>395</sup>

L'abus de mémoire réside ici dans la capacité à retenir des ensembles entiers, des morceaux de phrase ou des phrases toutes faites, imputable à l'éducation scolaire<sup>396</sup>. Mais cette pathologie de l'excès de mémoire se retourne bientôt en une perte d'authenticité, c'est-à-dire avant tout en une perte d'identité : le cerveau cesse de pouvoir organiser sa langue, et se retrouve contraint à une sorte de ventriloquie où c'est un centon de formules tissées dans une culture indifférenciée qui s'exprime. Le texte mérite que l'on s'y arrête :

« Voilà le genre. J'en ai pris l'exemple dans un vieux journal et j'estime que de telles phrases ayant, sous leurs diverses variantes syntaxiques, été imprimées, depuis quarante ans, des centaines de fois, il est à peu près impossible de découvrir le feuilleton

---

<sup>394</sup> *Ibid.*

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 302 et p. 304–305.

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 315 : « L'éducation, telle qu'elle est pratiquée depuis trois siècles sans modifications sérieuses, développe tout particulièrement le goût de la phrase toute faite ; et il importe peu qu'elle soit latine ou seulement française, puisque les auteurs français dont on "orne la mémoire" des enfants sont des succédanés des auteurs latins et leurs meilleurs traducteurs. (...) »

où je les ai copiées. Mais cela n'importe pas, puisque précisément elles ont été choisies pour donner l'impression d'un cerveau anonyme et du parfait servilisme intellectuel. »<sup>397</sup>

Gourmont fait ici fond sur l'idée d'une syntaxe qui serait susceptible de « *variantes* ». Le terme en est remarquable, pour deux raisons. À partir du moment où ce ne sont pas des « éléments » qui sont retenus, mais des expressions entières, mobilisées au niveau même du sens qu'elles déploient, la syntaxe des clichés ne peut apparaître ni comme une diacritique des « différences », ni même comme une combinatoire. La variante est en effet plus qu'une combinaison réalisée : elle forme un bloc dont l'unité, fondamentalement sémantique, est déjà toute faite, à un autre niveau donc que sur le plan du simple agencement de morphèmes. Elle fait varier des syntagmes avec d'autres syntagmes. Dans un vocabulaire jakobsonien, on dirait que la variante n'est pas la projection de l'axe paradigmatique sur l'axe syntagmatique, mais exactement le contraire : il y a une *syntagmatisation du paradigmatique*, puisque des syntagmes complexes peuvent s'échanger avec d'autres. Mais dans le même temps, la taille de ces syntagmes complexes – expressions toutes faites, phrases entières, voire développements intégraux – en rétrécit singulièrement les possibilités d'échange, ce qui limite l'ampleur de l'axe paradigmatique. De sorte que la variante syntaxique ne désigne ici que la seule différence possible, observable, dans un jeu d'échanges qui n'est nullement fondé sur la différence, mais au contraire sur une quasi-universelle synonymie. Dans la perspective de Gourmont, il s'ensuit que ces variantes syntaxiques ne peuvent être l'indice d'aucune créativité particulière, parce qu'elles ne sont que l'effet superficiel d'une interchangeabilité. La variante n'introduit ici aucun effet de sens, puisqu'elle n'intervient qu'en marge d'une synonymie proliférante.

Le terme de *variante* induit une seconde conséquence, cette fois sur le phénomène de l'« auctorialité ». La variante se creuse dans un espace qui va du même au même. Il s'agit à la fois de deux versions d'un même texte, et de deux textes différents. Ce paradoxe se résout à partir du moment où ce texte est conçu comme faisant bloc avec son auteur : celui-ci constitue la source et l'unité à laquelle se ramènent génétiquement et explicativement ces différences. Dès lors, le cliché permet de penser une entité supérieure qui rend interchangeables des versions syntagmatiques différentes, d'origines auctoriales différentes, mais que la synonymie rend équivalentes et ramène à une identité *a minima*. Ce nom unique sous lequel s'effacent des noms pluriels, dépouillés de leur identité propre, ne peut donc plus être que *l'anonyme*. De ce concept, Gourmont investit dans ce passage la première des deux faces : l'anonymat comme ce qui reste d'unité nominale quand les noms ont cessé de faire jouer de la différence. C'est ce qui permet de parler ici d'un *servilisme* intellectuel : la servilité n'est pas capitulation devant un anonymat autoritaire, mais au contraire abandon volontaire et complaisant de sa propre singularité devant une autre. Le servilisme intellectuel ne consiste donc qu'à renoncer à son nom au profit de l'anonyme, effacer son auctorialité particulière au profit d'une auctorialité à la fois *une* et *géné-*

---

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 305.

*rale*. La deuxième facette de l'anonyme est investie séparément, mais elle permet de glisser de l'idée de l'*anonymation* à celle de la « *perte* » et de l'*oubli* du nom, c'est-à-dire de la forme la plus pathologique et la plus dramatique de l'*amnésie* :

« Les amnésiques du verbe oublient d'abord ce qu'il y a de plus particulier dans le langage, les noms propres, les substantifs, les adjectifs ; les parties du langage qui ont la vie la plus dure sont les phrases toutes faites, les locutions usuelles. Des malades, incapables d'articuler un mot, retrouvent leur langue pour expectorer des "clichés"! La sorte de style qui nous occupe serait donc une des formes de l'amnésie verbale élevée à la puissance littéraire. »<sup>398</sup>

Nulle trace de « servilisme » ici, en apparence du moins, puisque le cliché est rattaché à la résidualité d'une mémoire rongée par l'aphasie. L'amnésie commence par toucher les ressources les plus « particularistes » du langage, nom propre, substantif, adjectif, etc. Mais lorsqu'on passe de la psychologie à la littérature, le glissement s'effectue des mots « particuliers » à l'idée même d'une *particularisation* du discours. Gourmont laisse entièrement de côté le problème de la transition entre le problème du « mot » particulier et celui de l'agencement singulier de l'expression. Ce qui compte ici est que l'anonymat est une amnésie « élevée à la puissance du littéraire », c'est-à-dire que l'abus de mémoire se retourne en un oubli et abandon de soi, qui devient en réalité oubli et abandon du *sens* même de la littérature comme instrument d'une expression d'un soi particulier. Le cliché permet de penser l'individualité littéraire – à travers la catégorie du style – à son niveau le plus grand d'indistinction, c'est-à-dire d'anonymation. À l'échelle de la littérature, la pathologie « verbale » du cliché devient pathologie de l'expression littéraire elle-même, c'est-à-dire *qu'il n'y a plus de différence entre l'amnésie et la servilité* : l'idée générale de l'anonymat permet de synthétiser une réflexion partie de l'empreinte verbale avec une réflexion plus générale sur le conformisme de la « mauvaise littérature ».

La boucle est donc bouclée : le conformisme du cliché est une façon de « mal écrire », mais en vertu d'un critère esthétique qui n'est plus celui du goût, mais de l'authenticité et de l'originalité que l'on attend de l'expression littéraire. La pathologie du cliché est donc tout autant une pathologie littéraire qu'une pathologie morale : celle d'une renonciation à l'individualité, au profit de l'anonyme. Celle-ci n'est plus tant, comme elle l'était chez Flaubert, une dimension intrinsèque de la voix propre, que le résultat d'une mauvaise hygiène de l'authenticité : elle est un phénomène d'amnésie par rapport à l'exigence d'une expression intégrale et continuée de sa propre intériorité.

Chez Gourmont, c'est donc la réinterprétation du lieu commun en « cliché » qui favorise le thème d'une parole, ou plus exactement d'un *texte* anonyme : la reproductibilité mécanique de l'empreinte prive le sujet d'une parole vive, pour le transformer en simple récitant d'une parole figée, « raide et immuable ». Le thème de l'anonymie passe donc chez lui par une *inflexion métaphorique* de la notion de « lieu » en direction du procédé déshumanisé du « cliché ».

---

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 307–308.



La notion de « lieu commun » ne s’efface certes pas pour autant, puisque le texte postérieur de *La Dissociation des idées* lui réserve une place centrale. Si, comme on l’a vu, la distinction pensée/langage ne peut prétendre à la fermeté que lui attribue Gourmont, la réinterprétation du « lieu commun » comme « idée » permet à l’auteur d’opérer une certaine réévaluation de celui-ci :

« Il y a des associations d’idées tellement durables qu’elles paraissent éternelles, tellement étroites qu’elles ressemblent à ces étoiles doubles que l’œil nu en vain cherche à dédoubler. On les appelle volontiers des “lieux communs”. Cette expression, débris d’un vieux terme de rhétorique, *loci communes sermonis*, a pris, surtout depuis les développements de l’individualisme intellectuel, un sens péjoratif qu’elle était loin de posséder à l’origine, et encore au dix-septième siècle. En même temps qu’elle s’avalissait, la signification du “lieu commun” s’est rétrécie jusqu’à devenir une variante de la banalité, du déjà vu, déjà entendu (...) »<sup>399</sup>

C’est là témoigner d’une certaine sensibilité « historique », tant du point de vue de l’origine rhétorique du terme que des coordonnées nouvelles – « l’individualisme intellectuel » – où s’énonce sa nouvelle compréhension. Mais l’ensemble des phénomènes que désigne le vocable – la banalité, le déjà vu, le déjà entendu – renvoie à une définition qui, quant à elle, n’a aucun caractère historique avéré, puisqu’elle s’exprime dans une tradition empiriste distincte : une association d’idées si durable qu’elles ne manifeste plus sa « composition ».

Le lieu commun n’est pas, comme le prouve la comparaison avec l’étoile double, une idée *unique*, affligée de banalité ; c’est une combinaison déterminée, qui finit par cesser d’être détectable comme combinaison. Ce qui est en jeu dans la différence entre « cliché » et « lieu commun », c’est donc la confrontation entre deux sortes d’associations qui induisent des perceptibilités différentes :

« (...) le cliché porte sur les mots et le lieu commun sur les idées ; le cliché qualifie la forme ou la lettre, l’autre le fond et l’esprit. Les confondre, c’est confondre la pensée avec l’expression de la pensée. Le cliché est immédiatement perceptible ; le lieu commun se dérobe très souvent sous une parure originale. »<sup>400</sup>

On a vu que le cliché constituait une association syntagmatique, qui en rétrécissait le nombre de variantes possibles, que d’infimes changements de syntaxe permettent seuls de signaler. La perceptibilité du cliché se comprend donc dans ce petit nombre supposé de paradigmes, auquel il semble qu’il faille ajouter la dimension éminemment *sensible* de la matérialisation verbale, qui rend seule possible l’intégration mémorielle. Par conséquent, il est inévitable qu’un relâchement de cette association, une altération de son syntagme, un bouleversement de sa structure, font beaucoup plus que rendre *moins* perceptible le cliché. En réalité, ils le détruisent entièrement, puisque l’association nouvelle aura cessé de revêtir la formularité qu’elles possédaient. En ce sens, il existe bien des variations syntaxiques qui sont tout de même susceptibles de produire un nouveau sens, et qui perturbe le jeu général de la syno-

---

<sup>399</sup> R. de Gourmont, *La Dissociation des idées*, op. cit., p. 12–13.

<sup>400</sup> *Ibid.*, p. 13.

nymie et de l'interchangeabilité. Cela signifie que le cliché, à suivre Gourmont, n'existe que *de* sa perceptibilité ; il est perceptible *ou il n'est pas*. À partir de l'instant où il forme une association verbale matérielle et formulaire, il se confond avec sa propre perceptibilité, qui n'admet aucune gradualité, aucune variation, aucun seuil. En retour, le « tout ou rien » du cliché exige que puissent être exhibées une différence entre les « variations » qui n'altèrent pas sa perceptibilité, et celles qui la détruisent. C'est précisément dans la différence entre ces deux types de variations que s'entend celle qui existe entre la voix répétitive de l'anonyme et celle de l'expression authentique et créatrice.

L'association du lieu commun, quant à elle, est d'une tout autre sorte : invisible à l'œil nu, elle ne fait que *paraître* éternelle et nécessaire. Cela signifie donc qu'il y a possibilité d'éduquer ou de muscler cet œil ; qu'il est loisible de débusquer les apparences. Le cliché et le lieu commun ne s'opposent donc pas comme le perceptible et le non-perceptible, mais comme ce qui n'est que *d'être perceptible*, et ce qui est *imperceptible*, c'est-à-dire ce qui possède un seuil de perceptibilité plus élevé que la moyenne. C'est dans la zone de l'imperceptibilité que le lieu commun peut passer pour une vérité ou une sottise ; parce qu'il est une combinaison dont on ne sait encore si elle est nécessaire et éternelle, ou bien contingente et absurde. Dès lors, la différence entre l'association (intrinsèquement) perceptible du cliché et l'association « imperceptible » du lieu commun devient une différence entre deux régimes d'association : les clichés s'effondrent si leur association se défait, alors que les lieux communs vivent de ces changements d'association. Alors que le cliché est une association matérielle qui ne peut être défaite sans cesser d'être un cliché, le lieu commun est une association qui peut être dissociée et recomposée autrement.

Reste cependant que la différence entre une association « topique » et une vérité à part entière paraît difficile à définir. Le seul critère retenu par Gourmont se montre en effet particulièrement ambivalent :

« Le lieu commun est plus et moins qu'une banalité : c'est une banalité, mais si universellement acceptée qu'elle prend alors le nom de vérité. La plupart des vérités qui courent le monde (les vérités sont très coureuses) peuvent être regardées comme des lieux communs, c'est-à-dire des associations d'idées communes à un grand nombre d'hommes et que presque aucun de ces hommes n'oserait briser de propos délibéré. »<sup>401</sup>

C'est ici l'« acceptation » qui porte la charge de la banalité ou de la non-banalité. Une association ne peut être un lieu commun que par l'acceptation générale dont elle est l'objet, mais cette acceptation ne suffit pas encore à faire le partage entre le banal et le non-banal, le lieu commun et la vérité. Entre le conformisme du cliché et la banalité du lieu commun semble donc se creuser une différence certaine. Le conformisme du cliché pouvait se lire dans les termes de l'anonymie expressive et du « servilisme » littéraire. Par ailleurs, sa dimension formulaire en autorise, du moins si l'on suit Gourmont, une perceptibilité qui lui est tout simplement inhérente, insistante, et qui ne saurait lui être retirée sans qu'il disparaisse. En revanche, le sens de « banalité » du lieu commun semble rencontrer le problème d'une banalité dont le

---

<sup>401</sup> *Ibid.*, p. 14.

seuil de perceptibilité n'est pas fixé. Plus exactement : le seuil de perceptibilité du lieu commun *en lieu commun* est assez élevé pour que, aussi longtemps que ce seuil n'est pas atteint, sa banalité reste indécidable.

La banalité du lieu commun semble ainsi renvoyer à ce régime de double acceptabilité, comme lieu commun *ou* comme vérité, de toute association d'idées. C'est ce que montre exemplairement la phrase, doublement lucide et embarrassée de Gourmont dans l'extrait que nous venons de citer : « c'est une banalité, mais si universellement acceptée qu'elle prend alors le nom de vérité. » On est là confronté à deux sortes de « banalités ». Dans la première, la banalité et la vérité s'opposent – et tel serait le cas d'un lieu commun *perçu* comme lieu commun, d'une association d'idées *authentifiée* comme banale ; cela signifie que la banalité possède des traits descriptifs propres, qui la distinguent nettement de ceux de la « vérité ». Dans la seconde, la vérité et la banalité cessent de s'opposer, et le lieu commun apparaîtrait alors comme une « vérité incontestable » *ou* « une sottise ». La banalité renvoie ici à ce statut incertain, quasiment dilemmatique. Elle désigne le caractère d'une disponibilité problématique des pensées à une double évaluation, comme vérités ou comme sottises. S'il est loisible de passer du second sens au premier, de la banalité indéterminée à la banalité déterminée, c'est en franchissant un seuil que Gourmont semble considérer, dans un nombre significatif de cas, comme inattingible. En ce sens, la banalité « indéterminée » forme le régime normal, et pour ainsi dire la condition de toute proposition vraie.

Au final, la distinction du lieu commun et du cliché chez Gourmont repose essentiellement sur une question de « perceptibilité ». La différence entre pensée et langage, idée et expression, lieu commun et cliché est en réalité une opposition plus profonde, « phénoménologique » si l'on peut dire, entre deux modèles de perceptibilité. La perceptibilité verbale est de l'ordre de la saillance sensible, immanente au discours, tandis que la perceptibilité noétique est essentiellement une disponibilité problématique des « vérités » à leur assentiment : dans celui-ci se décide, obscurément, le choix de les tenir pour des vérités à part entière ou pour des sottises. La séparation des deux versants, sensible et intelligible, de la formularité topique ne résout donc pas son ambiguïté : elle conduit en réalité à dissocier deux types d'entente, tout aussi ambiguës l'une que l'autre. D'un côté, le cliché n'existe que d'être perçu – mais selon quelles conditions ? De l'autre, le lieu commun gourmontien est ou bien une vérité, ou bien une sottise – mais selon quel critère opérer ce partage ?

Mais, comme on l'a vu, cette dissociation du formulaire reste incomplète chez Gourmont : le parallélisme du mot et de l'idée tend sans cesse à l'emporter sur leur dualité. C'est pourquoi la fin du chapitre sur le cliché de l'*Esthétique de la langue française* conduit à renégocier le rapport entre cliché et lieu commun sous une autre hypothèse : de l'expression sensible à l'idée, il pourrait exister une continuité, qui est du même ordre que la dégradation de l'impression sensorielle en notion abstraite. À ce compte, *certain*s clichés pourraient intégralement glisser de la perceptibilité sensible à l'intelligibilité ambiguë du banal :

« Il y a donc deux classes de clichés, ceux qui représentent des images dont l'évolution, entièrement achevée, les a menés à l'abstraction pure ; et ceux dont la marche vers l'état abstrait s'est arrêtée à mi-chemin, – parce qu'ils n'avaient reçu à l'origine qu'un organisme inférieur et une forme médiocre, parce qu'ils manquaient d'énergie et de beauté. »<sup>402</sup>

Cette hypothèse conduit ainsi Gourmont à réserver l'expression péjorative de « cliché » aux expressions de la deuxième sorte, pour nommer les premières « images abstraites ». Le texte hésite donc entre deux perspectives, l'une évolutionniste et l'autre essentialiste : selon la première, le cliché est une image abstraite encore entachée de matérialité, selon la seconde, il y aurait une impuissance caractéristique de certaines expressions à accomplir entièrement cette évolution. Quoi qu'il en soit exactement dans l'esprit de Gourmont, il y aurait par conséquent une transition possible, voire une contiguïté imprévue entre la voix anonymée du cliché et l'expression des « vérités » immémoriales :

« Peut-être y a-t-il aussi des images inusables, des clichés en diamant, des phrases toutes faites depuis sans doute le commencement du monde et encore belles et jeunes. Trois ou quatre émotions particulièrement chères à l'homme se peuvent dire avec les mots les plus simples, les plus frustes, avec des locutions qui, proférées une fois, sont devenues définitives et comme pareilles à ces roses fées qu'on n'effeuillait pas sans punition »<sup>403</sup>

Certaines « vérités » se glissent immédiatement dans la formularité matérielle du cliché : en ce sens, la métaphore finale des « roses fées » suggère profondément qu'entre le cliché et l'association d'idées « éternelle » puisse exister une forme de réversibilité ou de métamorphose. Détruire le cliché, par décomposition de sa cohésion syntagmatique, serait donc en même temps détruire la pensée qui s'exprime dans l'association des idées qu'on y trouve. En ce sens, l'invitation à « ne pas les effeuiller sans punition » signifierait que la disparition du cliché serait aussi disparition de la vérité cachée qui s'y dissimule, et revanche de la sottise sur celui qui prétend y échapper. La double entente des lieux communs – comme vérités et comme sottises – s'étend donc au moins à *certaines* clichés, qui portent la double signature de l'anonyme et de l'immémorial.

Il revient donc à Remy de Gourmont d'avoir tenté une articulation particulièrement poussée entre les deux horizons de la réinterprétation « expressiviste » du lieu commun, tout en se heurtant à leur profonde ambiguïté. La distinction du « cliché » et du « lieu commun » sert ainsi de dernier avatar à la duplicité du lieu, dont il reformule l'un des caractères essentiels : celui d'une formularité, à la fois sensible et intelligible. À ce titre, elle opère dans la « voix anonyme du lieu commun » une séparation extrêmement classique, celle de la forme et du fond : les propriétés phénoménologiques de la parole topique – sa « perceptibilité » spécifique dans le corps de l'expression – se voient ainsi dissociées de ce qu'elle a profondément à dire, et de ce qu'elle donne effectivement à entendre. Là où le roman flaubertien présentait en-

---

<sup>402</sup> R. de Gourmont, *Esthétique de la langue française*, op. cit., p. 326.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 327.

core un entrelacement de ces deux aspects, *ipsissima verba* et *ipsissima vox* de l'anonyme, la distinction gourmontienne accomplit leur divorce. En ce sens, elle effectue un pas supplémentaire dans le processus d'abstraction de la parole topique. Le cliché, par son inflexion métaphorique, la décale du discours (fût-il oblique) au *texte*, indéfiniment reproductible dans l'effacement complet de l'individualité. Le lieu commun la fait quant à lui passer directement au niveau de l'idée, labile et insaisissable. Le rôle de l'entente s'en voit profondément altéré : parce que le « lieu commun » devient catégorie esthétique, la perspective critique l'oblige à opérer sur des médiations : l'entente du cliché doit passer par les composantes du syntagme et les variantes syntaxiques pour l'identifier, l'entente du lieu doit opérer une chimie de la dissociation des idées, *indistinctes* à l'œil nu, pour faire surgir la contingence problématique de leur association.

L'interprétation de cette distinction en termes de « modèles de perceptibilité » conduit chez Gourmont à aggraver l'écart entre la forme sensible et le contenu intelligible du lieu commun. En plaçant le cliché sur le terrain du texte, Gourmont n'évite pas de situer celui-ci dans les coordonnées de la figuralité, en particulier métaphorique. L'image verbale reste l'horizon du langage véritablement expressif, parce qu'elle se tient au plus près de l'impression visuelle, où se décèle la particularité d'un « sentir » ; en ce sens, le cliché est bien l'inverse de la métaphore, qui met devant les yeux (*πρὸ ὀμμάτων*) : il relève d'une répétition mécanique de ce qui a été superficiellement entendu, et non profondément vu<sup>404</sup>. Il est une réduction de la vision à l'écoute, de l'expression au rabâchage : il répète une image, sans y ajouter le travail propre de la sensation intérieure. Que cette « perceptibilité »-là puisse ouvrir dans la figuralité un autre horizon que celui de la « vision », qu'elle puisse faire valoir les droits d'une forme propre à la parole entendue et redite face au modèle dominant de l'*evidentia*, c'est une hypothèse que Gourmont peut à la fois soulever – dans la thèse d'une matérialité sensible du cliché – et immédiatement recouvrir, en la repoussant du côté d'un langage privé de la source « intérieure » de son expressivité.

De la même façon, la définition du « lieu commun » gourmontien comme association d'idées durable place celui-ci sur le terrain d'une « banalité » dont le sens reste profondément équivoque. Entre l'hypothèse d'une banalité directement intelli-

---

<sup>404</sup> C'est sur ce constat que débouche la réflexion de Gourmont sur l'éducation, déjà mentionnée : « on n'enseigne pas à regarder, mais à écouter (...) L'oreille est la baie favorite ; le Saint-Esprit entre toujours par l'oreille ; mais sous la forme de mots et de phrases qui s'inscrivent au cerveau tels qu'ils sont prononcés, tels qu'ils ont été entendus ; et ils en ressortiront un jour, identiques en sonorité et peut-être nuls en signification. Ce qui entre par l'œil, au contraire, ne peut sortir par les lèvres qu'après un travail original de transposition ; raconter ce qu'on a vu, c'est analyser une image, opération complexe et laborieuse ; dire ce que l'on a entendu, c'est répéter des sons, peut-être comme un mur » (*Esthétique de la langue française*, p. 315–316). On mesure ici la conversion du temps de l'écoute en temps du regard : parce que le regard n'est pas directement verbal, il suscite un travail qui ne peut être que celui d'une intériorité créatrice. Le travail de l'expression est donc opposé à une pré-tendue immédiateté de l'écoute, comme si, de la parole entendue à la parole dite, il ne pouvait y avoir que répétition, c'est-à-dire *réitération* du matériel verbal. L'analyse de l'image est donc indice d'une expression de l'intériorité, qui reste l'horizon de l'expressivisme littéraire. Ainsi Gourmont peut-il invoquer comme exemples Michelet et Flaubert, qui « ont puisé en des écritures antérieures des visions aussi intenses que celles qu'auraient pu leur donner le spectacle même des mœurs et des tragédies de jadis. » (*ibid.*, p. 316).

gible, et celle d'une banalité qui se tiendrait dans la réversibilité toujours possible de la vérité en sottise et de la sottise en vérité, le lieu commun possède-t-il le même sens ? Est-il un échec de la véracité, ou une condition peut-être inévitable de celle-ci, comme disponibilité à un jugement susceptible de l'apprécier tantôt comme une vérité à part entière, tantôt comme une sottise en bonne et due forme ? Gourmont refuse de choisir entre les deux termes, faute de disposer d'un concept entièrement satisfaisant de ce qu'il faut comprendre par « l'abstraction » des idées. Ou bien celle-ci s'oppose directement à l'expression authentique, dont on a vu qu'elle relevait d'un travail sur l'image concrète, sur l'impression visuelle donnée à un « sentir » *particulier*, c'est-à-dire particularisé par la personnalité créatrice de celui qui la reçoit et qui l'exprime. Ou bien elle désigne une composante irréductible de certaines vérités elles-mêmes, qui échappent en ce sens à l'expression singulière : s'il y a bien « depuis le commencement du monde (...) trois ou quatre émotions particulièrement chères à l'homme », celles-ci relèvent d'une « généralité » qui ne peut être prise dans le même sens que celle de l'abstraction inexpressive. Livrée à elle-même, prise absolument, la notion d'« idée » revêt ces deux orientations possibles de la généralité : séparée de l'assise verbale où elle trouve à s'exprimer, elle ne peut indiquer le moyen de trancher entre elles.

Ainsi, Gourmont ne parvient pas à envisager l'hypothèse qu'entre le caractère « répétable » du cliché et l'indécidabilité de l'idée banale, il existe peut-être un sens commun de « généralité » qui se montre irréductible aussi bien à l'anonymie de l'inauthentique qu'à l'abstraction désincarnée : cette généralité serait celle d'une énonciation formulaire du vrai, qui peut être dite dans l'indistinction provisoire du type de reconnaissance qu'on lui accordera à *chaque fois* qu'elle sera proférée. C'est une telle intuition, qui était au cœur du τόπος aristotélicien et du lieu « transposable » de la rhétorique latine, qui informait encore l'usage montaignien des « sentences » et la figure résiduelle de l'« emprunt » chez Pascal, qui semble avoir perdu ici de son intelligibilité dans le partage du mot et de l'idée, du cliché et du lieu commun.

\*

Cette perte est-elle irrévocable ? N'y a-t-il réellement aucun moyen, à l'intérieur de la pensée expressiviste de l'authenticité, de lui donner sa place ? Il est vrai qu'elle supposerait un rapport spécifique avec la parole et celui qui la tient : or celui-ci n'est peut-être pas compatible avec la conception « créatrice » de l'auctorialité, qui forme le nouvel horizon d'attente de sa « rhétorique » particulière.

L'idée même d'une « rhétorique » expressiviste ne va évidemment pas sans poser problème. La promotion littéraire de l'originalité et de l'authenticité a pu ainsi s'inscrire dans un rejet explicite des « vieilleries » rhétoriques, pour des raisons qui tenaient aussi bien de la distance esthétique prise avec sa conception de la « littérature » que des circonstances et des polémiques particulières<sup>405</sup>. De manière plus gé-

---

<sup>405</sup> Il suffit là encore de considérer la particularité de l'exemple français : le romantisme des années 1820 trouve en face de lui une « rhétorique » dont le personnel est largement celui de la Révolution et de l'Empire, mais c'est en vertu de son ambition scientifique que l'histoire littéraire finit par supplan-

nérale, c'est la défiance séculaire envers une discipline de la parole « artificieuse » qui alimente l'orientation « antirhétorique » d'une voix de l'intériorité singulière, authentique et créatrice. Il n'en reste pas moins que dans la perspective qui est la nôtre, il semble impossible de détacher complètement la carrière « extra-rhétorique » du lieu d'un certain nombre de traits qu'il reçoit, tout en les reformulant, de son histoire rhétorique proprement dite. En ce sens, nous avons essayé de montrer que même à l'intérieur d'une réflexion qui oppose les droits d'une expressivité naturelle et singulière de l'individu, la notion de lieu commun, quoiqu'affectée d'une orientation désormais négative, reste inséparable d'une certaine configuration (celle de son concept, de ses objets et de son entente) qui forme ce que nous appelons une « topique ». En quel sens le phénomène de parole qu'elle s'efforce de saisir entraîne avec lui une compréhension particulière de la « rhétorique », c'est là une question essentielle, mais dont on ne peut ici qu'esquisser provisoirement la réponse.

Quelle que soit en effet la nature véritable de la dimension de « rhétorique » propre à l'expressivisme, celui-ci dispose d'une « topique » particulière. C'est en ce sens que sa redéfinition du lieu commun ne se borne pas à le rejeter comme ce qui s'oppose au critère d'originalité et d'authenticité qui pèse sur l'expression du soi. Elle ne peut en faire une « menace » à part entière qu'en lui donnant les contours d'une dimension substantielle de la parole – celle d'une parole des autres *en moi*, celle d'une hantise de l'anonymie au sein même de la parole propre, dont il est possible de reconnaître l'énonciation particulière en dépit même de la perte de singularité qu'elle indique et stigmatise, et qui est à proprement parler sa « voix ». Comme nous l'avons vu, cette définition même est placée sous le signe du paradoxe. Elle consiste à rendre *plausible* l'idée contradictoire d'une parole proliférante – celle de la *commonplace humanity* dont parle Mill – et cependant tenue par un individu ; elle postule l'existence d'une voix à la fois désincarnée (lexicographique chez Flaubert et mécanique chez Gourmont) et cependant profondément inscrite dans la texture même de l'intériorité personnelle. C'est ce paradoxe du « lieu commun » expressiviste qui alimente la nécessité et la difficulté de *faire entendre* ce qu'elle conceptualise comme voix de l'anonyme, c'est-à-dire à la fois de lui donner des « objets » propres, et de déterminer les conditions sous lesquelles ceux-ci deviennent perceptibles dans une entente particulière.

C'est sur cette exigence que la réinvention du lieu commun au cours du XIX<sup>e</sup> siècle se heurte au problème du *matériel* verbal (le *dictum* cité par Mill, les syntagmes « figés » des clichés gourmontiens, l'allure conclusive et sentencieuse de l'expression chez Homais et dans le *Dictionnaire des idées reçues*) dont l'*usage* se-

---

ter la rhétorique lors des réformes de l'enseignement secondaire et supérieur de 1885 à 1902. Gustave Lanson, son plus célèbre représentant, illustre cependant la recherche d'une synthèse entre la conception singularisante de l'auteur et la question de ses déterminations historiques et sociales : « Ainsi nous devons pousser en deux sens contraires, dégager l'individualité, l'exprimer en son aspect unique, irréductible, indécomposable, et aussi replacer le chef d'œuvre dans une série, faire apparaître l'homme de génie comme le produit d'un milieu et le représentant d'un groupe. » (« La méthode de l'histoire littéraire », *Revue du Mois*, 10 octobre 1910, p. 385–410, cité par Martine Jey, « Gustave Lanson : de l'histoire littéraire à l'histoire sociale de la littérature ? », *Le français aujourd'hui*, 2/ 2004 (n°145), p. 15–22).

rait la signature même de l'anonymie. C'est entre ces deux pôles – les *ipsissima verba* des lieux communs et l'*ipsissima vox* de l'anonyme – que se déploie cette « phénoménologie » de la parole désincarnée, avec une nette prépondérance du second sur le premier. Tout se passe comme si le lieu commun ne pouvait être isolé et entendu qu'à partir d'une *interprétation* qui catégorise déjà certaines expressions ou inflexions du discours comme manifestation de cette voix. C'est là présenter une reformulation de son caractère « insaisissable », dissimulé ou caché, que lui reconnaissent déjà Aristote et Quintilien. C'est aussi répéter l'opposition aporétique du formulaire, tendu entre intelligibilité et sensibilité, qui renvoie le lieu à la dualité de la « pensée » et de l'« expression », du lieu générateur et du lieu-sentence, jusqu'à la dissociation chez Gourmont du cliché (matériel) et du lieu commun (« idéal »). C'est enfin reconnaître sa « double acceptabilité » : sans un instrument qui le dénonce, le lieu commun passerait dans l'*incognito* d'une vérité admissible en droit. C'est en ce sens qu'il faut le mettre en exergue, dans la mise en suspens de la véracité et de la « superficialité », de l'« erreur » ou de la « sottise », et présenter cette indécidabilité même comme un scepticisme, inacceptable ou inéluctable, à l'égard de soi.

Il y a donc une double solidarité, du lieu commun à l'instrument qui le rend perceptible d'une part, et de cet instrument à l'interprétation qui le sous-tend d'autre part. Le « cliché » gourmontien se montre ainsi solidaire d'une perspective figurale sur le discours : c'est dans l'orbe de la figure, et plus particulièrement de la métaphore, que le cliché se « détache » dans le texte. Mais l'interprétation de la figure comme « image » permet de requalifier le cliché comme « fausse » figure – figure qui ne donne rien à voir, mais simplement à entendre du « déjà vu », c'est-à-dire en réalité du « déjà-entendu ». Sans cette interprétation « iconologique » de la figure, la question reste entière de savoir si le cliché *disparaît* dans l'imperceptible de la figure quelconque (où il ne serait par exemple qu'une métaphore parmi d'autres, et non plus métaphore « qui ne fait rien voir »), ou s'il constituerait encore une figure particulière, qui ferait entendre par un procédé spécifique du *déjà* entendu<sup>406</sup>.

À côté de l'instrument figural (dont la discipline rhétorique de l'*elocutio* fournit encore les coordonnées), l'exemple du discours indirect libre flaubertien porte à son incandescence les équivoques de l'*ipsissima vox* de l'anonyme. L'incertitude énonciative, hissée au rang de catégorie de l'énonciation et d'élément incontournable de la polyphonie romanesque, libère une composante irréductible du discours, dans laquelle l'énonciation « généralisante » du lieu commun rhétorique acquiert une nouvelle dimension. Elle révèle une parole détachée du locuteur qui la prononce, parole transcrite dans une tonalité « libre », et qui reçoit des propriétés phénoménologiques calquées sur les formes grammaticales de cette énonciation littéralement « ab-solue » (l'indéfini de l'imparfait). Mais l'orientation du récit caractérise en retour cette modalité absolue du discours, et la qualifie une seconde fois : l'obliquité du discours indirect libre devient obliquité de la voix elle-même, *c'est-à-dire* inauthenticité

---

<sup>406</sup> C'est cette hypothèse que nous explorerons dans la deuxième partie de ce travail, lorsque nous attarderons sur les différents phénomènes que recouvre la notion générique de cliché.



originaires de celle-ci ; la « libre » tonalité du dire devient transposabilité à l'infini, *c'est-à-dire* docilité de la conscience conformiste aux discours qui lui assignent les slogans de son existence ; le temps de la parole indirecte rapportée exprime l'engourdissement et la pétrification d'une parole, une fois coupée de la source vive de son expression. Mais cette interprétation n'a rien de nécessaire : il est même caractéristique du procédé littéraire qu'il introduise un écart constitutif entre ce qu'il rend perceptible et le « propos » qu'il entend servir. En ce sens, l'entente de la parole qu'il libère ne se laisse pas nécessairement reconduire à la catégorisation conceptuelle que le lieu reçoit de sa définition, et elle peut ouvrir un certain nombre d'horizons qui s'y montrent en partie irréductibles.

À sa manière, la redéfinition « expressiviste » du lieu commun ne peut donc éviter de laisser prospérer les ambiguïtés constitutives de la notion elle-même, dans la résistance qu'imposent à la détermination d'un format objectif univoque ses différents types de perceptibilité. C'est là ce qui fragilise essentiellement l'idée d'une voix anonyme inscrite dans l'intériorité même du sujet, dès lors qu'elle n'est plus simplement *invoquée* comme menace sur l'expressivité, mais *convoquée* comme adversaire substantiel de celle-ci. Qui parle réellement, et qu'est-ce qui se laisse formuler dans une telle parole ? C'est ce que le paradoxe de la voix anonyme, *vox nullius*, ne peut complètement expliciter, parce qu'il ne reçoit qu'une réponse partielle, et partielle, à la question même qu'il soulève.

Cette difficulté à cerner les contours et la nature réelle de cette « anonymie » n'est pas seulement une limite au concept de lieu commun forgé par l'expressivisme. Comme on l'a vu, il dépend étroitement de la conception même que celui-ci se fait d'une expression authentique de soi qu'elle rende plausible le paradoxe d'une voix à la fois personnelle et anonyme, intérieure et désincarnée. Sans la vision cauchemardesque d'une *commonplace humanity*, l'exigence morale d'un accomplissement intégral de sa propre singularité ne serait elle-même qu'un rêve – une « plaisante fausseté » à laquelle notre attachement ne serait que « sentimental ». Si le langage ne menaçait pas de devenir l'expression du servilisme, la machinerie d'un cerveau anonyme et le règne de l'amnésie, le modèle « littéraire » de l'originalité créatrice n'aurait aucun sens à s'imposer comme paradigme d'un tel accomplissement. Parce que l'expressivisme recouvre les composantes de l'intériorité sous la figure d'une autorité subjective initialement destinée à penser la seule auto-détermination du jugement, elle peut interpréter cette nouvelle figure de l'hétéronomie comme attitude intérieure, manière immorale d'être moral – par conformisme, servilisme ou pharisaïsme. C'est pourquoi elle fait en même temps de la hantise de l'anonyme une expérience singulière de la dépossession d'une singularité. Dans le lieu commun, ma voix se découvre travaillée par une *autre* voix : c'est là l'expérience fondamentale que rencontre la recherche de l'authenticité.

Dès lors, c'est sur cette figure même d'une expression substantielle de soi que pèsent toutes les équivoques philosophiques de l'« anonyme ». En ce sens, ce qui rend si difficilement surmontable le paradoxe d'une *intériorité* de la *vox nullius* dérive directement de l'intériorisation subjective de la parole que nomme l'idée d'une voix authentiquement mienne. La question de savoir de quelle expérience je puis me

montrer capable et même susceptible, dans la propre intériorité de cette parole que j'appelle ma « voix », serait restée inintelligible sans cette extension de l'autorité subjective à des composantes de l'identité qui ne s'y rattachaient pas initialement. Mais cette intelligibilité s'arrête précisément là : jusqu'à quel point est-il possible de pousser cette intériorisation jusqu'au bout, c'est-à-dire de transposer intégralement le problème de la parole propre dans le lexique de l'expérience intérieure ? Sous le pessimisme de la « fausse conscience » flaubertienne pourrait ainsi se lire une difficulté plus profonde de la parole *publique* à se laisser interpréter comme « conscience ». Sous le scepticisme de Gourmont à l'égard de ces vérités que l'on peut indifféremment tenir pour vraies ou pour banales, ce serait tout autant la résistance de certaines figures de la vérité à recevoir une justification intégrale et une adhésion intérieure sans reste que l'on verrait à l'œuvre : elles ne sont peut-être pas faites pour cela – parce que ce n'est pas à ce type de « pensée » –là qu'elles s'adressent.

C'est sur ce point par conséquent que l'on peut peut-être reconnaître la rhétorique propre de l'expressivisme – en un sens évidemment autre que celui d'un simple *pathos* de la dépossession de soi. Dans l'horizon d'attente fixé par son concept propre d' « autorité », la résistance du lieu commun à se laisser intégralement enfermer dans la voix de l'inauthentique persiste à faire entendre la problématique doublement philosophique et rhétorique d'une parole propre, dont il constitue résolument le point d'achoppement en même temps que la dynamique secrète. Là où la rhétorique aristotélicienne mettait en scène l'hypothèse d'une possession cachée et réversible des principes, là où la rhétorique latine faisait peser sur un sens ambigu du transposable le critère d'une maîtrise assurée de la parole oratoire, la réinvention expressiviste du lieu la transpose dans des termes nouveaux (qui sont encore en partie les nôtres), mais en laissant apparaître une continuité dans l'interrogation. L'impératif d'authenticité et de sincérité formule à sa manière l'exigence d'un rapport à la vérité qui s'accomplirait dans le processus de l'expression. En ce sens, la reconnaissance du phénomène topique invite certes à se déprendre de l'horizon exclusif sous lequel l'expressivisme nous a habitués à l'entendre, mais non directement à rejeter l'exigence qui est la sienne. S'il est vrai que sa propre représentation de l'authentique échoue à coïncider avec le type d'auctorialité que le lieu paraît revendiquer pour lui-même, cet écart reste non seulement à comprendre pour lui-même, mais également à rendre « acceptable », y compris du point de vue de sa signification morale.

## Concept, objet, entente

Trois lignes de force ont guidé notre étude au cours de la première partie de ce travail. Nous avons ainsi considéré le lieu commun sous l'angle du *concept*, c'est-à-dire de la définition qu'il reçoit aux différents moments de son histoire, des *objets* qu'il permet de nommer dans le champ de la parole et de l'expression, et de l'*entente* dont il est susceptible, c'est-à-dire des conditions de *perceptibilité* sous lesquelles il se laisse déceler au sein de la parole, que celle-ci soit dite ou entendue. Ces trois aspects du lieu sont profondément entrelacés, en raison de la relation dynamique qu'ils entretiennent. Le concept de lieu renvoie intrinsèquement à un type d'objet qui répond à la définition qu'il trace. Ces objets possèdent à leur tour à un certain nombre de caractéristiques phénoménologiques que l'entente a pour but de relever. De la sorte, le concept et l'entente forment les deux polarités entre lesquelles l'objet « lieu » s'installe résolument, dans une tension irréductible entre les propriétés définitionnelles que le concept lui assigne et les traits perceptibles que l'entente lui reconnaît. Prises ensemble, ces trois composantes de la notion de lieu commun constituent autant de prises destinées à cerner l'unité profonde du phénomène de parole qu'il nomme, et que nous avons appelé le *phénomène topique*.

Il a fallu cependant constater que l'entrelacement de ces trois composantes ne pouvait être dissocié de sa dimension historique. Cela tient au *concept* de lieu commun lui-même : la définition qu'il reçoit se montre profondément solidaire des configurations intellectuelles où il s'inscrit. Il est donc lui-même dépendant d'autres concepts qui lui confèrent une partie de son sens. En ce sens, la diversité des acceptions reçues par la notion de lieu commun n'a cessé d'introduire des tensions profondes à l'égard de ses autres composantes : en fonction des définitions qu'il a reçues, le lieu nomme des formats différents d'objets, dont les conditions de perceptibilité s'expriment à leur tour selon des représentations distinctes. Ces variations historiques nous ont ainsi permis de dégager ce que nous avons appelé trois *topiques* différentes : la première (chapitre I) s'inscrit dans le cadre de la réflexion aristotélicienne sur la rhétorique ; la deuxième (chapitre II) répond à la promotion de la doctrine de l'invention (*inventio*) dans la rhétorique latine et renaissante ; la troisième (chapitre IV) se montre inséparable du tournant expressiviste amorcé dans les réflexions philosophiques et littéraires à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et tout au long du XIX<sup>e</sup>. Entre la deuxième et la troisième topique, le fait marquant d'une « sortie » du lieu à l'extérieur des bornes de la discipline rhétorique a fait l'objet d'un développement autonome, qui s'est efforcé d'en expliciter les raisons et les ambiguïtés (chapitre III).

La question est donc de savoir si ces changements de paradigme menacent l'hypothèse d'une unité profonde du phénomène topique, ou s'ils permettent au contraire de la relancer à un autre niveau. Pour résoudre ce problème, récapitulons les principaux acquis obtenus sur chacun des trois versants de la notion de lieu commun.

### 1) Le concept

L'approche conceptuelle du lieu commun est celle qui témoigne de la solidarité la plus étroite à l'égard de certains présupposés théoriques : c'est en ce sens qu'elle illustre et reflète les glissements successifs dans la représentation philosophique et rhétorique de la « parole propre ». Dès lors, le concept de lieu commun se comprend à partir des différents *critères* qui décrivent la façon correcte d'*endosser* celle-ci.

C'est ainsi que le τόπος aristotélicien reçoit sa physionomie de la double orientation du persuasif. Là où celui-ci est rattaché au modèle théorique de la connaissance scientifique des principes, le lieu commun renvoie à une capacité de s'appuyer sur eux sans pour autant les reconnaître, c'est-à-dire sans les *posséder* selon le modèle d'une méthode. Là où en revanche le persuasif reste lié à une aspiration commune, anthropologique, à l'égard de la vérité, le lieu témoigne d'une véritable compétence à l'égard des raisonnements, qui s'illustre dans la manière dont même les orateurs les moins « instruits » réussissent néanmoins à persuader le public à travers eux. C'est là ce qui fonde le paradoxe aristotélicien d'une *possession non méthodique* des lieux, dont l'usage dans la parole effective peut rester en droit indiscernable de celui des principes. En ce sens, et selon que l'un ou l'autre critère (scientifique ou anthropologique) se voit appliqué, le lieu renvoie tantôt à une modalité inférieure du raisonnement persuasif qui ne peut prétendre à l'endosser sous la forme d'une possession (ἔξις), tantôt à la façon dont il est néanmoins possible de faire efficacement entendre une preuve, *dans l'indistinction même de la façon dont celle-ci sera reconnue*. La preuve rhétorique relève donc ou bien d'un savoir ou bien d'une simple compétence naturelle – dont a vu qu'elle témoigne déjà pour Aristote non seulement d'un désir de véracité, mais également d'une orientation morale vers la recherche de la vie bonne.

Cette amphibologie du lieu aristotélicien semble disparaître dans la rhétorique latine et renaissante, en raison de l'accent qu'elle fait porter sur la doctrine de l'*inventio*. C'est pourquoi la maîtrise des lieux coïncide désormais avec celle de la parole même. La définition du lieu comme « argument transposable » s'inscrit donc à l'intersection d'une réflexion sur l'art du bien dire, c'est-à-dire de la capacité à l'emporter par le discours dans toutes les circonstances et quelle que soit la cause, et d'une interprétation gnoséologique selon laquelle la parole constituerait un mode privilégié d'accès au monde, dans lequel se recueilleraient exemplairement les modalités de sa connaissance. Parce que le lieu relève à la fois de l'éloquence et de la connaissance, sa transposabilité peut être décrite comme une *généralité* de même niveau que la science elle-même : l'efficacité persuasive des lieux *communs* se voit donc redoublée par une conception topique du savoir, où ceux-ci permettraient une disposition intégrale du monde à celui qui cherche à le dire *et* le connaître. Parallèlement à cette conception « utopique » de la parole, nous avons vu s'immiscer une

voix plus mesurée, et bientôt plus sceptique, qui creuse une divergence progressive entre la « transposabilité » du lieu et la maîtrise effective des connaissances. En ce sens, Quintilien et Melanchthon font entendre contre Cicéron que l'*autorité persuasive* de la parole efficace ne peut raisonnablement aspirer à se confondre avec l'autorité d'une possession intégrale et raisonnée de la science.

On comprend dès lors que le concept rhétorique d'autorité, comme valeur et force persuasive de la parole, ait progressivement reculé devant celui de la « méthode ». En ce sens, le basculement de la théorie de la connaissance, d'un paradigme de la « possession » du savoir à celui d'un accès intégral du *sujet* aux opérations judicatives de sa pensée, s'accompagne d'un infléchissement considérable dans le concept d'*autorité*, dont le lieu commun constitue la première victime. En passant de l'*autorité persuasive* à l'auctorialité subjective, c'est non seulement la prétention théorique du lieu cicéronien qui s'effondre, mais c'est aussi l'amphibologie du lieu aristotélicien qui se montre désormais inacceptable. À partir de l'instant où l'autorité du sujet jugeant s'étend à toutes les composantes de l'individu, la figure expressive de l'auctorialité peut prétendre revendiquer ses droits sur une nouvelle « intériorité », et poser dans les termes de la sincérité, de l'authenticité et de l'originalité les nouveaux critères d'une parole « propre ». Celle-ci n'est plus seulement à « dire », mais à *exprimer*, comme affirmation et réalisation continue d'un soi. Il est clair dès lors que le thème « aristotélicien » et *a fortiori* « cicéronien » du lieu commun ne peut résister à cette nouvelle variation qu'en changeant complètement de ton. L'autorité persuasive du lieu ne peut plus être que la voix de l'hétéronomie, dans la mesure où les conditions de son intelligibilité comme vérité sont essentiellement tenues dans une réserve tenue pour inappropriable. Le fait qu'une vérité puisse être énoncée dans l'indistinction de sa preuve ou de sa reconnaissance ne peut plus trahir qu'une impuissance à lui apporter les ressources morales de sa conviction. Plus encore, la « transposabilité » du lieu se voit désormais caractérisée comme résistance à la parole singulière, menace contre elle qui risque de pervertir son expressivité, et hantise d'une *anonymie* inscrite au cœur même du processus de l'expression individuelle. C'est en ce sens que l'ambiguïté structurelle du « lieu », comme résistance à une appropriation définitive de la parole, se voit requalifiée comme signature d'une inauthenticité de la conscience subjective, voix anonyme d'une parole désincarnée qui *néanmoins* se fait entendre au cœur de l'intériorité.

C'est donc bien en définitive le concept d'*autorité* qui forme le fil directeur de l'approche conceptuelle du lieu. Celui-ci fait en effet apparaître une tension constitutive de ce concept, en associant étroitement ses dimensions de véridiction, de force persuasive, et d'auctorialité. En ce sens, la capacité à *endosser* la parole propre, que celle-ci soit rattachée au modèle de la possession méthodique des preuves, de la maîtrise du discours ou de l'expression vérace du soi, rencontre dans le lieu un instrument essentiel de perplexité. Le lieu désigne à chaque fois le point de résistance de cette appropriation, sa difficulté à atteindre à l'incorporation substantielle.

C'est pourquoi le thème d'une *inauthenticité* de la parole topique ne se laisse pas réduire à un rejet pur et simple du rhétorique, qui briserait de l'intérieur la continuité disciplinaire de la notion de lieu. Il est le double résultat d'une transposition du

« propre » dans le vocabulaire paradigmatique de la subjectivité et, peut-être plus essentiellement encore, une radicalisation de cette résistance de la parole à se confondre avec une *disposition* du « soi » qui se laisserait dire dans le vocabulaire de la prédication essentielle.

De même, il n'est pas moins remarquable que même en dehors du paradigme de la subjectivité, le rapport du lieu à l' « autorité » ne se laisse ni réduire à une simple efficacité circonstancielle, ni à la simple figure de l'attribution ou de l'imputation d'un dire. D'une part, la dimension véridictive du lieu commun affirme quelque chose de plus qu'une simple rencontre des circonstances favorables, y compris dans la reconnaissance d'une véricité ambiguë du « banal ». D'autre part, la façon d'endosser cette véridiction problématique suppose un lien plus profond que celui de l'imputation de type moral et juridique. En témoigne le lien dressé par Aristote entre τόπος et « éthique » : sous la figure particulière de la « maxime », la dimension éthique de la profération ne tient pas seulement à la capacité de *répondre* de son usage, mais plus intimement d'un caractère *déjà* éthique de cet usage lui-même, dans les différentes ressources que présentent sa « diction » (la γνωμολογία). En témoigne également le sentiment, chez Pascal, que le jugement d'imputation des *verba delicta* ne peut s'effectuer sans « hardiesse » – comme s'il y avait quelque scrupule à rapporter ultimement la figure du dire à celle d'une attribution de ce genre.

Tout se passe par conséquent comme si le lieu indiquait à la fois une résistance à l'appropriation substantielle, et dans le même temps une incitation à l'endosser au-delà de la simple « responsabilité ». Entre l'orientation « substantielle » et l'orientation « juridique » de l'autorité, le lieu dévoile ainsi une figure problématique de l'appropriation de la parole propre qui répugne à se laisser réduire.

## 2) L'objet

Au terme du parcours historique que nous avons tracé, la détermination du type d'objet que constitue le lieu commun semble frappée d'un tour aporétique. La question « est-ce un lieu ? », lorsqu'on la confronte à une expression déterminée (« acheter le marais avec le sel », « c'est donner deux fois que de donner tout de suite », « la matière est dans une incapacité invincible de penser », « le mal, cette gangrène morale qui descend de la tête au cœur »), semble recevoir des réponses si différentes d'une topique à l'autre que l'assignation d'un format *objectivement* topique paraît devoir être découragée. Entre la *liste* des lieux aristotéliens, les *florilèges* de l'époque érasmienne, et le *corpus* des idées reçues du *Dictionnaire* de Flaubert, les contours de l'objet-lieu paraissent éminemment variables – au point que l'on peut se demander s'ils possèdent encore quoi que ce soit de « commun ». Cette difficulté est pourtant essentielle à la notion de lieu. Les formats objectifs du lieu dépendent en effet de ce que l'on *entend* exactement en lui, du phénomène de parole qu'il nomme, et qui semble résister à la citation, à l'extraction pure et simple de la parole où il s'inscrit.

Reste pourtant le fil directeur que nous avons pu repérer au cours de cette première enquête, et que nous désigné sous le terme de « formularité ». C'est elle en ef-

fet que les éléments topiques (στοιχεῖα) relevés par Aristote permettent de définir comme une σχῆμα τῆς λέξεως, c'est-à-dire une « forme », doublement *intelligible* et *sensible*, « de l'expression ». Sous la triple figure d'un tour antithétique de l'expression, de son caractère ramassé et frappant (brachylogique) et de son énonciation « généralisante », le lieu se voit doté d'un certain nombre de traits qui ressortissent à la fois d'une certaine modalité de la « véridiction » et d'un caractère « sensible », perceptible au sein de la profération discursive. C'est dans cette ambiguïté essentielle d'une « matérialité » verbale et d'une « pensée » attachée à celle-ci que le lieu reçoit ses caractéristiques « objectives ».

On comprend dès lors de quelle façon l'équivoque du « fond » et de la « forme » topique ait pu donner lieu à une dissociation, dont les figures respectives du lieu-matrice et du lieu-sentence d'une part, de la répartition entre *inventio* et *elocutio* d'autre part, constituent les termes dans la topique latine et renaissante. Le trait formulaire de l'énonciation « généralisante » se voit ainsi poussé, en raison des sens différents qu'il convient de donner à cette généralité, tantôt vers le registre du *generatim dicere*, tantôt vers l'énonciation impersonnelle du jugement de connaissance, tantôt vers le mode particulier d'énonciation de la « maxime », que celle-ci ressortisse d'un corpus déjà constitué ou qu'elle puisse se prêter à des fabrications originales. Parallèlement, les traits antithétiques et brachylogiques se voient quant à eux interprétés du point de vue de l'*elocutio*, et reformulés dans le cadre du partage figural dressé par Quintilien entre la forme quelconque de la pensée (*uno qualiscumque forma sententia*) et les figures à proprement parler, qui sont comme les gestes (*quasi gestus*) du discours, et qui se rangent sous le thème de l'*evidentia*, c'est-à-dire de la parole qui donne à *voir* et non plus simplement à entendre. Le caractère ramassé du formulaire devient ainsi une certaine figure de l'expression, parce qu'elle répond à un « changement » concerté et imposé au tour naturel de la pensée par sa concentration expressive. Se perd ainsi l'hypothèse aristotélicienne qu'un certain sens de « pensée » pourrait se construire sur cette brachylogie expressive, qui serait précisément destinée à la faire entendre. De la même façon, le tour antithétique de l'expression – qui est profondément lié à son caractère ramassé – cesse d'être entendu comme une expression contractée de la prédication, comme une certaine modalité expressive de celle-ci, pour se voir rapprochée de la prédication *allégorique*, c'est-à-dire de la métaphore.

Ainsi les déplacements conceptuels subis par les éléments topiques finissent-ils par disperser quelque peu les traits que la formularité aristotélicienne s'efforçaient de faire tenir ensemble. La « généralité » de l'énonciation, au bout du parcours de la notion de lieu, peut se laisser reformuler comme la catégorie même sous laquelle s'énonce la voix anonyme. C'est en ce sens que le lieu commun peut trouver à s'insérer dans la forme du discours indirect libre chez Flaubert : celui-ci permet de construire un régime énonciatif ambivalent dans lequel sa « généralité » peut être comprise comme énonciation détachée, « libre », et pour ainsi dire « absolue ». Dans une autre direction, adoptée par Gourmont, cette « généralité » devient celle de l'idée banale elle-même, comme idée abstraite, c'est-à-dire dégradation du « sentir » créatif. Le trait brachylogique du formulaire se laisse quant à lui traiter, non plus comme

« figure », mais comme l'accent même des « idées courtes », l'inflexion immédiatement reconnaissable d'une pensée qui n'existe que sous la forme de la répétition et de l'abrégé, et qui forme *l'aspect* de la voix homaisienne et du monologue fragmentaire du *Dictionnaire des idées reçues*. Enfin, la réinterprétation de l'antithèse en terme de figure, et plus précisément de métaphore, trouve à s'incarner dans la notion de « cliché ». Celle-ci reste étroitement adossée au modèle métaphorique, dont il constituerait une pathologie particulière : il est une métaphore qui ne donne rien à voir, dont l'« évidence » perd son contact avec la source visuelle, pour devenir simple redite du déjà vu et du déjà entendu. Cette subordination au registre du « regard » et de l'« image », comme on l'a vu, conduit à un certain nombre de paradoxes, dont le plus frappant est celui d'une « perceptibilité » ambiguë : le cliché n'existe que comme métaphore privée de son pouvoir « imageant », sans pour autant présenter des traits qui le caractériseraient positivement comme tel.

On peut par conséquent tenir que l'exfoliation des formats objectifs du lieu tient en partie à la dispersion des traits distinctifs que la formularité aristotélécienne s'efforçait de faire tenir ensemble. À ce titre, l'hypothèse d'une unité objective du lieu pourrait être relancée dans la recherche d'une articulation plus profonde de ces différents éléments. Celle-ci reposerait essentiellement sur l'idée de « forme » : il s'agirait ainsi de montrer comment ce concept permet de réunir l'élément intelligible de la catégorie énonciative au caractère sensible de l'expression ramassée, sous l'articulation d'une certaine *figure* de l'expression, qui donne à *entendre* un certain type de « pensée ».

### 3) L'entente

Reste enfin la question de l'*entente* du lieu, c'est-à-dire des conditions de perceptibilité sous lesquelles celui-ci peut être entendu, détecté ou décelé dans la parole où il se tient. C'est dans cette direction qu'incline déjà sa formularité « objective », dans la dimension sensible qu'elle revêt intimement.

Le τόπος aristotélécien montre en effet son lien étroit avec la question de sa perception problématique : sa forme probatoire propre est *sensiblement* la même que celle de la forme syllogistique, et c'est de cette façon qu'il se donne comme indiscernable d'elle. Ainsi, sa vertu de « clarté » et d'acribie permettent de relayer un régime de véracité qui lui est propre, et dont c'est toute la question que de savoir ce que l'apophantique syllogistique lui doit encore. La mise à nu de cette équivoque du « persuasif » de la clarté permet de thématiser la façon dont elle rencontre aussi bien l'écueil de l'obscurité que de la *superficialité*, qui paraît être son risque propre. En ce sens, la « vérité » topique se déploie à la fois dans une certaine manière de dire, et dans une temporalité spécifique de l'écoute, qui est celle du léger retard de la compréhension (γνώσις) sur la profération. C'est dans cet écart, doublement logique et temporel d'une *quasi*-immédiateté, que la formularité sensible du lieu se redouble de quelque chose comme une « pensée » (διάνοια), irréductible à la perspicacité de la connaissance syllogistique et à la saisie immédiate des principes. C'est dans cette



distance entre le dire et l'entendre que la pensée se découvre comme non-superficielle.

Ces conditions particulières de perceptibilité dépendent donc étroitement du phénomène même de la parole, dans sa double dimension de profération et d'écoute : en ce sens, la sensibilité du lieu est initialement conçue chez Aristote comme inséparable de sa « publicité ». Corollairement, la faculté de dire et de recevoir le lieu ressortit de cette compétence anthropologique du λόγος, dont le Stagirite affirme qu'elle est commune à tous les hommes en tant que celui-ci forme leur « propre », plus encore que l'usage naturel du corps (*Rhétorique* I, 1, 1355 a 38). Ce caractère anthropologique d'une sensibilité aux lieux a cependant connu, au long de leur carrière historique, un processus qu'on pourrait caractériser comme celui d'une « intériorisation » progressive. Le glissement conceptuel de la *parole* à l'*esprit* en forme une première étape, intervenue dans la rhétorique latine. Là où Cicéron fait encore de l'*ingenium* et du *judicium* des compétences propres à la parole éloquente, nous avons suivi la trajectoire de ces termes, compris progressivement comme des facultés de la *mens*. C'est ainsi que le lien s'est trouvé progressivement distendu entre le lieu et la parole vive, dans la mesure où son entente se déplace de l'écoute proprement dite à la saisie intellectuelle ou, dans les cas des lieux-sentences érasmiens, à l'incorporation mnémotecnique de la lecture et de la collection érudite.

La dernière étape de ce processus devait être, comme on l'a vu, celle d'un recouvrement de ces facultés anthropologiques de l'individu sous la figure du *sujet*, qui admet désormais celles-ci dans une intériorité sur laquelle il a autorité. En ce sens, la thématique d'une parole « anthropologiquement » propre se transpose en parole intérieure, comme « voix » de la conscience et instrument des ressources créatrices de l'expression. On peut ainsi comprendre la solidarité étroite dressée entre « authenticité » et « originalité » dans l'impératif expressiviste d'être l' « auteur » de soi-même. La faculté des lieux devient celle d'une *expérience intérieure* de sa propre « voix » morale et créatrice – et en réalité l'expérience « cruciale » de l'épreuve qu'ils imposent à l'expression authentique du soi. Dès lors, la « superficialité » ne peut plus être un simple risque encouru par la parole : elle témoigne d'un défaut d'intériorité inscrit dans l'intériorité même. Ce défaut ne relève pas donc plus d'un accident de la parole « malheureuse », mais d'une dimension *constitutivement* malheureuse de celle-ci. Le concept d'expérience dont il est question ne possède donc plus les caractères d'une « distance » perceptive à proprement parler, non plus que ceux d'un apprentissage ou d'une leçon pour l'usage du monde. L'expérience est perception intérieure de la voix individuelle, c'est-à-dire expérience *vécue*, chargée d'affectivité. C'est de cette façon qu'elle peut recevoir une coloration « pathologique », voire tragique : l'expérience des lieux communs est expérience d'une dépossession de l'authenticité. Parallèlement à l'intériorisation de la notion même de parole propre, l'entente des lieux devient donc perception aiguë de leur menace sur l'expressivité propre, et expérience d'une hantise de la désappropriation.

De l'expérience (ἐμπειρία) du dire et de l'entendre à l'expérience intime d'une dépossession de soi, la perceptibilité des lieux communs aura donc suivi la parole propre dans le procès historique de son intériorisation. Là où la « pensée » du lieu se

définissait initialement, et de manière minimale, dans le retard de l'écoute sur la parole, autrement dit dans l'écart « temporel » d'une compréhension de ce qui est dit, c'est à l'intérieur même de l'esprit, de la mémoire ou de la conscience, qu'elle surgit au final sous la forme d'un certain événement. En ce sens, la perceptibilité « sensorielle » de l'entente se déplace vers un sens intérieur qui rencontre immédiatement le problème de l'identité profonde du « moi ». On en tire la leçon d'une adhérence particulièrement forte des « lieux » au thème philosophique et rhétorique de la parole propre : de la propriété anthropologique du λόγος à la voix intérieure de la conscience, celle-ci semble donc inséparable d'une certaine faculté d'être dite et entendue dont le lieu commun exprime à la fois un trait constitutif et un problème majeur. Disponibilité de la preuve à sa compréhension sous une formularité indiscernable à l'oreille du syllogisme, le lieu illustre au final une obliquité essentielle de la voix, qui s'éprouve dans l'affectivité de l'expression comme dans la façon dont celle-ci se montre publiquement *reconnue* comme authentique ou inauthentique.

Cette « intériorité » se montre évidemment riche en problèmes et en équivoques – *a fortiori* dans la mesure où elle est intériorité d'une *parole*, dont il relève de sa définition même qu'elle soit publique. Elle n'en est pas moins l'horizon incertain dans lequel nous recevons le lieu commun aujourd'hui. En cela, elle force l'entente au-delà des conditions « naturelles » (« sensorielles ») de la perception sur lesquelles elle se fonde, mais au nom d'une exigence dont le concept d'intériorité n'est qu'une figure, historiquement déterminée : celle d'une adhérence particulière de la parole à celui qui la donne à entendre, et dont la nature exacte reste à déterminer. C'est en ce sens que la problématique de l'entente perceptible du lieu, à travers ses avatars historiques, conserve ultimement la source de la question qui nous guide : qu'entendons-nous dans un lieu commun, que celui-ci se tienne dans la parole d'autrui ou qu'il surgisse dans la nôtre – que fait-il entendre de cette « propriété » que nous revendiquons sur elle, ou bien comme trait distinctif de notre anthropologie, ou bien comme manifestation privilégiée de celui que nous sommes, ou que nous voulons et avons à être ?

Il apparaît donc qu'en dépit des basculements incontestables qui jalonnent l'histoire du lieu commun, trois notions peuvent être dégagées, qui structurent ses acceptions multiples. Le lieu commun se déploie historiquement à partir d'une réflexion sur l'*autorité* de la parole (comme force persuasive, véridiction et auctorialité), sur la *forme* (intelligible, sensible et figurale) sous laquelle elle se profère et se donne à entendre, et sur l'*expérience*, à la fois perceptive et affective, qu'elle constitue. Pris ensemble, ces trois pôles de la réflexion permettent de retracer la continuité et l'insistance de l'interrogation sur le phénomène topique, comme lieu d'un problème creusé au sein de la parole propre.

Il n'en reste pas moins qu'en raison de l'entrelacement de la part respective du concept, de l'objet et de l'entente du lieu, ces trois notions directrices se montrent étroitement liées à l'une à l'autre. Il convient par conséquent de les aborder de manière transversale, mais selon une méthode différente de celle de la chronologie historique. Celle-ci révèle en effet que d'une topique à l'autre, l'accent s'est trouvé successivement porté sur des composantes distinctes du phénomène topique.

En ce sens, la réflexion aristotélicienne, parce qu'elle privilégie le point de vue de l'écoute rhétorique du persuasif, permet de libérer l'hypothèse selon laquelle le lieu commun formerait en première analyse un certain *rapport entre la pensée et la parole*, marquée par l'éminence d'une certaine formularité qui lui est propre. C'est pourquoi, et sans rien ignorer cependant des dimensions respectives de l'autorité et de l'expérience du lieu, elle les envisage de façon privilégiée à partir de la forme discursive qu'il constitue. De la même façon, la promotion de l'invention au sein de la rhétorique latine, parce qu'elle se place du point de vue de l'orateur, c'est-à-dire du locuteur, met l'accent sur le lieu commun comme *chose à dire*. En cela, c'est la façon dont le lieu peut être endossé comme instrument de l'autorité rhétorique qui se voit portée au premier plan. C'est à partir de cette perspective que les autres dimensions du lieu, forme de l'expression et expérience de sa diction et de sa perceptibilité, se voient abordées. Enfin, la réinvention expressiviste du concept de lieu commun associe les dimensions de l'auctorialité et de la formularité sous le thème propre d'une *expérience de la désappropriation*, c'est à dire de la dépossession du moi authentique dans l'anonymie de la *vox nullius* intérieure. En cela, c'est bien l'expérience, perceptive et affective du lieu, requalifiée comme expérience *vécue* dans la voix de la conscience, qui se trouve placée en exergue.

Ce sont donc ces trois composantes du phénomène topique qui illustrent chacune l'un des pôles de la réflexion sur la parole propre sans pour autant négliger les deux autres. À ce titre, elles peuvent relancer l'enquête sur sa nature, et la recherche de son unité fondamentale. Elles doivent donc désormais former pour elles-mêmes les lignes de force de la deuxième étape de cette étude. À partir de ces trois composantes de l'héritage historique de la réflexion sur le lieu commun, l'enquête peut désormais quitter le point de vue « généalogique » : après avoir étudié le « lieu commun » comme continuité historique d'un problème inhérent à la parole propre, nous pouvons désormais tenter une *description* du phénomène qu'il nomme profondément.

SECONDE PARTIE

## Vacillements de l'expression certaine



## *Remarques préliminaires*

Nous avons constaté au commencement de cette enquête l'essentielle dualité du lieu commun, entre l'expression qu'il constitue et l'expérience (au sens large) dont il est à la fois l'objet et le thème. C'est cette dualité qui a suscité notre perplexité. Le caractère « incitable » du lieu, sa résistance à une pure présentation objectivante nous ont ainsi paru l'indice d'une difficulté plus profonde, qui tient autant à ce qui est dit qu'à ce qui est entendu. Nous la désignons, en raison de cette dualité même, sous le nom de *phénomène topique* de la parole.

À l'analyse, la part d'expérience constitutive de ce phénomène a semblé devoir être distinguée entre trois orientations différentes. En tant qu'il est objet d'un rapport qui le caractérise explicitement (« thématiquement ») comme « lieu », le phénomène topique peut être en premier lieu déterminé selon un concept, qui vise à isoler et définir les traits qui lui sont propres. Par ailleurs, l'expérience dont il est objet se montre indissociable de certaines conditions de perceptibilité : celles-ci relèvent à la fois de la façon dont une certaine écoute peut le détecter et le déceler, et de la manière dont une parole peut effectivement s'en emparer pour le dire et le prononcer. C'est entre ces deux orientations, celle du concept et de l'entente, que l'expression topique « objective » se déploie. Aussi la notion de « lieu commun » nous a-t-elle paru relever de trois dimensions à la fois distinctes et complémentaires, qui peuvent ensemble former une « prise » sur le phénomène qu'il nomme.

Le premier temps de cette enquête s'est concentré sur le caractère historique de ces trois types de déterminations, par l'étude de leurs différentes configurations au long de l'histoire. De la source aristotélicienne à la réinvention expressiviste du lieu, en passant par l'invention dans la rhétorique romaine et renaissante et sa puissante critique aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, nous avons suivi et distingué les évolutions de la notion de lieu, en nous attachant à montrer comment la définition de son concept, l'établissement de ses objets et les représentations de son entente se montraient étroitement entrelacés.

Il s'est agi d'une part de mesurer et d'isoler les composantes de l'héritage historique de la réflexion sur le lieu, dans ses différentes sources – la rhétorique aristotélicienne, l'invention latine et renaissante, et la réinterprétation expressiviste du lieu après la « crise » de l'âge classique. Nous sommes ainsi parvenus à en dégager trois, qui traversent à la fois l'histoire du lieu commun et les trois dimensions de concept, d'objet de d'entente de celui-ci. La tradition d'une réflexion sur le lieu commun

donne ainsi à comprendre le phénomène topique dans l'articulation d'un *rapport entre la pensée et l'expression*, de l'exigence d'une « chose à dire », et d'une certaine *expérience de la désappropriation*.

C'est là ce qui nous a conduit à avancer d'autre part l'hypothèse suivante : sous les différences liées à l'histoire de cette notion, – différences incontestables et irréductibles – se lit néanmoins la persistance d'une interrogation ancienne et structurale, quoique énoncée dans des coordonnées philosophiques différentes. Le phénomène topique pose ainsi la question de la nature véritable d'une *parole propre*, dont il rencontre la problématique sur trois versants : celui de l'autorité (comme force persuasive, véridiction et auctorialité) de la parole, celui de sa « forme » et celui de son « expérience », dans sa profération comme dans son écoute. Sur chacun d'eux, il semble renvoyer à l'écart qui paraît subsister au cœur de l'adhérence particulière du « propre ». Cet écart présente les caractéristiques remarquables de résister à toute réduction « substantielle » de cette propriété ; il maintient pourtant l'exigence de la penser, et non de la renoncer. Il y a plus : la découverte du lien étroit entre ces deux problématiques (phénomène topique et parole propre) permet ainsi de vérifier l'existence d'une préoccupation commune à la philosophie et à la rhétorique, quelles que soient les différentes figures historiques de leur querelle séculaire.

En cela, la tâche qui consiste à prendre désormais pour fil directeur ces trois thèmes – le rapport *topique* de la pensée et de l'expression, l'exigence *topique* de la chose à dire, et l'expérience *topique* de la désappropriation – répond à une nouvelle étape en termes d'orientation méthodologique. Après avoir identifié les différences historiques, il s'agit maintenant de ressaisir et de décrire les traits structurants du phénomène topique, et de les porter à une élucidation supplémentaire.

Là où l'étude des rapports entre le concept, l'entente et l'objet permettait de les faire apparaître comme constitutifs des différentes « topiques » historiques, l'objectif consiste désormais à revenir à la racine même de leur entrelacement, autrement dit aux problèmes mêmes dont ils détaillent les différents niveaux de réponse. Il n'en reste pas moins que ces thèmes, dans ce qu'ils reçoivent du passé rhétorique et philosophique du lieu, ne sont nullement coupés de toute historicité. Au contraire, dans l'épaisseur historique qu'ils traversent, ils permettent à la fois d'interroger plus directement le phénomène qu'ils décrivent, et de préciser par là la réflexion que nous pouvons *encore* en tirer aujourd'hui sur le problème de la parole propre.

\*

C'est donc à la faveur de cette nouvelle orientation que peuvent se déployer trois axes méthodologiques : celui d'une *phénoménologie*, d'une *grammaire* et d'une *rhétorique* du lieu commun.

*Phénoménologie* — Le caractère « phénoménologique » au sens large de cette enquête tient à l'exigence descriptive à l'égard du lieu commun comme phénomène de la parole. La possibilité de parler du lieu commun en terme de « phénomène » s'autorise, comme on l'a vu, de la dualité, ou plus exactement de l'indissociabilité de l'objet qu'il constitue et du rapport que la parole suppose avec lui. Mais cette orienta-

tion rejoint également la problématique aristotélicienne du persuasif « apparent » (τὸ φαινόμενον πιθανόν), qui relève à la fois d'une différence à l'égard de l'apodicticité des principes, et d'une disponibilité intrinsèque du lieu par l'intermédiaire de sa « forme » (σχῆμα) perceptible. On se rappelle en effet que l'isolation de ce concept de « forme de l'expression » apparaissait dans l'étude des lieux des enthymèmes apparents (*Rhétorique*, II, 24), au point de sa plus grande ambiguïté, celle de l'identité des « effets » du syllogisme et de l'enthymème topique (v. Première partie, chapitre I, section 4, b). C'est pourquoi l'étude du lieu ne peut se débarrasser de cette équivoque d'un φαινόμενον proprement discursif, où se découvrent à la fois la disponibilité de l'expression, son effectivité (la « persuasion » qu'il produit), et simultanément les risques de sa « clarté », définie par Aristote sous le concept de *superficialité*. Or, comme nous le découvrirons, ce risque s'avère étroitement lié à la question même de la disponibilité et de l'effectivité du lieu. En ce sens, le domaine de la parole topique semble se refuser essentiellement à la mise en suspens du risque de la superficialité. Elle rend donc nécessaire la prise en considération d'une dimension rhétorique à l'intérieur même du type de phénoménologie que nous entendons tracer. Telle est l'intuition qui préside au fil directeur de la description « phénoménologique », telle qu'elle traverse intégralement ce deuxième temps de notre étude : en partant du rapport entre « pensée » et « expression » (chapitre I), elle passe ensuite à la visée problématique de la « chose à dire » (chapitre II) avant de culminer dans sa réflexion finale sur l'expérience « désappropriante » du lieu (chapitre III).

*Grammaire* — Cette orientation générale appelle toutefois un second registre méthodique. Parce qu'il s'agit de décrire un phénomène *discursif*, la méthode ici observée ne peut s'affranchir d'une préoccupation que l'on dira « grammaticale ». En ce sens, c'est bien l'ancrage de la formularité du lieu dans le discours qui en forme le thème privilégié. Sur ce point, la description aristotélicienne des éléments topiques (énonciation, antithèse, expression concise et ramassée) suggère une fois encore un point de départ incontournable.

a) L'énonciation généralisante du lieu démonstratif relève ainsi du caractère *pragmatique* du discours : comme on l'a vu, le caractère « général » du lieu se tire chez Aristote de l'activité qui consiste à *démontrer* une certaine vérité. La particularité du lieu tient cependant aux caractéristiques spécifiques de cette énonciation. Dans la mesure où la « preuve » topique ne possède pas l'apodicticité de la démonstration scientifique, sa valeur de « généralité » ne se laisse pas réduire au caractère universel de la validité déductive. Comme on le verra, cette question doit être abordée à partir du caractère *répétable* ou *transposable* du lieu : quels sont les traits propres à l'expression topique qui manifestent cette faculté à être répétée dans des circonstances éminemment différentes, comme une vérité *néanmoins* valable ? Qu'est-ce qu'énoncer une vérité *sous l'angle* de ces répétitions futures, et de ses transpositions à venir ?

b) À côté de l'élément énonciatif, les éléments aristotéliens de l'antithèse et de la brachylogie appellent eux aussi une approche grammaticale, mais en un sens sensiblement distinct. Cela tient d'une part au type de prédication qui peut être désigné sous ce terme, et dont on a vu qu'Aristote en donnait une définition souple, et par là-



même profondément problématique. Tout se passe comme si la formularité du lieu se montrait indissociable d'un caractère *déjà* expressif de la prédication antithétique, parce que déjà lié à la question de son effet. En quel sens la prédication déclarative peut-elle déjà être caractérisée du point de vue de l'efficace du rapprochement de termes qu'elle opère ? Sur ce point, l'approche grammaticale du lieu se montre, autant que son approche phénoménologique, irrémédiablement liée à la question de sa « rhétorique ». Cela tient d'abord à la question (aristotélicienne) du rapport à tracer entre la véridiction et son effet (son « persuasif »). Mais cela relève également de la question, inaugurée par Quintilien, d'un rapport essentiellement ambigu entre la forme « ordinaire » de la « pensée » (comme *forma qualiscumque sententiæ*) et la *figuralité* de l'expression, dont l'antithèse brachylogique constituerait l'un des modes. L'articulation problématique de l'expression et de la pensée (chapitre I) appelle donc tout particulièrement une réflexion sur la « grammaticalité » du formulaire, et sur la figuralité spécifique qui est la sienne.

*Rhétorique* — Le passage au second plan d'une approche historique ne revient donc nullement à couper la réflexion sur le phénomène topique de ce qu'elle doit à la notion *rhétorique* de lieu commun. Tout au contraire, il permet de constater un « *partage* » du problème de la parole propre entre philosophie et rhétorique. À l'exploration philosophique d'un phénomène de la parole, la rhétorique apporte ainsi la problématique de l'effet et de ses critères ; à la recherche d'un substrat « grammatical » (pragmatique et apophantique) du lieu, la théorie de l'*elocutio* persiste à opposer une irréductibilité de la figure. L'autorité du discours, la forme de l'expression et l'expérience de la parole ne cessent ainsi de se voir traversées par ces tensions fondamentales. Elles rendent nécessaire de réfléchir à la nature de l'adhérence particulière de la parole à celui qui la profère, de l'aspect qu'elle peut revêtir et de la signification qu'elle possède pour notre exercice de la parole.

La réflexion rhétorique sur le lieu apporte donc, au sein des deux autres méthodes que nous allons suivre, une source d'interrogation. Le phénomène topique désigne une incertitude dans le rapport de l'expression à la pensée qu'elle exprime, dans le décrochage entre la recherche véridictive de la chose à dire et l'effet de la chose dite, dans la distance entre soi et soi que paraît instaurer l'énoncé d'un lieu. C'est cette incertitude, cette hésitation, cette incomplétude dans la réalisation d'une parole « substantiellement » propre qu'il met en lumière. C'est donc bien ce *vacillement de l'expression certaine* dont il faut ici rendre possible la description.

Nous aborderons donc successivement les trois composantes fondamentales du phénomène topique. Le premier chapitre sera consacré au rapport de la pensée et de l'expression, tel qu'on le trouve exprimé dans la notion de « forme de l'expression ». En partant d'un ensemble de cas particuliers du lieu commun – auxquels nous donnerons le nom de « clichés » –, l'on pourra ainsi dégager progressivement la nature de cette *pensée* formulaire qui s'exprime dans le phénomène topique. Pour cela, notre enquête tâchera de retrouver le point de contact entre la théorie aristotélicienne de la *σχῆμα τῆς λέξεως* et la théorie élocutive des figures : on verra ainsi apparaître un lien particulièrement étroit entre l'effet de la parole et la pensée qui s'y déploie.

Le deuxième chapitre sera quant à lui consacré à la visée particulière de la *chose à dire* que constitue le lieu commun. En se guidant là encore sur les réflexions aristotéliennes du deuxième livre de la *Rhétorique* et sur l'analyse cicéronienne d'un rapport *intérieur* à la parole proférée, l'on pourra faire apparaître un paradoxe essentiel. Le lieu commun est intrinsèquement traversé par une tension entre chose à dire et chose dite : il est à la fois parole dirigée vers les circonstances singulières où elle s'insère, et une parole entendue de l'intérieur, en vertu de l'effet qu'elle suscite *sur celui-là même qui la tient*. De la sorte, le phénomène topique révèle l'existence d'une *entente locutrice*, d'une « écoute » immanente au dire, qui justifie que le lieu puisse constituer une expérience particulière de la parole, placée sous le signe d'une perception ambivalente de sa clarté.

Dès lors, le troisième chapitre s'efforcera de tirer toutes les conséquences de cette *expérience* du lieu commun. Parce que la parole topique affecte celui-là même qui la tient, elle paraît introduire une forme de *distance* irréductible entre l'individu et son propre dire. C'est là ce qui peut expliquer l'intuition d'une *perte* possible de la parole propre. Cependant, cette figure de la perte se montre en réalité beaucoup plus ambiguë que le concept « expressiviste » de lieu commun ne le laissait suggérer. Pour que le lieu nomme une parole *étrangère* au sein de ma propre parole, il faut cependant que je puisse l'entendre jusqu'à un certain point comme *mien*. Dès lors, n'est-ce pas précisément cette « propriété » ambiguë qu'il permet de découvrir au sein de l'effet qui est le sien ? Entre appropriation et désappropriation de la parole, l'on verra ainsi s'esquisser les contours d'une *subjectivité* parlante, dont le lieu forme le terrain d'observation privilégié – ou, plus exactement : l'instrument qui la donne à entendre avec le plus d'acuité.



## *Réversibilité de la pensée et de l'expression*

L'histoire de la notion de « lieu commun » telle que nous l'avons retracée nous fournit un premier problème à traiter, celui d'un rapport spécifique qu'il constituerait entre « pensée » et « expression », ici envisagée comme une certaine unité discursive de taille variable (mot, syntagme, phrase ou ensemble de phrases). C'est ce problème que nous nomme tout particulièrement le thème d'une *formularité* du lieu. Ce vocable, comme on l'a vu, permet d'enregistrer le fait que le « lieu commun » constitue une *certaine* forme, à la fois intelligible et sensible, du dire.

Historiquement, la notion de formularité s'inscrit tout particulièrement dans la réflexion sur l'objet que constitue le lieu commun. Elle n'en est pas moins solidaire de la réflexion sur le concept de lieu auquel elle s'adosse, et de la réflexion sur son entente, c'est-à-dire des conditions de perceptibilité qui lui seraient propres. D'un côté, la formularité reste inséparable d'une certaine conception théorique du lien entre forme de la pensée et forme du discours, qui sert de toile de fond à la définition de ce qu'est un lieu. De l'autre, elle permet de désigner le « relief », la saillance, c'est-à-dire plus généralement la qualité perceptible du lieu dans la parole, telle qu'elle se présente à celui qui le prononce ou à celui qui l'écoute. En cela, elle permet de penser à partir de la « forme » topique la question de l'« autorité » et de l'« expérience » de la parole. D'une part, le rapport de la pensée et de l'expression pose à la fois la question de la véridiction et de la persuasion qui s'y attache, et celle de la relation auctoriale de celui qui pense *et* qui dit à sa propre parole. De l'autre, la formularité renvoie à la façon dont il est possible d'utiliser et de recevoir dans une certaine écoute la solidarité de ces deux dimensions, « pensée » et « expression ».

L'entrelacement de ces trois réflexions sur le concept, l'objet et l'entente du lieu formulaire, dont nous avons étudié les figures historiques, doit maintenant être abordé directement du point de vue de la difficulté qu'il illustre. La formularité du lieu révèle en effet un rapport spécifique de la pensée et de l'expression, mais sous l'angle d'une profonde problématique. *La formularité se donne en effet à la fois comme une certaine adhérence de la pensée à l'expression, et dans le même temps comme un écart irréductible entre elles.*

Ce paradoxe se trouvait initialement formulé dans la position aristotélicienne. Le raisonnement syllogistique et le raisonnement topique partagent en effet une même forme discursive, au point de se montrer indistincts du point de vue de la *σχῆμα τῆς*

λέξεως. En ce sens, le caractère intelligible d'une preuve démonstrative, qu'elle soit scientifique ou non, peut prétendre se glisser dans la forme qu'elle revêt dans la parole, au point d'en partager le *même* effet persuasif. Mais cette identité du point de vue de l'effet, qui scelle par conséquent l'adhérence de la preuve à sa σχῆμα, s'accompagne néanmoins d'une distinction à un autre niveau, qui est celui du temps de l'écoute et de la compréhension (γνώσις). Le temps inscrutable (ἀσκεπτόν χρόνον) de l'intelligence du syllogisme diffère en effet de celui du léger retard que prend l'écoute du lieu sur sa profération. Et c'est dans cet écart avec le dire qu'Aristote introduit explicitement le déploiement d'une « pensée » (διάνοια) spécifique. En ce sens, dans le lieu, le recouvrement complet de la « preuve » intelligible et de la forme sensible à un niveau s'accompagne d'un décalage essentiel à un autre. Tout se passe ainsi comme si le τόπος donnait lieu à un débordement de la pensée sur la parole, qui se tient dans le caractère à la fois sensible et silencieux de la perception d'un *temps* incompressible *de l'effet véral*, à la fois provoqué et séparé de la prononciation du lieu. C'est cette pensée résiduelle, à la fois adhérente à la forme probatoire de l'expression et séparée d'elle par l'irréductible écart *temporel* de sa réception, qui fait la spécificité du lieu par rapport au syllogisme. Et c'est l'existence de cette pensée surnuméraire qui introduit la question de la superficialité. Là où le syllogisme s'en tient à la clarté de l'évidence démonstrative, le raisonnement topique se montre à la fois exposé au risque du superficiel et protégé contre lui en vertu de cette διάνοια. Tout se passe donc comme si celle-ci, dans la mesure où elle place dans le léger retard la possibilité d'une reconnaissance de sa véralité, en ouvrait en même temps la question.

Le problème d'une adhérence et d'un écart de la pensée à l'expression trouvait également une illustration éclairante dans la position de Pascal (*De l'art de persuader*). Cela tient, comme on l'a vu, à la prégnance d'un modèle fondé précisément sur la dépendance de l'expression par rapport à la pensée, qui fixe selon ses règles propres le caractère de véralité et de preuve bien formée. À ce titre, les énoncés formulaires traités par Pascal (« je pense, donc je suis », « la matière est dans une incapacité invincible de penser ») sont explicitement reconnus comme des exceptions. Tout se passe en effet comme si ceux-ci apportaient avec eux une certaine pensée résiduelle, qui résiste à l'appropriation définitive par le jugement. En cela, le thème aristotélicien d'une διάνοια topique prend ici la figure d'une *pensée formulaire* inhérente à certaines expressions. Mais cette adhérence particulière n'en reste pas moins problématique, puisqu'elle se montre après tout assez souple pour être révoquée dans un jugement « hardi ». Plus encore, elle apporte avec elle une référence ambiguë à l'auctorialité, sous la forme de l'« emprunt » : en ce sens, l'énoncé formulaire interpose sa pensée propre dans l'appropriation du dire, sans pour autant empêcher absolument celle-ci. Elle la colore d'une certaine altérité, et elle va peut-être jusqu'à modifier le jugement qui s'en empare (ainsi Pascal peut-il affirmer que Descartes a pu trouver le cogito dans la lecture de saint Augustin), mais d'une manière qui reste assez indéterminée pour qu'au final le formulaire puisse être tenu pour l'expression d'une pensée entièrement propre. La formularité pascalienne est donc marquée à la fois par l'adhérence d'un certain type de pensée à certaines expressions qui les met-

tent en « circulation », et dans le même temps par un écart spécifique à l'égard de celles-ci, qui autorise qu'étant dites plusieurs fois, elles peuvent l'être aussi en plusieurs sens. La faculté du « discernement » permet ainsi d'entendre ce genre de pensée, dans l'adhérence qu'elles témoignent à leur expression, et dans l'écart qui autorise leur nouvelle appropriation.

Les positions aristotélicienne et pascalienne de la formularité mettent ainsi tout particulièrement en lumière cette ambivalence formulaire du phénomène topique. Celui-ci n'est donc pas seulement pensée *et* expression, mais adhérence *et* écart de la pensée à l'expression, adhérence et écart d'un certain type de pensée à une certaine modalité de l'expression. C'est là très exactement ce qui doit nous servir à décrire dans ce chapitre le phénomène topique comme *phénomène formulaire de la parole*.

Or cette ambivalence de l'adhérence et de l'écart invite immédiatement à poser le problème dans des coordonnées que nous avons déjà rencontrées dans la partie historique de cette enquête, et qu'il s'agit désormais de thématiser plus directement.

Nous avons en effet montré que la réflexion sur la formularité avait très tôt épousé la réflexion rhétorique sur l'*elocutio*. Cela tient à la solidarité originaire de la notion de « lieu » avec celle de forme de l'expression : l'expression aristotélicienne de *σχήμα τῆς λέξεως* marque ce point d'intersection entre la théorie des lieux et la théorie de la *λέξις*, l'effet de la preuve et l'effet du discours, la clarté du raisonnement et la clarté du dire. Or, comme on l'a observé, la distinction latine de l'*inventio* et de l'*elocutio*, sans briser entièrement cette solidarité, n'a fait que renforcer sa problématique, en conduisant à séparer la part formulaire du lieu de son caractère probatoire initial, et à l'isoler sous l'espèce de la *sententia* au sein d'une théorie des *figures de l'élocution*. Au bout de ce parcours, la distinction chez Gourmont du cliché et du lieu commun apparaît comme l'ultime répétition de ce partage.

On peut désormais formuler l'hypothèse que cette trajectoire, qui part du constat d'une solidarité à celui d'une dissociation, est tributaire d'une raison conceptuelle tout aussi profonde. Elle reflète en effet cette double orientation du formulaire, à la fois du côté de l'adhérence d'une pensée à l'expression, et du côté de son écart irréductible. Là où la réflexion sur la preuve, et plus généralement sur la véridiction du lieu, fait fond sur l'idée d'une adhérence « grammaticale » de la pensée au discours, la réflexion sur son expressivité spécifique est conduite à formuler le thème de l'écart dans l'orbe de la théorie rhétorique des figures. Dès lors, on comprend que le phénomène formulaire, parce qu'il fait apparaître à la fois une adhérence et un écart de la pensée et de l'expression, tend à s'installer au cœur de ce partage entre ce qui ressortit de la *forme* de la pensée et ce qui ressortit de la *figure* de l'expression. Plus fondamentalement encore, il fait très étroitement apparaître ce qu'il possède de plus problématique et de plus ambigu. C'est en effet la source même du partage figural qu'il conduit à réexplorer, telle que Quintilien la formule exemplairement au début du livre IX de l'*Institution oratoire*.

Comme on l'a vu, ce partage s'autorise chez lui d'une différence entre « la forme quelconque de la pensée (*qualiscumque forma sententiæ*) » et « une forme déterminée (*conformatio quædam*), éloignée de l'expression commune et spontanée

(*remota a communi et primum se offerente ratione*) »<sup>407</sup>. D'une part, l'adhérence de la pensée à sa forme « quelconque » relève d'un caractère de « simplicité » (« *simpli-ci specie* »<sup>408</sup>), et d'immédiateté (« *se primum offerente* ») ou de disponibilité de l'expression (« *in promptu posito dicendi modo* »<sup>409</sup>). De l'autre, la figuralité se distingue par l'introduction d'un *changement raisonné* (« *cum ratione mutatio* »<sup>410</sup>), qui affecte ou bien la seule façon « ordinaire » de parler – ce sont là les figures proprement dites, que la tradition rhétorique a ensuite désigné sous le nom de « figures de pensée », telles que l'hyperbate, l'asyndète, la répétition –, ou bien le sens des mots utilisés eux-mêmes – ce sont là les « tropes », telles que la métaphore, la métonymie, la syllepse. Ce changement altère à la fois la simplicité et l'immédiateté de la forme quelconque, dans la mesure où il doit se faire entendre *avec* elle pour qu'elle apparaisse comme figure ; celle-ci réclame donc sa présence et sa médiation.

Or c'est précisément pour un tel partage que la formularité pose problème. D'une part, la pensée formulaire se présente avec l'expression, d'une manière immanente à elle – et elle ressortit en cela de la *forma qualiscumque*. Pour autant, cette pensée se présente comme en partie détachée d'elle, qu'elle se tienne dans un écart avec sa propre profération (le « retard » aristotélicien), ou dans une résidualité qui se maintient dans la réappropriation signifiante de l'énoncé (l'« emprunt » pascalien). Sous ce deuxième aspect, ce qui était « immédiateté » devient « médiation », mais médiation problématique, qui ne suffit pas, en raison de son caractère indéterminé, à faire apparaître une et une seule signification. La formularité paraît donc faire obstacle à la fois à une réduction complète à la forme quelconque, et au critère du changement raisonné. Le rapport de la pensée et de l'expression relève d'une adhérence « immédiate » et dans le même temps d'un écart problématique, qui fait réapparaître la médiation de la pensée sans pour autant en faire le résultat d'un « changement raisonné », c'est-à-dire déterminé. On pressent en ce sens que la notion de « changement » reçoit dans la formularité un sens spécifique : dans la mesure où ce changement se montre « indéterminé », c'est autant la « signification » vers laquelle il oriente *à partir* de l'expression ordinaire que *la possibilité* même d'apparaître comme changement qui se voient frappées d'ambiguïté.

La formularité semble donc offrir une résistance au partage figural au niveau même de sa définition. On comprend dès lors que cette difficulté s'étende par capillarité à l'intérieur même du figural. La porosité du formulaire, qui laisse passer des éléments de la forme quelconque dans la figure, et des éléments de la figure dans la forme quelconque, fait immédiatement peser une suspicion sur ce qu'il faut appeler « figure de pensée ». C'est elle en effet qui se tient au plus près de la ligne de démarcation entre forme et figure, *forma* et *conformatio*, et c'est elle par conséquent qui se voit le plus directement menacée par l'ambiguïté de la notion de « changement ». En ce sens, la formularité se tiendrait dans un va-et-vient entre la figure et la forme quelconque. Mais cette difficulté affecte aussi la notion de figure de mots. Cela ne tient

<sup>407</sup> Quintilien, *Institution oratoire*, IX, 1, resp. 10 et 4.

<sup>408</sup> *Ibid.*, IX, 1, 11

<sup>409</sup> *Ibid.*, IX, 1, 13.

<sup>410</sup> *Ibid.*, IX, 1, 11.

pas seulement aux équivoques de la distinction rhétorique entre « sens propre » et « sens figuré ». Cela tient également à ce que la distinction entre « figure de mots » et « figures de pensée » s'autorise de la bonne constitution de celle-ci : dans la définition quintilienne, la figure de mots est en réalité une figure de pensée qui *étend* le changement de l'expression jusqu'au sens des termes utilisés<sup>411</sup>. Dès lors, c'est la possibilité même pour une expression de faire figure « de mots » qui semble reposer sur la possibilité de distinguer *déjà* un changement de la pensée. Là où la formularité impose ses difficultés à une telle hypothèse, ce problème, comme on ne tardera pas à le voir, rencontre immédiatement celui du lien entre « cliché », « métaphore morte » et « catachrèse ». Pour l'instant, il suffit de constater que la problématique du formulaire étend ses difficultés au-delà du partage initial de la forme et de la figure, dans la mesure où les distinctions internes au champ du figural reposent déjà sur lui.

Comprendre le sens que la formularité impose à un tel partage, tel est donc l'objet du présent chapitre. C'est à ce compte en effet que pourront s'éclaircir les thèmes de l'adhérence et de l'écart de la pensée à l'expression formulaire. Et c'est dans cette configuration que pourra se révéler dans toute son ampleur le problème initialement posé par la *Rhétorique* d'Aristote : comment expliquer que la pensée et l'expression formulaires rencontrent le problème de la superficialité ? Notre analyse du phénomène formulaire, en tant qu'il s'inscrit à la limite du figural et du non-figural, en tant qu'il fait apparaître une *réversibilité fondamentale* de l'un à l'autre, se donne ainsi pour objectif de comprendre la « dialectique » du clair et du superficiel qui paraît être sa caractéristique. Mais, au-delà d'elle, c'est bien la nature de l'expression formulaire et du type de « pensée » qui s'y attache – de ce qui prend ce nom dans le temps particulier de l'*écoute* dont une telle réversibilité se montre susceptible – qui peut s'y révéler. En ce sens, l'effet *persuasif* du clair et du superficiel fournit une interrogation qui met aux prises la grammaticalité de la forme adhérente à la pensée à la figuralité rhétorique de l'écart qui y subsiste. En montrant comment certaines expressions se montrent susceptibles de l'un et l'autre regard, et par conséquent de l'une et l'autre valeur, c'est la nature de la « pensée » qu'elles présentent qui pourra apparaître progressivement.

---

<sup>411</sup> C'est là peut-être ce qui permet à Quintilien de proposer sa propre interprétation de la difficulté, propre à la rhétorique des figures et des tropes, de proposer une distinction définitive : « tropes et figures s'allient souvent dans les mêmes expressions (*sententias*), car la façon de parler (*oratio*) est rendue figurée autant par l'emploi de mots transférés (*tralatis verbis*, sc. les figures de mots) que de mots propres » (*Institution oratoire*, IX, 1, 9). C'est dire que l'expression figurale, littéralement sa « pensée » (*sententia*), présente rarement des figures « pures ». C'est la même thèse que défend Pierre Fontanier dix-huit siècles plus tard : « si elle [la distinction entre figures de pensée et figures de mots] est vraie et juste en elle-même, elle n'est pas, il s'en faut, sans inconvénient dans l'application et quand on en vient aux détails. Comme il est souvent difficile de reconnaître si telle figure en particulier tient plus à la *pensée*, ou plus à l'*expression* [sc. aux mots utilisés], il en est résulté que le sort d'un grand nombre de figures est resté incertain (...) On eût sans doute évité bien des méprises et bien des contestations, si, au lieu de se borner aux deux classes de *figures de mots* et de *figures de pensée*, on en eût distingué une intermédiaire, la classe des *figures mixtes*. Tant de figures, en effet, semblent ne pas *moins* tenir à la pensée qu'à l'expression, ou à l'expression qu'à la pensée ! » (Pierre Fontanier, *Les Figures du discours* (1821, 1830), Paris, Flammarion, 1968, p. 65). Si Fontanier renonce finalement à opérer ce nouveau classement, n'est-ce pas, à tirer les conséquences de sa propre déclaration, parce que la classe des « figures mixtes » eût atteint une extension indéfinie ?



Nous avons proposé cette première définition du phénomène formulaire : le phénomène formulaire fait apparaître dans la parole un certain rapport entre la pensée et l'expression, qui relève à la fois d'une adhérence et d'un écart. L'objectif est par conséquent de déterminer à la fois *quelles sortes* d'expressions présentent cette ambivalence, et *quels types* de « pensées » peuvent se donner de cette manière. Comme on l'a vu, cette enquête exige de revenir sur le « partage figural » de la *forma sententiæ* et de la figure, pour dégager le sens particulier que celui-ci peut revêtir dans le phénomène formulaire. C'est dans cette réversibilité de la figure et de la forme qu'apparaîtra ainsi la formularité, dans une ambivalence fondamentale de la *clarté* et de la *superficialité*.

Or c'est en premier lieu la question du *cliché* que rencontre cette investigation. Cela tient d'abord à la proximité, déjà relevée, des usages ordinaires des termes de « cliché » et de « lieu commun ». À ce titre, c'est un motif avoué de cette première enquête que de proposer, à l'aune de la problématique du formulaire, une conception du « cliché » qui rende compte à la fois de sa différence et de son rapport avec le lieu commun. Et cela tient par ailleurs à la nature de la thèse que nous soutiendrons : *nous appelons sous le nom générique de « cliché » un certain nombre de cas particuliers du phénomène formulaire, qui ont en commun de faire apparaître un certain type d'expression et de pensée sur le registre du « déjà-entendu »*. En ce sens, c'est ce caractère « particulier » du cliché qui justifie que l'enquête commence par lui, avant de s'élever jusqu'au phénomène formulaire en général. On disposera ainsi d'une première catégorie d'expressions formulaires, et d'une première représentation du type de « pensées » auxquelles elles donnent lieu.

## 1. Approche préliminaire

Cette définition présente incontestablement le caractère d'un certain choix terminologique. Celui-ci s'autorise d'une part de la plasticité extrême des usages de ce terme, qui motive le désir de le fixer pour les besoins de cette étude. D'autre part, cette décision nous semble pouvoir être justifiée tant par sa qualité métaphorique (qui fait référence à l'« empreinte », au *type*, τύπος) que par la façon dont celle-ci rejoint, explicitement ou rétrospectivement, la réflexion historique sur l'ensemble des phénomènes formulaires qu'il nomme. Commençons par dégager une analyse plus précise de la « métaphore » impliquée dans la notion de cliché.

Selon le *Trésor de la langue française*, le cliché se réfère, en son sens original, à une « plaque métallique en relief à partir de laquelle on peut tirer un grand nombre d'exemplaires d'une composition typographique, d'un dessin, d'une gravure sur bois,

sans avoir à composer, dessiner ou graver à nouveau. » En cela, le cliché se montre très voisin du *stéréotype*, lequel n'en est qu'une espèce : « Cliché métallique en relief obtenu, à partir d'une composition en relief originale (caractères typographiques, gravure, photogravure, etc.), au moyen de flans qui prennent l'empreinte de la composition et dans lesquels on coule un alliage à base de plomb. » À la différence du stéréotype, le terme de cliché se retrouve en photographie (où il est devenu le plus habituel) : il s'agit d'une « épreuve négative sur support transparent ou translucide obtenue en faisant agir la lumière sur des matières sensibles à l'exposition et à partir de laquelle on peut tirer un grand nombre d'épreuves positives ». Ces deux sens se signalent donc par l'idée commune d'un *support originaire*, typographique ou photographique, susceptible d'être « tiré » à plusieurs exemplaires. Il n'y a donc pas à proprement parler « reproduction » au sens d'une duplication, mais « épreuve » : le support reste unique et inchangé, ce qui permet une multiplication de ses tirages en droit illimitée, sous condition de la préservation du « cliché »-source. En revanche, l'opposition se creuse entre le premier et le second sens sur la question du langage et de l'image : le premier sens renvoie explicitement à la typographie, et le second à la photographie. Mais même au sein de cette opposition demeure l'idée d'une « empreinte » réalisée à partir d'un τύπος, c'est-à-dire dans la coïncidence de ce qui marque et de ce qui est marqué. Le point essentiel ici n'est donc pas à l'origine dans l'opposition entre une « image » en relief et une image plane, ou encore entre la discrétion des caractères et l'étendue continue de la surface ; il se trouve dans l'idée commune d'un rapport non médiat de l'empreinte active et de l'empreinte passive, dans l'instantanéité (au moins relative) du tirage à partir d'un *contact*. De sorte que la reproductibilité ne renvoie pas ici, derechef, à un processus de réélaboration duplicatrice du modèle, mais à une possibilité toujours ouverte de contacts immédiats et répétés. Dès lors, il faut se garder d'insister sur une picturalité spécifique du cliché, au profit de l'idée d'une « typicité » propre de celui-ci, entendue dans le sens d'un contact impressif.

En cela, on peut constater une différence avec la notion de « poncif », qui désigne quant à elle une « feuille de papier comportant un dessin piqué de multiples trous que l'on reproduit en pointillé (sur une surface quelconque) en passant une ponce sur le tracé ». Commun aux beaux-arts, à la broderie et à l'industrie textile, le procédé n'est pas aussi mécanique que le cliché : il suppose un travail de la main en deux étapes, au moment du passage de la ponce, et dans la reconstitution du dessin obtenu en pointillé. C'est pourquoi le poncif renvoie plus immédiatement à la sphère de l'*imitation* plutôt que de la reproduction par contact. Aussi est-ce sur son sens graphique que la connotation péjorative se greffe, d'un « dessin conventionnel dans le choix du sujet, la composition, les procédés ». Le *Trésor* cite ici Baudelaire, qui évoque « les motifs convenus de la peinture actuelle et les poncifs qui traînent dans tous les jeunes ateliers ». La conventionalité ne provient donc pas ici de la fidélité aveugle à un corpus idéal (comme le montre la suite du passage<sup>412</sup>), mais de la répéti-

---

<sup>412</sup> Charles Baudelaire, *Salon de 1845* in *Œuvres complètes*, éd. Claude Pichois, tome II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1976, p. 373. « [Le tableau d'Auguste Hesse] a d'abord un mérite singulier – c'est de ne rappeler, en aucune manière, les motifs convenus de la peinture actuelle,

tivité de procédés techniques ou scolaires dans les ateliers. À examiner plus avant le texte de Baudelaire, se découvre, dans le caractère graphique du « dessin », une sorte de « gestualité » ou de « comportementalité » du poncif qui réside dans la répétition de gestes et d'attitudes identiques, dessinées sur un même patron. Ce glissement de la gestualité conventionnelle à l'idée banale et vulgaire est manifeste dans le *Salon de 1846* :

« La signification du mot *poncif* a beaucoup d'analogie avec celle du mot *chic*. Néanmoins, il s'applique plus particulièrement aux expressions de tête et aux attitudes. Il y a des colères *poncif*, des étonnements *poncifs*, par exemple l'étonnement exprimé par un bras horizontal avec le pouce écarquillé. Il y a dans la vie et dans la nature des choses et des êtres *poncif*, c'est-à-dire qui sont le résumé des idées vulgaires et banales qu'on se fait de ces choses et de ces êtres : aussi les grands artistes en ont horreur. »<sup>413</sup>

Le paradigme de la picturalité est ici cardinal : le geste de l'étonnement est figuré par une posture du bras qui trahit la répétition conventionnelle de modèles appris. Par conséquent, l'idée d'un *résumé* des idées « vulgaires et banales » ne renvoie nullement à l'idée d'un *corpus* de la sottise, comme dans le cas de l'idée reçue. Le résumé se trouve ici dans la *condensation* particulière en un seul geste conventionnel d'une banalité fondamentale. Le geste n'est donc pas un signe conventionnel au sens d'« arbitraire ». Le geste constitue une expressivité visuelle de l'inexpressivité de la convention répétée à l'identique. L'attitude figée dans une gestualité toute faite n'est pas l'observation d'un rituel, mais la quasi-naturalité d'une convention peu à peu incorporée, non pas dans le corps tout entier, mais dans sa dimension visuelle, et plus exactement, dans ce qui, dans cette visibilité expressive du corps, ressortit le plus étroitement au dessin. L'œil de Baudelaire est ici celui du critique d'art, et c'est indiscutablement sur le modèle du tableau qu'est envisagée l'attitude *poncif*. Mais la fin du passage étend aux « choses » et aux « êtres », « dans la vie et dans la nature », cette caractéristique et cette possibilité. De sorte que Baudelaire va jusqu'à fonder une picturalité universelle, et non seulement artistique, de la gestualité et du comportement conventionnel, qui peut désormais s'inscrire dans l'expressivité de tout corps, ou plutôt dans une potentialité inexpressive et pourtant représentable qu'il possède, et qui lui est commun avec la chose, quelle qu'elle soit. Cette picturalité du poncif trouve plus particulièrement son expression dans le genre de l'étude de main, de bras,

---

et les poncifs qui traînent dans tous les jeunes ateliers ; – *au contraire, il ressemble au Passé, trop peut-être* » (nous soulignons). Cette ressemblance au passé, qui écarte l'hypothèque du « poncif », nous servira à constituer le thème du cliché comme phénomène du *déjà-entendu*.

<sup>413</sup> Baudelaire, *Salon de 1846*, « Du chic et du poncif », *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 468. Le rapprochement avec le concept de « chic » s'effectue sur le même terrain de la gestualité, mais directement adossé à une mémoire-réflexe du *corps* : « Le *chic* est l'abus de la mémoire ; encore le *chic* est-il plutôt une mémoire de la main qu'une mémoire du cerveau ; car il est des artistes doués d'une mémoire profonde des caractères et des formes – Delacroix ou Daumier, – et qui n'ont rien à démêler avec le *chic* ». La différence entre la conventionalité gestuelle du *poncif* et le geste quasi réflexe du *chic* est dans le fait que celui « exprim[e] une monstruosité moderne (...) : absence de modèle et de nature. » Le *chic* enlève sur le fond de l'habitualité aveugle une joliesse, mais qui tient à la simple prouesse, et ne s'adosse à aucune matrice « formelle » : suspendu dans le vide, son modèle est la une forme maniérée de *calligraphie* : « le *chic* peut se comparer au travail de ces maîtres d'écriture, doués d'une belle main et d'une bonne plume taillée pour l'anglaise ou la coulée, et qui savent tracer hardiment, les yeux fermés, en manière de paraphe, une tête de Christ ou le chapeau de l'empereur. » (*ibid.*)

qui rétrécit l'expressivité du conventionnel au niveau de sa manifestation locale, dans le *particolare* du geste. À ce titre, il nous semble légitime d'écarter la notion de « poncif » de la réflexion sur le cliché, dans la mesure où elle trouve son origine dans une réflexion sur l'imitation picturale, et qu'elle laisse de côté la notion essentielle d'empreinte.

La notion de « cliché » fait donc apparaître le concept essentiel de l'empreinte typique, de l'impression à laquelle elle donne lieu, techniquement immédiate mais fixée dans une certaine temporalité (celle-ci fût-elle celle de l'instantané), et d'une double orientation du τύπος, du côté du « signe » et du langage d'une part, de l'image et de la perception visuelle d'autre part. C'est cette signification qu'il faut s'efforcer de préserver pour parvenir à cerner plus précisément le type de phénomène que désigne le cliché.

## 2. Retour sur le cliché gourmontien

De quelle façon la notion de cliché rejoint-elle le problème du phénomène formulaire, et quelle physionomie particulière lui impose-t-elle ?

Afin d'élucider cette question, nous nous tournerons une deuxième fois vers la théorie du « cliché » présentée par R. de Gourmont dans *l'Esthétique de la langue française*. Cette nouvelle discussion, menée dans le prolongement de nos précédentes analyses, est destinée à faire apparaître les termes dans lesquels le cliché semble se présenter comme une « aporie » pour le partage figural.

Comme nous l'avons vu, la conception « paralléliste » du mot et de l'idée ne peut conduire Gourmont à séparer entièrement le plan de l'expression de celui de la pensée. C'est en ce sens que sa théorie du cliché *reste* adossée à un certain rapport de la pensée et de l'expression.

Le cliché gourmontien ne peut être une « pure » matérialité verbale, indéfiniment reproductible, qu'à partir de l'instant où celle-ci possède un caractère propre qui la rend perceptible comme cliché. Celui-ci est donc soumis à la logique du « tout ou rien » : il n'existe que d'être perceptible. Sa notion se montre donc étroitement solidaire chez Gourmont d'une conception figurale, dans laquelle il faut qu'il constitue une certaine *figure* pour ne pas être confondu avec l'expression quelconque d'une pensée. Or cette « figuralité » du cliché rencontre immédiatement un obstacle dans la représentation même que Gourmont se fait de son langage : celui-ci n'est qu'une association toute faite de mots *clichée* sur les « casses » d'un gigantesque texte, produit – « pensé » – par un « cerveau anonyme ». Le cliché se tient donc des deux côtés du partage figural. Lorsqu'on le regarde du point de vue des figures, il n'est qu'une association de mots sous laquelle ne se décèle aucune intuition créatrice, mais la pure « grammaire » mécanique de l'anonyme. Mais lorsqu'on l'envisage du point de vue de la forme « normale », non figurée, de l'expression, il possède néanmoins un trait propre qui le signale comme tel. C'est en ce sens que le cliché partage l'équivoque formulaire du grammatical et du figural : il ressortit de l'un et de l'autre. Sa marque distinctive ne peut donc se trouver que dans le paradoxe extrême d'une *figuralité du*

*quelconque*, qui n'est autre que l'empreinte d'anonymie qu'il reçoit de son origine. C'est ici l'altération de la pensée par la voix anonyme qui permet de penser la figure du cliché comme *changement* de l'expression au sens quintilienien du terme, c'est-à-dire comme irruption d'une figuralité de l'*anonyme* dans l'expression normale de la pensée. Telle est la position gourmontienne de l'adhérence et de l'écart : la métaphore du cliché permet à la fois de penser une impression/expression directe de la pensée anonyme dans la parole, et un changement/altération qu'elle impose dans l'expression du soi.

Comme on l'a vu, la figure anonyme du cliché se voit réinterprétée par l'auteur de l'*Esthétique de la langue française* dans le lexique de l'imagination et du regard : si le cerveau anonyme des clichés, en dépit de son discours proliférant, se voit dénier toute créativité, c'est précisément parce que le procédé mécanique de la reproduction de phrases toutes faites fait entièrement l'économie d'une expression imaginative. En ce sens, la « rhétorique » expressiviste peut aisément passer d'un thème à l'autre, de la créativité au regard, dans la mesure où la capacité d'une expression à *faire voir* se mesure à la singularité d'une certaine vision portée sur le monde que l'auteur fait à la fois partager et adopter. En dépit de l'inflexion singularisante, ce n'en est pas moins renouer avec le thème séculaire de l'*evidentia* rhétorique, qui vise, selon Quintilien, à « frappe[r] vivement les auditeurs par l'insistance sur un seul point, par une exposition lumineuse (*inlustris*), par la mise des faits, si j'ose ainsi parler, sous le regard (*sub aspectum paene subjectio*), comme s'ils se déroulaient devant nous »<sup>414</sup>. Or il est clair que la métaphore du cliché se prête immédiatement à un tel cadre de lecture, en ce qu'elle associe intimement la dimension du langage et de l'image. Là où l'hypotypose fait littéralement surgir le visible sous son empreinte discursive, le cliché peut se lire comme le phénomène inverse de son extinction dans la « lettre », de son écrasement sur la pure matérialité audible ou lisible du discours. C'est là précisément la source de son paradoxe : là où l'*evidentia* « augmente » l'expression jusqu'à la faire changer, non seulement dans sa façon de dire, mais dans sa nature discursive elle-même (comme parole qui fait voir, et non plus entendre), le cliché la réduit. Mais cela suppose qu'il soit déjà changement dans l'expression, autrement dit que cette réduction soit perceptible comme telle. Dans le vocabulaire de Gourmont, ce paradoxe s'exprime dans la reformulation d'une « empreinte de l'anonyme » en « image abstraite » :

« Tout groupe de mots est nécessairement une image : elle est neuve et concrète, si les mots n'ont pas encore été groupés selon ces rapports ; elle est abstraite ou parvenue à l'état de cliché, si ce groupement des mots a lieu selon des rapports usuels et connus. »<sup>415</sup>

Or il est évident que dans ces conditions, l'« image abstraite » risque fort de n'être que le mot ou la phrase à l'état *non figural*, dans la forme « quelconque », c'est-à-dire commune et immédiatement « disponible » selon l'usage établi. C'est là ce qui pousse Gourmont à revenir sur cette première déclaration, et à faire des clichés un

<sup>414</sup> Quintilien, *Institution oratoire*, IX, 1, 19.

<sup>415</sup> R. de Gourmont, *Esthétique de la langue française*, op. cit., p. 325.

stade intermédiaire entre l'expression imagée et l'expression abstraite : « ils représentent des images (...) dont la marche vers l'état abstrait s'est arrêtée à moitié chemin ». <sup>416</sup> Cette thèse n'est possible que sur le fond d'une théorie dans laquelle le langage trouverait d'abord sa source dans une proximité immédiate de la pensée avec l'impression sensible. Comme on l'a vu, les « idées » chez Gourmont ne sont en effet que le terme d'un processus de dégradation de ces « impressions ». En ce sens, l'histoire du langage est celle d'une *grammaticalisation progressive du figural*, dont la source serait une origine *métaphorique* du langage. Le cliché constituerait un accident dans ce processus, en revêtant la forme, à vrai dire quelque peu monstrueuse, d'une *image semi-abstraite*. Ce nouveau paradoxe, qui fait suite à celui d'une « empreinte anonyme » sur la figure, révèle profondément les tensions mêmes de la notion de cliché. Le renversement de l'histoire figurale – qui cesse d'être passage de l'expression simple et commune au changement de la figure, pour devenir dégradation de la figure en expression non imagée – se heurte en définitive au même problème, celui d'une amphibologie essentielle du cliché. Cette amphibologie s'exprime ainsi, dans le lexique de l'*evidentia*, comme « figure qui ne donne rien à voir ».

La position de Gourmont sur le cliché s'illustre donc par une exploration lucide des paradoxes de la formularité – adhérence et écart de la pensée à l'expression, qui conduit le cliché à se tenir simultanément des deux côtés du partage figural –, dont il dégage deux figures aporétiques : celle de l'*empreinte anonyme* et celle de l'« *image qui ne fait rien voir* ». La métaphore du *τύπος* permet donc de mettre en scène les difficultés conceptuelles du cliché tant du point de vue du « langage » (par la distorsion anonymique de la pensée adhérente) que du point de vue de l'image (par la résistance d'une picturalité, quoique devenue « abstraite », dans la réduction grammaticale de la figure). Mais c'est au final le thème d'une « figure négative » qui semble structurer sa réflexion sur le cliché, à partir de l'intuition directrice d'une *privation* (dans le cas de l'anonyme) ou d'une *perte* de la figuralité (dans le cas de l'image « semi »-abstraite). Dans les deux cas, le point de départ n'en reste pas moins celui d'un présumé : ce serait dans la perceptibilité particulière qu'offre une figure que se laisse apercevoir un « vide » qui la rabat sur l'adhérence grammaticale de la pensée à l'expression : c'est un tel phénomène que nommerait le cliché.

### 3. Le problème de la « métaphore négative »

À ce stade, la réflexion sur le cliché semble buter sur l'aporie d'un « vide » figural. Celui-ci fait problème dans la mesure où il suppose d'être distinctement perçu : c'est sous cette hypothèse seulement que le basculement du cliché d'un côté à l'autre du partage de Quintilien semble être possible. Mais comment ce « vide » peut-il lui-même être perceptible ?

Sur ce point, l'orientation « picturale » de la figure paraît la plus à même de rendre compte de cette perceptibilité paradoxale du « vide » figural. Quelles que

---

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 326.

soient les difficultés intrinsèques d'une perception du « rien », l'hypothèse d'une « image qui ne donne rien à voir » trouve, lorsqu'il s'agit d'un énoncé, une plausibilité plus grande que celle d'une parole qui ne donne rien à *entendre*, ou d'une « ventriloquie » de l'anonyme dans la parole singulière. De la sorte, il serait possible de comprendre le paradoxe du formulaire, et en particulier celui du cliché, dans le cadre de la théorie rhétorique de l'*evidentia* : parce que celle-ci stipule que le pouvoir de « faire voir » ne relève pas du sens même d'un énoncé, mais de l'effet « persuasif » qui est le sien, on peut concevoir que le cliché relève d'un « tour discursif » qui *affiche* une telle prétention, sans parvenir pourtant à l'accomplir.

Dès lors, l'aporie du cliché comme « figure qui ne donne rien à voir » semble se dénouer dans l'hypothèse que celui-ci se borne à désigner l'absence d'effet d'une *certaine* figure, et par conséquent un « échec », plutôt qu'un paradoxe du figural. La perception du « vide » et le thème d'une figure négative apparaîtraient ainsi dans le fait que certaines figures tendent « naturellement » à faire voir, et qu'elles y échouent.

On ne saurait s'étonner par conséquent que le modèle de la *métaphore* exerce une attraction particulièrement forte à l'égard du cliché. Cela tient à l'autorité historique qu'elle revendique sur les figures de l'*evidentia* depuis le paradigme aristotélien de la métaphore *πρὸ ὁμμάτων*. Cela tient également au thème de la ressemblance « visuelle » qu'elle déploie de façon privilégiée – en faisant voir le semblable, *θεωρεῖν τὸ ὅμοιον*, selon l'expression du même Aristote<sup>417</sup>. Mais plus radicalement encore, en tant qu'elle consiste en une figure de « substitution » d'un mot à un autre, elle semble inscrire dans la matière même de l'expression l'excitation imaginative d'une prédication par l'« autre ». En ce sens, le cliché constituerait l'échec de la métaphore, autrement dit son impuissance à « faire voir ». Telle est l'hypothèse que nous allons ici examiner.

Il faut immédiatement remarquer que l'hypothèse d'un cliché comme métaphore « négative » – qui échoue à « faire voir » – rencontre immédiatement devant elle un problème essentiel : il ne suffit pas en effet de dire que le cliché est un échec du « faire voir », il faut encore préciser à *quoi ressemble* cet échec, ce que peut signifier et décrire précisément la notion de « cliché » dans ce phénomène d'un « faire voir » négatif.

Or il y a un sens dans lequel s'entend beaucoup plus immédiatement l'impuissance à faire voir : celui d'une *obscurité* de la métaphore. C'est en ce sens qu'Aristote parle du risque de leur froideur dans la *Rhétorique* : l'adjectif utilisé, *ψυχρον*, est aussi celui qui s'applique aux « viandes froides », autrement dit « crues » et difficiles à mâcher<sup>418</sup>. Tout le problème naît par conséquent des positions et des niveaux respectifs qu'occupent l'obscurité d'une part et le « cliché » d'autre part, dans la liste des « échecs » que peut rencontrer la métaphore. Ce sens de « l'impuissance à faire voir » comme *obscurité* paraît si essentiel qu'il est difficile de résister à l'hypothèse que l'obscurité et le cliché font système. Selon cette hypothèse,

---

<sup>417</sup> Aristote, *Rhétorique*, III, 10, 1412 a 12–13.

<sup>418</sup> Aristote, *Rhétorique* III, 3, 1406 b 5 *sq.* La traduction des Belles-Lettres par « fade » et « fadeur » occulte quelque peu cette image, et prête à confusion.

la question du cliché se montrerait étroitement liée à la problématique de l'obscurité parce qu'elle relèverait *comme elle*, et *relativement* à elle, d'une perceptibilité du « faire voir » qui serait la condition du *sens* même de la métaphore. Chacun dessinerait un extrême : l'obscurité ne fait rien voir parce qu'elle ne fait pas assez voir, tandis que le cliché ne fait plus rien voir parce qu'il serait un *excès* du voir.

Nous avons déjà rencontré la difficulté à penser jusqu'au bout un excès du « voir » dans le registre langagier. Mais dans le cas de la métaphore, ce problème prend une orientation spécifique. Chez Aristote, la conception de la « clarté » en termes de « vertu » (ἀρετή) de l'expression autorise à première vue cette représentation symétrique des deux écueils. Elle serait ainsi un « juste milieu », une médiété (μεσότης), entre deux « faire voir » défectueux. Le Stagirite semble toutefois répugner à opérer cette tripartition dans le cas de la métaphore. En réalité, sa propre représentation des critères du πρὸ ὁμμάτων repose sur une tout autre distinction. Aristote oppose ainsi les métaphores qui mettent devant les yeux des choses « en acte » (ἐνεργοῦντα) et celles qui ne le permettent pas. Ainsi, dans le chapitre 11 du troisième livre de la *Rhétorique*, le Stagirite prend l'exemple de la métaphore dans laquelle l'on dit que « l'homme vertueux est carré ». Bien qu'il s'agisse d'une métaphore au sens rigoureux du terme (car ce sont deux perfections qui sont ainsi énoncées l'une de l'autre), celle-ci ne donne rien à voir qui soit « en acte », à la différence d'une métaphore telle que « en pleine fleur et à l'apogée de leur vigueur »<sup>419</sup>. Ce qui donne *véritablement* à voir, c'est le sentiment qu'une métaphore décrit des choses, animées ou inanimées, « en mouvement » (κινούμενα) ou « en vie » (ζῶντα)<sup>420</sup>. En ce sens, les métaphores qui « ne font pas voir » peuvent certes être celles qui sont trop obscures, mais elles peuvent aussi être celles qui ne mettent devant les yeux que des « images » *immobiles*, à l'instar du « carré » de la vertu. Et il peut arriver que ce soit les mêmes, comme en témoigne la fin du chapitre consacré à la « froideur » : le mot de Gorgias sur une hirondelle qui venait de le salir est frappé de la même « obscurité », parce qu'il ne s'applique pas à l'état *présent* de l'oiseau<sup>421</sup>. En ce sens, ce qu'Aristote considère comme relevant de l'*evidentia* se montre à la fois plus précis et plus restreint que le « faire image ». C'est pourquoi l'obscurité et la vision immobile peuvent se recouper, au lieu de constituer deux pôles extrêmes de la « clarté » métaphorique. L'on peut peut-être reconstituer ainsi le motif aristotélicien de l'ἐνέργεια métaphorique : même dans la métaphore de la vertu « carrée », on ne saurait écarter l'hypothèse d'une représentation imaginative de l'expression, si « étrange » soit-elle. Mais cet « effet » n'est pas un effet nécessairement recherché, ou en tout cas recherché comme « faisant image ». Aux yeux du Stagirite, le critère de l'« acte » est plus efficace pour trancher entre un effet imaginaire voulu et un effet imaginaire purement accidentel.

Dès lors, on peut envisager un autre type de lien « systématique » entre l'obscurité et « l'excès » du voir que constituerait le cliché.

---

<sup>419</sup> Aristote, *Rhétorique*, III, 11, 1411 b 24 sq.

<sup>420</sup> *Ibid.*, 1412 a 8.

<sup>421</sup> *Ibid.*, III, 3, 1406 b 15–19.



On peut faire l'hypothèse que l'impossibilité du cliché à « faire voir » se détache initialement sur un fond de problématique, qui recouperait précisément un sens particulier de l'« obscurité ». Pour que l'*evidentia* rhétorique puisse être qualifiée comme effet *déterminé* d'une expression, il faut en effet que sa faculté de « mettre devant les yeux » ne possède justement rien d'« évident ». Sa « réussite » tient justement à cette capacité de créer une « évidence » là où il n'y en a pas initialement. Et c'est précisément sur ce point que la métaphore présente une qualification particulière. Elle repose en effet sur une *difficulté*, une problématique intrinsèque de l'expression, qui est celle d'une prédication « aberrante », d'une « discordance » dans la prédication entre le sujet et son prédicat, qui doit redevenir « concordance » à un niveau supérieur. En ce sens, si le cliché constitue un échec de la métaphore, c'est parce qu'il serait une métaphore qui ne sacrifie pas à l'exigence minimale de se présenter initialement comme « difficile ».

Il y aurait donc bel et bien un risque fondamental d'« obscurité » de la métaphore, qui tiendrait à la difficulté toujours ouverte de « résoudre » sur le plan de l'imagination la prédication problématique. Ce risque constituerait ainsi un élément incontournable de la prédication métaphorique, au point d'entrer en quelque sorte dans sa définition même. Il en serait la « règle du jeu », à laquelle le cliché se « soustrairait ». Il y a une part d'obscurité qui appartient au *sens* même de la métaphore et que le cliché réussirait à contourner en refusant de l'assumer. Métaphore trop évidente, métaphore trop facile, le cliché serait avant tout une métaphore « gratuite », c'est-à-dire une métaphore sans le risque métaphorique. C'est à partir de cette part d'obscurité, de sa capacité à se « maintenir » ou à « s'effacer », que l'on pourrait décider en quel sens le cliché en constitue un certain échec.

Cette hypothèse présente l'avantage de définir le cliché comme « excès » du voir *relativement* à l'obscurité irréductible de la « vraie » métaphore. Cela signifie que cet excès ne s'énonce pas absolument. Il est excès par rapport à une certaine réserve dans le « faire voir » qui serait le propre de la métaphore, et il ferait indûment l'économie. Le cliché serait ainsi une métaphore *trop* évidente, parce qu'elle oublierait les conditions de problématique que suppose l'*evidentia* métaphorique.

Mais cet avantage se paie néanmoins d'une difficulté tout aussi grande : celle de l'assignation du juste niveau de « difficulté » à partir duquel l'« obscurité » fondamentale d'une métaphore devient acceptable, et celle du niveau où cette difficulté se montre néanmoins compatible avec une réception de la métaphore comme « cliché ». Le problème reste en effet toujours le même : sans cette « difficulté », qui serait l'indice de la métaphore, le cliché resterait imperceptible. Il est donc bien question du rapport entre « difficulté » et « obscurité » de la métaphore, entre ce qui la signale en tant que telle du point de la prédication et ce qui la signale du point de vue du « faire voir ». C'est donc toute la question que de savoir jusqu'à quel point la « difficulté » et l'« obscurité » d'une métaphore peuvent être traitées de la même façon lorsqu'il ne s'agit plus seulement de son intelligibilité, mais de sa « réussite ».

Pour résoudre ce problème, – ce qui nous conduira à séparer définitivement la question du cliché de celle de l'obscurité métaphorique –, nous nous appuyerons sur une partie de l'analyse de la métaphore, célèbre et provocatrice, proposée par Donald

Davidson en 1978 dans son article « Ce que veulent dire les métaphores » (« What Metaphors Mean »)<sup>422</sup>. La thèse de Davidson selon laquelle « les métaphores ne signifient (*mean*) rien d'autre que ce que leurs mots signifient dans leur interprétation la plus littérale »<sup>423</sup> n'est pas initialement dirigée contre l'idée que le « sens » de la métaphore, qu'il s'agisse de ce qu'elle signifie ou de la « pratique » qu'elle constitue, résiderait dans ce qu'elle fait voir (ce n'en est qu'une de ses conséquences). Sa critique s'adresse plus généralement à toutes les conceptions de la métaphore selon lesquelles son intelligibilité et sa « réussite », véridictive ou simplement « esthétique », reposeraient sur un sens « caché », non immédiatement disponible, de leur énoncé. Davidson rejette ainsi l'hypothèse que ce sens serait le « seul », ou le « vrai » sens de la métaphore, ou qu'il serait même simplement distinct de sa signification littérale. En dépit des réserves que nous formulerons sur le sens que donne Davidson à l'idée de « littéralité », sa critique d'un sens « caché » des métaphores se montre décisive pour notre argument : elle permet de repousser l'idée que le sens de la métaphore reposerait sur une obscurité intrinsèque, dont l'effacement par le cliché signifierait un « échec » particulier.

La thèse selon laquelle la signification de la métaphore ne se tient pas « au-delà » (*beyond*) de la signification littérale de ce qu'elle affirme amène en effet Davidson à proposer dans la dernière partie de son article une distinction essentielle. Il faut distinguer entre ce que la métaphore *dit* et les *effets* qu'elle procure dans ses différents usages. Cela signifie que l'« effectivité » métaphorique – sa capacité à « provoquer » certaines « pensées »<sup>424</sup> lorsqu'elle est utilisée – n'est pas le fait d'un sens « codé » qui lui serait spécifique, mais de la manière dont l'on s'en sert. Le mérite d'une telle distinction est de faire saillir le caractère *rhétorique* de la métaphore, et de rappeler ainsi que c'est bel et bien en tenant compte de sa faculté de provoquer des effets – son caractère « persuasif » dans la terminologie d'Aristote – que l'on doit envisager la modalité particulière de sa véridiction. La métaphore n'est pas le « réceptacle » ou le « véhicule » d'un certain type de vérité qui ne pourrait s'exprimer que par elle : elle est une certaine façon de dire la vérité<sup>425</sup>. À ce titre, la « signification » de la métaphore ne réside pas dans une certaine « image » à laquelle une pensée imaginative nous donnerait un accès déjà traversé par la recherche d'une

---

<sup>422</sup> Donald Davidson, « What Metaphors Mean » *Critical Inquiry*, 5 (1978), p. 31–47, repris dans *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, 2<sup>e</sup> édition 2001, p. 245–264 (dont nous suivons le texte et la pagination). Pour la traduction française, v. Donald Davidson, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Nîmes, J. Chambon, 1993, trad. Pascal Engel.

<sup>423</sup> Donald Davidson, *loc. cit.*, p. 245.

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 261 : « L'erreur commune est de se précipiter sur le contenu des pensées que provoque une métaphore, et de lire ce contenu dans la métaphore elle-même ».

<sup>425</sup> C'est en ce sens que l'on peut interpréter la déclaration de la page 247 : « il ne sert à rien d'expliquer comment les mots fonctionnent dans une métaphore pour instaurer des significations métaphoriques ou figurées, ou des catégories spécifiques de vérités poétiques ou métaphoriques. Ces notions n'expliquent pas la métaphore, c'est la métaphore qui les explique ». En d'autres termes : ce ne sont pas des vérités particulières qui font les métaphores, mais les métaphores qui, en raison de leur propre fonctionnement – c'est-à-dire de l'effet qu'elles procurent – dégagent ce type particulier de « vérités ». La métaphore est avant tout une certaine manière de dire la vérité, une certaine véridiction, non l'instrument pour affirmation d'une *certaine* vérité. Sa vérité doit être recherchée à partir de sa modalité véridictive – qui est inséparable de l'effet qu'elle provoque –, et non l'inverse. Il n'y a pas un format de vérité propre aux métaphores, mais une manière de dire la vérité propres aux métaphores.

vérité<sup>426</sup>. Elle se tient dans ce qu'elle dit au niveau de son énoncé, et dont le seul « accès » pertinent est celui d'une compréhension de type langagier. En ce sens, la distinction davidsonienne du « dire » et de l' « effet » rétablit la métaphore dans son droit à être directement et primordialement écoutée avant d'être « vue » – parce que c'est dans un langage « en acte », dans une « parole », qu'elle apparaît.

C'est là ce qui permet selon nous de séparer la « difficulté » d'une métaphore de son « obscurité » : sa difficulté tient à ce qu'elle dit, et à la façon dont elle le dit, tandis que l'obscurité relève d'un certain type d'effet qu'elle procure, en particulier lorsque cet effet est celui d'un « faire voir ».

Dans le vocabulaire de Davidson, cette différence s'explique par le fait que le fonctionnement d'une métaphore est *indicatif* plutôt que signitif<sup>427</sup>. C'est ce qui explique la véritable difficulté de la paraphrase d'une métaphore, dont Davidson admet de façon décisive qu'elle puisse être « sans fin » (*endless*). Cette difficulté ne tient pas au fait que le sens est caché, *obscure* par sa signification apparente : si tel était le cas, la paraphrase serait en droit possible, puisqu'elle consiste à déployer un contenu sémantique. La résistance du « sens » métaphorique à l'explicitation montre en réalité qu'il n'est pas de même nature qu'un tel contenu. Ce qui est « paraphrasé » n'est pas en réalité un sens, mais une certaine qualité de la métaphore à faire *porter l'attention* sur un certain objet (ou, plus exactement, sur une certaine « ressemblance » entre la référence du mot substitué et la référence du mot substituant). Cette incitation à l'attention n'est pas un « contenu » caché, mais une chose que la prédication métaphorique « fait ». En ce sens, s'il est « si difficile de décider exactement, même dans le cas des métaphores les plus simples [nous soulignons], ce que doit être leur contenu », la raison en est que « nous imaginons qu'il y a un contenu à capturer, quand même tout ce que nous faisons est en réalité de nous concentrer (*focusing*) sur ce que nous fait remarquer (*notice*) la métaphore »<sup>428</sup>. La véritable nature de la « difficulté » métaphorique ne tient donc pas à ce que sa signification devrait être fondamentalement tenue en réserve, dissimulée, mais au fait qu'elle accomplit quelque chose qui résiste fondamentalement à l'explicitation *sémantique*. Cette difficulté est certes structurelle, et d'une certaine manière définitionnelle pour toute métaphore (y compris les plus « simples » ou les plus obvies). Mais cela tient à l'*articulation* particulière qu'elle présente entre la signification « littérale » de ce qui est dit et l'attention qu'elle éveille sur un certain objet en vertu précisément de ce qui en est dit. Cette difficulté ne saurait donc être interprétée dans les termes d'une « obscuri-

---

<sup>426</sup> La position de Davidson sur l'*evidentia* se lit ainsi à travers sa critique d'une « image » déjà propositionnelle : « Combien de faits ou de propositions se trouvent exprimés (*conveyed*) par une photographie ? Aucun, un grand nombre – ou un seul grand fait impossible à affirmer (*unstatable*) ? Mauvaise question. Une image ne vaut pas un millier de mots, ou tout autre nombre. Les mots sont une mauvaise monnaie d'échange pour une image ». En ce sens, l'*evidentia* n'est pas mise à disposition sous la forme d'une image d'une signification et d'une vérité qui ne seraient accessibles *que* par l'imagination. Elle est *effet* de cette signification sur l'imagination.

<sup>427</sup> C'est ainsi que Davidson s'appuie sur la traduction par Hannah Arendt de la phrase d'Héraclite à propos de l'oracle de Delphes : « “Il ne dit ni ne cache, il signale” » (p. 262). La traduction du verbe grec σημαίνειν par l'anglais *to intimate* est précisément destinée à montrer que la « signification » métaphorique doit en réalité être comprise du point de vue rhétorique de son effet : attirer l'attention.

<sup>428</sup> *Ibid.*, p. 262.

té » nécessaire, au sens d'un obstacle à l'accès au sens qui ferait son intérêt, sa valeur et sa « réussite » *comme* métaphore. La problématique métaphorique n'est donc pas celle de son « sens » – que le cliché ferait apparaître *trop* facilement, d'une façon *trop* évidente – mais d'une explicitation en termes sémantiques d'un phénomène (l'effet) qui n'est pas de cet ordre.

Ce qui fait le caractère « problématique » d'une métaphore, ce n'est donc pas la « part d'obscurité » qui voilerait son « vrai » sens, mais l'irréductibilité de son effet à être approché dans les termes d'une signification. Or cette « difficulté »-là ne dit rien encore de sa « réussite » ou de son « échec ». Elle ne prend pas en considération la « nature » de l'effet, mais son rapport avec la signification. Autant dire par conséquent que pour Davidson l'intelligibilité d'une métaphore (en termes de signification) et sa réussite (en termes d'effets) relèvent de deux questions différentes, que le concept d'« obscurité » conduit indûment à confondre en se posant comme risque pour l'une et condition pour l'autre.

On peut par conséquent tirer une première conclusion : quels que soient les rapports du cliché avec l'obscurité, ces rapports sont à verser du côté des « effets » de la métaphore, et ils doivent être détachés de la question de la « difficulté » métaphorique. À ce compte, il devient impossible de dire que le cliché se déroberait à la « règle du jeu » de la métaphore parce qu'il ne sacrifierait pas à la condition de l'obscurité. Celle-ci ne joue en réalité aucun rôle dans la définition de la métaphore, et ce n'est donc pas au titre d'un réquisit définitionnel d'obscurité que le cliché formerait un « échec » de la métaphore.

Ainsi distinguée de la « difficulté » métaphorique, l'obscurité se trouve renvoyée du côté des « effets » de la métaphore. À ce titre, et bien que Davidson reste silencieux sur cette question, sa théorie de l'« attention » métaphorique permet de reconduire « l'obscur » à son ancrage dans le « faire voir ». Elle constituerait ainsi un trait particulier de certaines métaphores, dans lesquelles la perception imaginative de l'objet donné à voir pose problème, comme dans le vers du sonnet de Mallarmé : « le transparent glacier des vols qui n'ont pas fui »<sup>429</sup>. Mais il devient clair qu'à ce niveau, les rapports mutuels de l'obscurité et du cliché cessent de revêtir un caractère systématique. En quel sens la façon dont le cliché serait « une image qui fait rien voir » s'oppose-t-elle exactement à la métaphore obscure ? C'est là une question à laquelle on ne peut plus répondre de manière univoque.

En se trouvant reconduit à cette aporie, l'on peut se demander dans quelle mesure la caractérisation du cliché comme « image » ne contribue pas à recouvrir la nature véritable du phénomène qu'il nomme. À ce titre, l'on peut se demander si, cessant de former un couple avec l'obscurité, ce n'est pas en définitive à un niveau plus radical qu'il s'installe : non plus celui d'une image « négative », non plus même celui d'un empêchement de l'effet imageant (phénomène que l'obscurité métaphorique, comme attention qui peine à se trouver un objet, recouvre encore) mais celui d'une « impuissance » à procurer un effet, quel qu'il puisse être.

---

<sup>429</sup> Stéphane Mallarmé, « Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui », *Poésies*, Paris, Gallimard, coll. NRF « Poésie », 1966, p. 90.

Dans la perspective adoptée par Davidson, il apparaît clairement qu'une telle hypothèse se voit éliminée par principe. Cela tient à sa définition même de la métaphore : celle-ci relève des « effets » emportés par l'usage, tels qu'ils sont produits par la signification littérale des mots. En ce sens, une métaphore qui serait incapable de produire un certain effet ne peut pas être considérée comme une métaphore. Réciproquement, cette dépendance de la métaphore à l'égard de l'effet conduit à l'affirmation provocatrice selon laquelle, s'il est vrai que « la métaphore implique une réussite artistique de quelque nature ou de quelque degré », il n'y a pas à rigoureusement parler de « métaphores ratées (*unsuccessful*) »<sup>430</sup>.

Le premier argument (il n'y a pas de métaphore sans effet métaphorique) se tire de l'analyse des « métaphores mortes » (*dead metaphors*), et range Davidson dans la famille des auteurs qui rejettent la « catachrèse » du nombre des figures. La raison en est que, même dans l'hypothèse où l'on aurait initialement donné le nom de *mouth* à l'embouchure des rivières ou au goulot des bouteilles par métaphore, afin d'*indiquer* leur ressemblance avec une « bouche », cette « indication » a disparu depuis longtemps. Il s'ensuit que le mot n'emporte plus avec lui d'effet métaphorique, et qu'il signifie *littéralement* (au moins en anglais) l'embouchure et le goulot, sans que personne n'y entende plus un rapprochement avec la « bouche » humaine, ou la « gueule » des animaux<sup>431</sup>.

Le second argument intéresse plus directement encore la phénoménologie du « cliché », puisque Davidson, arguant de l'impossibilité d'un « échec » du métaphorique, prend l'exemple des métaphores « insipides » (*tasteless*) :

« Il y a bien des métaphores insipides, mais ce sont là des tours d'expression qui ont accompli quelque chose (*brought something off*), même si cela ne valait pas la peine d'être accompli, ou aurait pu l'être mieux. »<sup>432</sup>

Le thème de l'*insipide* semble mener Davidson tout près d'une définition du cliché. Si le terme n'est pas utilisé, c'est parce que Davidson rattache l'insipide à la question du goût artistique : pour qu'une métaphore soit jugée insipide, il faut à tout le moins qu'elle en soit une, c'est-à-dire, selon sa propre définition, qu'elle « accomplisse » quelque chose, autrement dit, un *certain* effet. Celui-ci n'est ni indéterminé, ni inconsistent : sa caractérisation négative s'obtient du point de vue d'un autre critère, celui de l'intérêt (« en valoir la peine ») ou d'une certaine « perfection » (« aurait pu être mieux ») esthétique, épistémologique, voire pratique. En ce sens, la « réussite » d'une métaphore se tient en deçà de son appréciation : elle tient à l'existence d'un « effet » métaphorique. On retrouve là la force d'une conception « rhétorique » de la métaphore, que Davidson s'efforce de prendre intégralement au sérieux : la « réussite », ou plus exactement l'« accomplissement » de la métaphore ne tient pas à la

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>431</sup> Il est remarquable que Davidson, dans la représentation qu'il offre de cette scène « originaire », n'utilise pas l'argument traditionnel d'une « pauvreté » du langage, qui aurait conduit l'humanité à suppléer à ses défauts par l'usage métaphorique de termes propres. En ce sens, Davidson n'exclut nullement que, même alors, les bouches et les goulots aient eu des noms spécifiques, sans la moindre indication métaphorique d'une quelconque ressemblance.

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 245.

nature de ce qui est dit, mais à l'effet qui accompagne la façon de le dire. En d'autres termes : l'échec d'une métaphore n'annule pas la métaphore. Ce phénomène diffère entièrement de la métaphore « morte » : là où celle-ci *impose* une certaine ressemblance jusqu'à la faire passer du côté d'une « signification », la métaphore insipide est dans le cas contraire – la ressemblance qu'elle indique se voit rejetée, pour des critères qui ressortissent à l'intérêt ou à la pertinence.

Jusqu'à quel point toutefois ces deux positions opposées peuvent-elles prétendre exclure la figure d'une métaphore ratée ? La dualité davidsonienne de la signification et de l'effet semble par définition rejeter l'idée d'une « métaphore négative », et diluer par conséquent le phénomène du cliché entre une histoire métaphorique et une simple affaire de goût. Or l'on pourrait se demander si cette dilution ne procède pas avant tout du caractère excessivement tranché d'une telle distinction : jusqu'à quel point la différence établie par Davidson entre la signification « littérale » des mots et l'effet qu'ils rencontrent dans leur usage peut-elle être entièrement tenue ?

Ce problème, parce qu'il pèse sur l'articulation entre signification et effet métaphorique, conduit à relancer celui que nous avons écarté dans notre discussion sur l'obscurité : n'y a-t-il pas un sens à affirmer que l'usage d'une métaphore possède assez d'importance pour que la réussite « substantielle » de ce qui est fait avec elle soit capable de la *qualifier* comme telle ? La réciproque d'une telle affirmation serait alors que l'échec de la métaphore affecte la qualification de la métaphore elle-même, et permet de concevoir dans toute sa radicalité la thèse du « cliché » comme métaphore *négative* : le cliché se définirait ainsi comme une métaphore *intrinsèquement* manquée, dans sa qualité même de métaphore – autrement dit : un *non-sens métaphorique*.

Or cette thèse nous paraît déficiente – et avec elle, c'est l'adossement non problématique du cliché à la figure de l'échec qui nous semble devoir être définitivement rejeté. En ce sens, l'intuition davidsonienne d'un *effet* propre au cliché (quelles que soient les déterminations péjoratives que l'auteur lui donne sous la figure de l'insipide) qui n'affecte pas sa qualité métaphorique (ou même figurale), nous semble devoir être défendue, en dépit des limites qu'elle reçoit de la configuration philosophique adoptée par le texte.

Le point faible de la distinction davidsonienne semble reposer sur l'articulation qu'il établit entre la signification littérale de l'énoncé métaphorique et son effet dans l'usage. Davidson affirme en effet explicitement, à quelques lignes d'intervalle, que « la métaphore appartient exclusivement au domaine de l'usage », et que néanmoins « ce qui est accompli (*brought off*) » avec elle « dépend entièrement de la signification ordinaire de ces mots [qui la composent] »<sup>433</sup>. Cette double obédience se lit particulièrement dans ce que nous avons caractérisé comme la « difficulté métaphorique » : l'irréductibilité de l'effet à la signification repose sur le caractère *indicatif*, et non sémantique de la métaphore. Or il faut bien passer de l'un à l'autre, et accepter que la signification des mots possède en elle-même cette « force indicative » qui semble pourtant n'appartenir qu'à l'usage. À suivre cette affirmation, il

---

<sup>433</sup> *Ibid.*, p. 247.

faudrait admettre qu'il y a bien un *sens métaphorique* impliqué dans l'usage, et non dans la seule signification. L'existence d'un tel sens métaphorique dans l'usage indiquerait que celui-ci est bel et bien affaire d'une réussite ou d'un échec, qui qualifie la métaphore immédiatement au niveau de ce qu'elle dit. Le cliché serait ainsi une métaphore *mal usée*, c'est-à-dire *vidée* de son sens métaphorique.

Le problème d'une telle conception est qu'elle revient à opérer à l'aide de la notion d'usage un malentendu entre deux concepts très différents de « vide ». Le premier relève de l'acte de langage, en tant que celui-ci peut, selon l'expression d'Austin, être considéré comme « vide » (*void*) ou « creux » (*hollow*), selon qu'il viole les procédures nécessaires pour l'effectuer, ou les réquisits « psychologiques » qui les accompagnent<sup>434</sup>. Or l'on peut rejeter que la métaphore, même considérée comme une certaine « performance » de l'expression, constitue un tel acte : elle est une manière d'affirmer, de se prêter à l'activité illocutoire de l'assertion, mais elle ne constitue pas un « acte » autonome<sup>435</sup>. En ce sens, même « ratée », il n'est pas vrai qu'elle soit « vide » ou « creuse » au sens austinien de ces termes. En outre, même si l'on tient qu'une métaphore manquée soit une façon de rater l'acte d'affirmer, il n'en reste pas moins qu'elle reste descriptible sous d'autres rapports, à la façon dont un mariage célébré contre les règles peut rester « une forme de mariage », ou une promesse insincère une « promesse » à part entière. En ce sens, les « ratés » (*misfires*) ou les « abus » (*abuses*) ne sont pas rien, et restent descriptibles de manière sensée par rapport à ce qu'ils ratent. C'est pourquoi l'affirmation de Davidson qu'une métaphore « manquée » reste « réussie » à un certain point de vue, au sens où elle accomplit un effet métaphorique, demeure valide. Quant à l'attraction qu'exerce sur la métaphore le concept de « vide » propre au « non-sens », elle ne laisse pas de se montrer tout aussi fallacieuse : le non-sens d'une expression, selon l'affirmation célèbre de Wittgenstein, n'est pas une expression dont le « sens » serait vide, mais une expression coupée de son usage, mise « hors circulation » du langage. Il y a donc une ambiguïté profonde à parler d'un non-sens métaphorique au sein de l'usage dans les termes d'un « échec » qui serait un non-sens. La confusion de ces deux concepts pèse en général sur toute idée d'une « performance de sens » – si du moins l'on entend par là une performance dont le « sens » serait l'objet et la visée – et la performance « métaphorique » n'échappe pas à cette règle.

Il est cependant incontestable que l'hypothèse du « non-sens métaphorique », en tant qu'elle appuie sur le rôle déterminant de l'usage, touche juste quant à certains arguments de Davidson. Cela tient à ce que, chez lui, la difficulté de la signification « littérale » se voit définie à partir de sa « fausseté » – comme si les valeurs de vérité pouvaient en droit être entièrement séparées de l'usage des expressions qu'elles qua-

---

<sup>434</sup> John L. Austin, *Quand dire c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1970, trad. fr. Gilles Lane [*How to do things with words*, éd. J.O. Urmson et Marina Sbisa, Oxford, Clarendon Press, 1975] : la discussion des différentes règles de l'énoncé performatif et de ses types d'échec occupe la deuxième leçon.

<sup>435</sup> Telle est la forte remarque opérée par Richard Moran dans son article, « Seeing and Believing : Metaphor, Image and Force », *Critical Inquiry* (16), 1989, p. 89–112, p. 92 : « *the metaphorical utterance is not itself the accomplishment of any social act, aside from the bare illocution of saying or calling* ».

lifient<sup>436</sup>. Ceci est particulièrement vrai lorsque Davidson affirme que les métaphores sont, sur le plan sémantique, des « faussetés patentes » ou des « vérités absurdes »<sup>437</sup>, qu'il incomberait à l'usage de rendre « acceptable ». Si cette affirmation était vraie, on serait, à suivre Davidson, amené à définir la métaphore comme une fausseté ou un non-sens « acceptables » : or on peut très légitimement nier qu'une fausseté ou un non-sens puissent être de quelque façon que ce soit « acceptables ». La question de l'« acceptable » entretient en réalité un lien beaucoup plus étroit que Davidson ne semble le supposer avec les conditions de « vérité » de la métaphore. Cette étroitesse tient précisément au fait que la « vérité » et l'« acceptabilité » se définissent lorsqu'une métaphore est *effectivement* utilisée. Prendre au sérieux sa dimension rhétorique, c'est prendre au sérieux la façon dont « en contexte » – « dans chaque cas », dirait Aristote – véracité et acceptabilité se montrent solidaires l'une de l'autre : c'est cette solidarité même qui fait le concept de « persuasif ». La véridiction métaphorique – cette manière de dire la vérité *par* la métaphore – associe intimement les deux aspects, et en cela, elle ne peut être coupée de son enracinement dans une parole *en acte*, dans un langage qu'on *use*.

En ce sens, le concept de « littéralité » tel que l'utilise l'auteur, comme indépendant de l'usage où il se tient, peut être l'objet de sérieuses réserves. Le rapport entre « littéralité » et « figuralité », s'il peut prétendre légitimement renvoyer à ce qui est dit et à ce qui est le résultat d'un effet, s'établit à l'intérieur de l'usage et jusqu'à un certain point dépend de lui. Si la métaphore nous explique, comme l'affirme Davidson, ce qu'est un sens figuratif, cela se produit en contexte : si j'appelle « globe » un œuf de Fabergé, c'est le contexte qui permet de décider si ma phrase est une désignation « impropre » ou inexacte, ou un jeu métaphorique du littéral et du figural. C'est une condition nécessaire à l'émergence d'une métaphore que ceci puisse être tranché, et non seulement le fait d'un doute « acceptable ». Mais une fois cette condition remplie, ce que dit Davidson du rapport entre littéral et figural redevient juste : le caractère *acceptable* de mon affirmation porte sur la réalité de la ressemblance entre un œuf et un globe, non sur le fait – bien réel – que ma métaphore a eu l'effet d'attirer l'attention sur cette question, en vertu de ce qu'elle *dit* « dans ses mots mêmes ». En ce sens, il y a bien deux « versants » de la « littéralité » dans l'usage, dont l'un renvoie à ce qui est effectivement dit, « dans les mots mêmes » (par opposition à un sens « caché »), et dont l'autre se montre inséparable de sa relation au « figural », et qui est essentiel au fonctionnement de la métaphore. Sur le premier versant, la littéralité s'attache à ce qui est dit, à l'exclusion de tout autre propos possible (j'ai dit que l'œuf de Fabergé était un « globe », non une « grenade » ou un « monde ») ; sur le second, la littéralité est ce qui suscite et retient une attention particulière, et qui lance la recherche des ressemblances possibles.

On peut donc refuser que le littéral se définisse absolument en dehors de l'usage, et qu'il détienne à lui seul tout ce qu'on peut dire sur le « sens » et la « vérité » de la

---

<sup>436</sup> Ainsi Davidson affirme-t-il que « le sens littéral et les conditions de vérité littérales peuvent être assignés aux mots et aux phrases indépendamment des contextes particuliers de leur usage » (*loc. cit.*, p. 247)

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 259.



métaphore. Mais il n'en est pas moins vrai que ce qu'il y a d' « acceptable » dans une métaphore ne dit rien de sa façon d'être réussie *comme* métaphore. L'acceptable entretient un lien avec la prétention métaphorique à la vérité, mais non avec la « métaphore » elle-même. L'effet persuasif ou non d'une métaphore a trait à sa prétention vérace, non à sa « métaphoricité ». On peut donc récuser que *ce qu'elle dit* soit vrai, ou même pertinent dans le contexte particulier où elle dite, mais non qu'elle soit tout de même une métaphore. En d'autres termes : même dans l'usage, le sens et la vérité d'une métaphore se décident par rapport à ce qu'elle dit, non par rapport à son caractère de métaphore. Ce qui est sensible au contexte dans ce cas, c'est l'*affirmation* qui porte la métaphore, mais ce n'est pas l'existence de la *métaphore* elle-même.

Le problème chez Davidson n'est donc pas la différence et la solidarité qu'il établit entre ce que dit la métaphore et son effet – il est raisonnable d'affirmer que celle-ci ne saurait se concevoir en dehors de ce qu'elle dit « dans ses mots mêmes » – mais le refus d'étendre la notion de « sens » (et par conséquent de vérité) jusqu'à l'usage, où se tiennent véritablement cette différence et cette solidarité. En ce sens, il n'est pas absurde de considérer que pour certaines métaphores, leur usage associe intimement le sens et l'effet. C'est ainsi par exemple qu'il importe tout particulièrement à certaines véridictions métaphoriques qu'elles s'accomplissent à un certain moment dans un certain effet d'obscurité. C'est le cas des métaphores *énigmatiques* mentionnées par Aristote<sup>438</sup> (par exemple l'énigme du Sphinx) ou *a fortiori* des métaphores *prophétiques*, dans lesquelles le sens et l'obscurité tiennent à l'indisponibilité de l'événement décrit par la métaphore (on peut ainsi songer à l'annonce de la destruction du Temple lors de l'entrée du Christ à Jérusalem, citée par Luc, 19, 40 : « si eux [la foule] se taisent, ce sont les pierres qui crieront »<sup>439</sup>). Mais cela ne signifie pas que la *nature* de cet effet puisse affecter leur signification et leur qualité métaphorique : même lorsque l'énigme cesse d'en être une et que l'on considère que la prophétie s'est « révélée », elles *demeurent* des affirmations sensées *et* des métaphores, tout en cessant d'être « obscures ».

S'il n'y a donc pas lieu de séparer la signification d'une métaphore de l'acte illocutoire où elle s'insère et dont elle est une certaine modalité, il n'en reste pas moins que sa réussite *comme* « affirmation » se distingue de son accomplissement *comme* métaphore, au sens où cette réussite est celle de l'accomplissement d'un certain effet. Que « le mal, cette gangrène morale qui descend de la tête au cœur » soit une affirmation erronée, impertinente, « vide » ou « creuse », cela se peut : mais ce n'en est pas moins une métaphore.

Il en résulte une conséquence profonde pour le cliché : celui-ci ne peut plus être seulement caractérisé comme un échec de la métaphore en général, mais comme un certain *effet* que provoquent certaines métaphores, en vertu de ce qu'elles disent « littéralement », et dont il dépend du contexte où celui-ci se déploiera que celui-ci soit qualifié comme un « échec », un « raté », ou un « abus » de la véridiction. Notre intuition de départ s'en trouve vérifiée : avant d'être tenu pour un « échec » du méta-

---

<sup>438</sup> Aristote, *Rhétorique* III, 11, 1412 a 24–26.

<sup>439</sup> Sur cette métaphore, v. les analyses de Hans Blumenberg, *La Passion selon saint Matthieu*, Paris, L'Arche, 1996, trad. fr. Henri-Alexis Baatsch et Laurent Cassagnau.

phorique, le cliché doit d'abord être défini comme un certain effet de celui-ci. On peut donc établir que cet effet, en se situant au niveau de l'usage, ne peut pas être caractérisé comme un échec du point de vue de la métaphore, mais du point de vue de l'affirmation *contextuelle* où celle-ci prend place. Dans la mesure où cet échec ne dépend donc plus de la métaphore elle-même, mais des circonstances où elle se tient, il devient donc possible d'envisager que le cliché puisse *aussi* être autre chose qu'un échec, si des circonstances permettent de le reconnaître comme « vrai » et comme « pertinent », *avec* l'effet qui est le sien.

Notre discussion a porté sur la critique que l'on pouvait adresser à l'idée que le cliché serait un échec de la métaphore. Pour cela, nous avons commencé par rejeter la thèse selon laquelle le cliché serait un excès inverse de l'obscurité dans le registre de l'*evidentia*, en montrant l'ambiguïté de la notion d'un excès du voir. Nous avons ensuite montré que cet « excès » ne pouvait pas non plus être caractérisé d'une manière relative, à partir d'une obscurité fondamentale de la métaphore. C'est sur ce point que la critique davidsonienne d'un « sens métaphorique » intrinsèquement « caché » s'est montrée opérante : elle a permis de révéler que l'obscurité n'est pas une propriété du *sens* – ni en général, ni dans le cas de la métaphore – mais une propriété de l'*effet* d'un énoncé, et, en particulier lorsque celui-ci prend le tour d'une métaphore, l'une seulement des caractéristiques possibles de son « faire voir ». À ce titre, l'effet du cliché et l'effet de la métaphore obscure ne peuvent plus être considérés sous l'angle d'une relation nécessaire.

Restait alors une troisième hypothèse, selon laquelle le cliché devrait être tenu comme un échec radical du métaphorique, une impuissance de la métaphore à être métaphore, un « non-sens » métaphorique. Cette hypothèse nous a conduit à défendre l'intuition davidsonienne qu'une métaphore, quelle que soit l'appréciation qu'on porte sur elle, reste inséparable de l'accomplissement d'un certain effet. Sur ce point, les limites de l'approche de Davidson liée à sa conception du sens nous ont conduit à préciser notre propre position à l'égard de la notion d'effet propre au cliché. Cet effet se déploie selon nous en vertu de ce que la métaphore *dit*, à l'intérieur d'un usage véridictif de la parole. Mais parce qu'il faut distinguer entre la métaphore et l'affirmation qu'elle supporte, l'idée que cette dernière serait privée d'effet en vertu d'un certain vice contextuel (qui la rendrait « vide » ou « creuse ») ne s'étend pas à l'effet propre de la métaphore. En ce sens, la question de la vérité, de la fausseté, ou de la pertinence d'un cliché ne peut être tranchée dans l'absolu, mais à partir de la façon dont l'effet qui est le sien doit être pris en compte dans l'ensemble de la performance « affirmative » où il intervient.

Si le « cliché » ne peut donc plus être purement et simplement traité comme un échec des métaphores, ni *a fortiori* du « métaphorique » lui-même, la question centrale devient donc celle de la *nature* de l'effet qu'il produit. Cela signifie donc que toute métaphore ne peut être caractérisée comme un « cliché » en vertu de son usage. Il y a un effet propre à *certaines* métaphores que l'on peut appeler un effet de cliché. C'est ici que notre analyse de cette notion, dégagée lors de l'approche préliminaire, va pouvoir révéler son utilité pour en cerner plus précisément la nature.

#### 4. Définition du cliché

Dans sa brève analyse des « métaphores insipides » (*tasteless*), Davidson donne deux caractérisations de ce phénomène : si l'effet entraîné par ce genre de métaphore est bel et bien un effet réel, si quelque chose a donc bel et bien été accompli (*brought off*), on peut se demander si ce « quelque chose » *valait la peine* de l'être, ou s'il n'aurait pu l'être *mieux*. La seconde caractérisation fait de l'insipide une métaphore imparfaite, au regard d'un critère d'ordre « esthétique », qui relève du jugement de goût et de la réussite « artistique » évoquée quelques lignes plus haut<sup>440</sup>. La première caractérisation en revanche semble plus directement intéresser la question d'un effet propre au cliché. L'idée qu'une métaphore insipide accomplit quelque chose qui ne vaut pas la peine de l'être fait fond sur une propriété essentielle que Davidson assigne par ailleurs aux métaphores, y compris dans leur usage non littéraire : celle d'opérer un rapprochement « nouveau » et « surprenant » entre des similitudes (« *novel or surprising likeness* »<sup>441</sup>). Cette dimension de nouveauté et de surprise semble donc être une caractéristique essentielle des métaphores, mais non au point d'être définitionnelle. La question est donc celle de cette « qualité » particulière de l'insipide, qui ne semble pouvoir être définie que négativement.

Pour répondre à cette question, les déclarations de Davidson peuvent être rapprochées du texte capital d'Aristote sur les métaphores « superficielles » que nous avons déjà rencontré dans la partie historique de notre enquête. Ce passage intervient dans le chapitre du livre III de la *Rhétorique* consacré aux « expressions remarquables ». Après avoir réintroduit le thème, proprement topique, de la clarté « non superficielle » des enthymèmes, Aristote déclare :

« En ce qui concerne l'effet sur la pensée de ce qui est dit [littéralement « la pensée de ce qui est dit », τὴν διάνοιαν τοῦ λεγομένου], ce sont de tels enthymèmes qui sont applaudis ; en ce qui concerne l'expression (τὴν λέξιν), ils doivent leur réputation à leur forme (τῷ μὲν σχήματι), si elle est antithétique (...). Ils la doivent aussi aux mots (τοῖς δ'ὀνόμασιν), s'ils contiennent une métaphore, et si celle-ci n'est ni éloignée (ἄλλοτριαν), car alors elle serait difficile à comprendre (συνιδεῖν), ni superficielle, car alors elle ne produirait aucune impression (οὐδὲν γὰρ ποιεῖ πάσχειν) ; et, en outre, si la métaphore fait image (πρὸ ὁμμάτων ποιεῖ) car l'auditeur doit voir les choses en train de se faire, plutôt que les choses à faire. »<sup>442</sup>

Nous avons décelé lors du précédent examen de ce passage la puissance d'attraction exercée par le thème du formulaire sur la métaphore, à travers la notion de superficialité. Cela nous avait conduit à nous interroger sur le sens qu'il faut donner à celle-ci dans le cas de l'énoncé métaphorique, lorsqu'Aristote affirme qu'une telle métaphore ne « produit aucune impression » (οὐδὲν ποιεῖ πάσχειν). Cette expression doit-elle se comprendre par référence à celle qui la suit de peu, à savoir que la métaphore doit « faire image » (ποιεῖ πρὸ ὁμμάτων) ? La structure de la phrase permet d'en dou-

<sup>440</sup> Davidson, *loc. cit.*, p. 245.

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>442</sup> Aristote, *Rhétorique*, III, 10, 1410 b 26–35.

ter, puisque cette condition semble se situer à un autre niveau (« et, en outre »). Il semble donc que la réflexion sur l'impression doit plutôt se comprendre selon le parallèle dressé avec la forme antithétique : de même que celle-ci *produit* un certain effet sur la pensée (διάνοια), de même la métaphore doit effectuer, « dans ses mots mêmes », une impression de même sorte. Que les mots soient capables d'avoir un effet sur la pensée, c'est là selon Aristote un trait qu'ils possèdent pour autant qu'ils sont dotés d'une signification<sup>443</sup>. Mais il semble qu'il faille ici aller plus loin : l'absence d'impression évoquée par Aristote n'est nullement une absence de « signification ». L'impression en question est un effet *comparable* à celui des enthymèmes remarquables, tel que le texte l'a évoqué plus haut : la production d'une certaine « connaissance immédiate (γνώσις) », dans une pensée qui la suit selon un « léger retard (μικρὸν ὑστερίζει ἢ διάνοια) ». En ce sens, les mots qui composent la métaphore ont la même faculté que l'antithèse de créer un effet irréductible à celui de la simple signification. Leur « forme » *expressive* se détache sur leur forme grammaticale, et c'est ce détachement qui exerce un *effet*, dont l'impression sur l'auditeur a lieu dans le « deuxième temps » de l'écoute. Celui-ci n'est donc plus le temps de l'intelligence d'un sens, mais celui d'une *pensée de l'effet*, d'une *pensée propre à l'effet* de la parole. Et c'est seulement parce que ce bref intervalle creuse un temps pour la « recherche » (« ζητῆσαι »<sup>444</sup>) que cette connaissance immédiate *peut* devenir « *comme* une connaissance *nouvelle* (οἶον μάθησις) »<sup>445</sup>. Si tel n'était pas le cas – si l'enthymème et la métaphore demeuraient superficiels –, ils en resteraient à une pure *disponibilité* à l'attention de l'auditeur, quel qu'il puisse être (παντί δῆλα)<sup>446</sup>. Le δῆλον du superficiel, sa « manifesteté » qui suscite l'attention, doivent être assimilés, en rigueur de termes, à un effet réel. Mais cet effet n'est *pas* celui d'une perception de « nouveauté » ou d'« imprévisibilité » – il donne lieu à une perception toute contraire.

Il est indiscutable que le texte aristotélicien présente une tentation permanente de glisser de la « pensée » à la « connaissance immédiate », et de celle-ci à la « connaissance nouvelle », dans un enveloppement orienté vers une figure substantielle du « savoir ». L'expression οὐδὲν γὰρ ποιεῖ πάσχειν illustre cette tendance : tout se passe comme si Aristote, tout en reconnaissant que l'effet des antithèses et des métaphores est *autre* que celui de leur signification, ne pouvait s'empêcher de considérer que cet effet doit *déjà* être celui d'une connaissance de plein droit pour être pleinement lui-même. En ce sens, le texte élide l'effet propre au superficiel, et élude la possibilité de le reconnaître pour lui-même, en tant que tel. Cette élision repose en

---

<sup>443</sup> Cette idée se trouve explicitement avancée par Aristote dans le chapitre 3 du traité *De l'Interprétation*, dans un développement sur le verbe. Outre que celui-ci, en tant que verbe, porte une indication de temps et annonce une certaine combinaison, il n'en reste pas moins un mot doté de signification : « les verbes pris absolument (καθ' αὐτά) sont des mots et ils ont une signification déterminée – celui qui les prononce fixe (ἴστησι) la pensée (τὴν διάνοιαν) de son auditeur, qui s'y arrête » (16 b 19–21).

<sup>444</sup> *Rhétorique*, III, 10, 1410 b 23.

<sup>445</sup> *Ibid.*, 1410 b 26.

<sup>446</sup> *Ibid.*, 1410 b 23.

définitive sur l'orientation cognitive qui semble se déceler dès l'impression de signification sur la pensée, pour culminer dans la μάθησις.

La discussion de l'intuition de Davidson nous permet *a contrario* de lutter contre cette propension, et de restituer cette possibilité d'un « effet » et d'une « pensée » propre au superficiel. Elle permet de rendre justice à un effet métaphorique irréductible à la signification d'une part, et à la « réussite » esthétique ou épistémologique d'autre part. Dans le vocabulaire de Davidson, l'on pourrait ainsi dire que, dans la « littéralité » de ses mots mêmes, la métaphore crée un effet d'attention, à partir duquel le jeu métaphorique du littéral et du figural peut se constituer. Toute la question du cliché se tient dès lors dans la possibilité de reconnaître à cet effet une nature propre, et de prendre tout à fait au sérieux l'hypothèse qu'une métaphore retienne l'attention sans pour autant s'associer à un effet de surprise et de nouveauté.

Cette définition reste toutefois insuffisante pour cerner le phénomène du cliché. On peut en effet concevoir qu'un énoncé métaphorique soit de nature à retenir l'attention, tout en ne constatant aucune ressemblance nouvelle ou surprenante. Il se peut même que certaines métaphores aient précisément pour objectif d'exprimer ces ressemblances déjà constatées, sans former cependant des métaphores superficielles ou des clichés. La métaphore célèbre attribuée à Périclès, et deux fois citée par Aristote dans la *Rhétorique*<sup>447</sup>, « l'année a perdu sa jeunesse et la cité a perdu son printemps » ne s'autorise certes pas d'une « originalité » particulière ; mais il se peut que dans le contexte particulier où elle a été prononcée, le croisement inattendu du thème cosmologique et de la tonalité « élégiaque »<sup>448</sup> ait revêtu un caractère particulièrement frappant. On pourrait aussi ranger sous cette catégorie les métaphores qui « rafraîchissent l'entendement », selon le mot prêté à Wittgenstein : leur valeur heuristique ou didactique se tire moins des ressemblances qu'elles constatent que de la valeur synthétique et imaginative qu'elles emportent. En ce sens, l'imagination sensible de leur « faire voir » apporte un supplément intuitif aux concepts. À un degré plus bas (mais ce classement n'entend pas être exhaustif ni systématique) se trouveraient les métaphores « mnémotechniques », telles que « dans chaque arbre se trouve une nymphe et dans chaque fleuve un dieu barbu. »<sup>449</sup> Ce qui attire ici l'attention, ce qui la maintient ou la « secoue », relève moins du « contenu » métaphorique lui-même que d'une certaine qualité liée au ton ou au registre de leur énonciation dans certaines circonstances, d'une valeur « pédagogique », ou encore d'une

---

<sup>447</sup> Aristote, *Rhétorique* I, 7, 1365 a 32–34 et III, 10, 1411 a 2–3. Cette métaphore, que Périclès aurait prononcée dans l'oraison funèbre des soldats tués lors de la première année de la guerre du Péloponnèse, n'est pas citée par Thucydide.

<sup>448</sup> La métaphore – pour autant que sa forme exacte nous en soit parvenue, et qu'il soit possible de l'analyser en l'absence du contexte effectif où elle se trouve – est « étrange » en un sens très particulier : c'est son « ton » qui semble mal convenir à l'éloge funèbre. Tout se passe en réalité comme si son véritable cœur se trouvait moins dans la double substitution « année/cité », « printemps/jeunesse » que dans la *syllipse* du verbe « perdre ». C'est ce redoublement du même mot, pris en deux sens et dans deux colorations très différentes, qui semble introduire un « décrochage » au cœur de la ressemblance, et briser la gravité de l'*epitaphios* dans le constat de l'éphémère. C'est cette petite dissonance qui lui donne ce que nous appelons une tonalité « élégiaque ».

<sup>449</sup> Ce procédé mnémotechnique est à l'usage des latinistes : il est destiné à mémoriser le genre féminin (« nymphe ») des noms d'arbres et le genre masculin (« dieu barbu ») des noms de fleuves.

certaine incongruité, amie de la mémoire. En ce sens, le « contenu » de la métaphore, ce dont elle « parle », ce à quoi elle « réfère » au sens large, peut bien n'être ni « neuf » ni « surprenant » ; mais cela ne permet pas encore de caractériser efficacement le trait distinctif du cliché.

L'attention propre à l'effet superficiel est en effet d'un tout autre ordre : c'est à son niveau même que l'effet de surprise et d'imprévisibilité semble devoir être annulé. Là où les métaphores que nous venons de mentionner réussissent à créer la surprise et la nouveauté sur un contenu déjà connu, il est essentiel au contraire que dans le cliché ce type de nouveauté ne soit pas possible. L'expression de Davidson – « ne pas en valoir la peine » – apporte une indication précieuse : tout se passe comme si l'attention suscitée par la métaphore superficielle se heurtait immédiatement à la question de sa « légitimité ». En ce sens, l'attention propre au cliché ne tire pas sa surprise ou sa nouveauté du fait même qu'elle est éveillée, et elle ne porte pas non plus sur le pur *fait* qu'il y a métaphore. Pour qu'il y ait *cliché* dans un sens plus robuste, il est nécessaire que cette métaphore porte l'*empreinte* de ce qui n'est ni nouveau, ni surprenant. Il faut donc suggérer que le propre de l'attention « typique » (c'est-à-dire l'attention propre au cliché) est de se porter sur ce qui, dans la métaphore elle-même, porte la trace contraire : au lieu d'une connaissance nouvelle, un *déjà* connu ; au lieu d'une attention à la surprise, une attention à ce qui a *déjà* eu lieu. Le cliché attire l'attention par son caractère *déjà* effectué, *déjà* dit, *déjà* entendu. Sa « disponibilité », son δῆλον, sa manifesteté retiennent l'attention par *ce* caractère. D'où une première définition que l'on peut esquisser : dans l'énonciation d'une métaphore, le phénomène du cliché est la saillance d'un *déjà* entendu.

Seul ce caractère – le déjà-entendu – permet d'isoler ce qu'il peut y avoir de « positivité » dans l'effet propre au cliché. Là où les considérations d'Aristote ou de Davidson s'en tiennent à une qualification uniquement négative (ce qui n'est pas nouveau ou surprenant, ce qui n'en vaut pas la peine), le cliché fait apparaître un phénomène qui s'oppose essentiellement à une perception de nouveauté et de surprise, en raison de la nature de l'effet qu'il suscite. Cela ne signifie pas qu'il enveloppe tout le sens du « superficiel », mais qu'il en constitue en quelque sorte un cas exemplaire. Contre une caractérisation exclusivement négative du cliché, contre une essentialisation de cette « négativité », le phénomène « typique » invite à lui reconnaître un effet propre, une attention propre, et par conséquent une διάνοια (une pensée de l'effet) propre. Le cliché n'est ni une expression *moins* son effet, ni une métaphore *moins* le « faire voir », ni une métaphore *moins* le métaphorique. Il est l'interposition d'une « pensée » sur la métaphore, qui la place dans l'orbe du « déjà entendu », qui lui en impose le signe et l'empreinte.

C'est en ce sens que la référence au τύπος (l' « empreinte »), dont nous avons vu qu'elle formait le cœur de la notion de « cliché », se montre particulièrement précieuse. Elle permet de dégager trois éléments qui rendent possible une définition définitive du cliché.

1/ Comme nous l'avons remarqué, le concept d' « empreinte » ne se laisse pas réduire à celui de l' « image ». Il renvoie tout autant à la notion de « signe langagier ». En ce sens, il permet d'éviter les malentendus propres à un excès ou à un

échec du « voir ». Avant d'être « vu », le cliché est d'abord – et essentiellement – *entendu*, parce qu'il se tient dans une parole. Pour autant, le τύπος ne se confond pas avec le signe linguistique. La notion d'empreinte est en effet inséparable de celle de l'*effet* : l'empreinte est une conséquence, elle est le résultat d'un certain *changement*. Dans le registre de la parole, elle désigne donc cet effet d'attention dont la signification « littérale », c'est-à-dire la signification « dans les mots mêmes », donne le point de départ. En ce sens, le σῆμα, la « marque distinctive » ou le « sceau », est à l'origine de l'empreinte, de la même façon que la signification linguistique est à l'origine d'une certaine attention à la parole. Mais il ne s'agit que d'une origine : l'empreinte et le cliché sont du côté de l'*effet*, non de la « marque » ou de la signification.

Pour que l' « empreinte » soit plus précisément un *cliché*, il faut que le passage du « signe » à l'effet puisse être perçu à la fois sous l'angle d'une immédiateté de *contact*, et d'une médiateté *temporelle* de l'impression. C'est ce complexe d'immédiateté et de médiateté qui permet de rattacher le cliché au phénomène formulaire dont il constitue un cas particulier. Dans le cliché, ce complexe s'exprime dans l'extrême proximité de la signification et de l'attention. En lui s'associent l'adhérence du sens à l'expression telle qu'est effectivement prononcée et l'écart de la « pensée » qui l'écoute *dans* l'effet particulier qu'il suscite. Ce voisinage étroit de l'immédiat et du médiat, de l'adhérence et de la différence, est ce qui explique que le cliché puisse être tenu par erreur pour un échec figural. Cette illusion vient du fait qu'il se tient au plus près de la signification, tout en faisant porter sur elle une certaine entente qui s'en détache. Cette entente, parce qu'elle découvre un « déjà-entendu », semble immédiatement se refermer et revenir buter sur la signification simple. L'effet du « déjà-entendu » est ce qui permet d'expliquer pourquoi ce « retour » à la signification peut se teinter d'une certaine coloration « affective » – celle de l'attente déçue. S'il n'y avait pas un tel effet, le cliché s'en tiendrait à un seul versant du « littéral », celui des mots eux-mêmes – et c'est ainsi qu'il serait *réellement* « imperceptible », parce qu'il n'y aurait rien à percevoir en termes d'effet de la parole. Si cette littéralité peut être *aussi* entendue depuis un élément figural – dans le système qu'elle forme avec elle dans le domaine *rhétorique* des effets de la parole –, c'est donc parce qu'elle est tributaire d'un « changement », c'est-à-dire d'un effet *sur* l'attention. C'est de cette façon que le cliché se détache sur les significations, comme empreinte d'une forme *sensible à l'écoute* sur le fond de la signification intelligible.

2/ Le cliché est une certaine empreinte rhétorique sur les significations – c'est en ce sens qu'il relève du phénomène formulaire – mais une empreinte d'un certain genre – c'est pourquoi il en est un cas particulier. Il est solidaire d'une certaine pensée : par le cliché, une « pensée » particulière – une « pensée de l'effet », une διάφοια telle qu'elle se tient dans le temps de l'écoute – vient accompagner une expression déterminée. C'est ici que la métaphore de l'empreinte déploie une deuxième dimension : celle de la temporalité du « déjà-entendu ». Assurément cette temporalité ne peut être confondue avec celle de l'écoute. Mais il est remarquable qu'elle en forme l' « objet » : dans le temps de l'entente, l'attention se porte sur l'effet présent d'un « déjà-entendu ». Si la notion de τύπος peut ainsi être évoquée, c'est donc pour

la profonde analogie qu'elle semble établir avec le problème de la mémoire, tout en lui dégagant un sens extrêmement particulier.

C'est en effet à l'aide du concept de τύπος qu'Aristote, dans le premier chapitre du petit traité *De la mémoire et de la réminiscence*, évoque le souvenir. Après avoir indiqué que celui-ci se tient dans l'impression présente d'un objet absent (πάθους παρόντος τοῦ δὲ πράγματος ἀπόντος), Aristote déclare :

« le mouvement (κίνησις) qui se produit alors imprime (ἐνσημαίνεται) comme une empreinte de la sensation (οἷον τύπον τινὰ τοῦ αἰσθήματος), comme ceux qui cachètent la cire avec leurs anneaux. »<sup>450</sup>

La métaphore de l'empreinte est ce qui permet à Aristote d'expliquer qu'une « impression » puisse porter « sur » elle la marque distinctive du passé. Textuellement encadrée par deux passages où le souvenir se montre poussé du côté de l'image, cette réflexion sur la notion plus fondamentale de τύπος permet pourtant de caractériser l'*effet de passé* dans des termes qui restent ceux du langage (le mot « ἐνσημαίνεται » fait ainsi apparaître l'indication « sémantique » d'une référence).

Dans les termes d'une approche figurale du cliché, c'est donc bien cette « empreinte » du déjà-entendu qu'il faut s'efforcer de prendre au sérieux, non plus cette fois du point de vue de la référence linguistique, mais de l'effet emporté par l'expression dans l'attention particulière qu'elle suscite. En ce sens, la difficulté principale consiste à dégager les caractères du « déjà-entendu » tels qu'ils émergent dans la proximité extrême de la signification adhérente et de l'écart de l'effet. Le « déjà-entendu » ne porte pas sur la référence de l'expression-cliché, non plus que sur un « déjà-signifié » (qui relève trivialement de l'itérabilité du signe), mais sur l'effet de « déjà-entendu » tel qu'il se tient dans l'attention suscitée par la métaphore.

3/ Reste enfin la question, plus générale, du rapport entre la métaphore et le cliché. Le phénomène du « déjà-entendu » se limite-t-il à la métaphore ? Cette difficulté a été rencontrée lors de l'examen du texte de la *Rhétorique* consacré aux métaphores superficielles, et qui témoigne d'une attraction de la réflexion sur l'antithèse et le phénomène formulaire en général. Si néanmoins le cliché semble devoir être rattaché plus étroitement à certaines métaphores, au point de désigner un effet proprement métaphorique, cela ne tient pas seulement aux racines historiques de la réflexion sur ce concept.

Comme nous l'avons vu, la métaphore, parce qu'elle repose sur une prédication problématique, entretient un lien nécessaire avec l'effet de l'attention. En ce sens, comme figure de substitution des mots, elle opère tout particulièrement ce basculement de la signification à l'indication, non pas en général, mais en lui donnant comme objet une entité linguistique immédiatement reconnaissable. Dès lors, il semble inévitable que le « déjà-entendu » déploie toute sa puissance paradoxale, et par conséquent son intérêt, sur le fondement d'une telle attention. C'est avant tout parce que la métaphore suscite une attention maximale que l'empreinte du déjà-vu

---

<sup>450</sup> Aristote, *De la mémoire et de la réminiscence*, I, dans *Petits traités d'histoire naturelle*, op. cit., 450 a 35–37.



s'y détache avec une force particulière : l'attention se porte sur ce qui ne *devrait* pas la retenir.

Par ailleurs, la métaphore se signale par le rôle décisif qu'elle joue dans la détermination du rapport entre « littéralité » et « figuralité ». En ce sens, il est clair que le « déjà-entendu », en tant qu'il brouille ou superpose problématiquement ces deux plans, trouve à s'y exprimer de manière tout à fait privilégiée. C'est notamment en ce sens qu'il paraît rencontrer la problématique de la *catachrèse*, dont on sait qu'elle compte parmi les plus fondamentales pour la réflexion sur le métaphorique.

Enfin, la réflexion séculaire sur la vertu d'« étrangeté » (le ξενικόν ou l'ἄλλότριον mentionnés par Aristote) rencontre le cliché comme l'un de ses phénomènes les plus paradoxaux. À ce titre, on ne saurait entièrement s'étonner que ce soit précisément à l'aune de cette exigence que le phénomène du « déjà-entendu » se révèle avec une problématicité particulière.

Pour ces trois raisons (paradoxe de l'attention, paradoxe de la littéralité, et paradoxe de l'étrangeté), le cliché semble devoir être selon nous traité du point de vue de la métaphore particulière qu'il constitue. C'est en dégageant son effet propre, et le type de « pensée » qui l'accompagne, que l'on pourra ultimement proposer une manière de l'articuler au phénomène plus général de la formularité. Telle est donc la définition du cliché que nous entendons proposer : un cliché est une métaphore dont l'effet propre sur l'attention est de susciter l'impression (la « pensée ») d'un « déjà-entendu ».

La définition du cliché ici retenue s'efforce de proposer une caractérisation positive du phénomène qu'il nomme – l'impression de « déjà-entendu » – tout en se montrant cohérente avec la notion d'« empreinte » (τύπος), à la fois immédiate et médiata, que suggère le vocable lui-même. Elle présente par ailleurs le troisième avantage d'une certaine plasticité, qui permet de regrouper autour d'une même caractéristique, le « déjà-entendu », des phénomènes différents. Là où la caractérisation exclusivement négative du cliché reste silencieuse sur les différentes figures qu'il revêt, cette définition permet peut-être de les détailler et de les distinguer, tout en mettant en lumière leur point commun.

Le « déjà-entendu » se prend en effet en plusieurs sens, qui correspondent aux différentes dimensions de la façon dont nous « entendons » une métaphore. L'attention métaphorique peut en effet se porter sur trois objets. La métaphore se signale d'abord comme *figure*, et non, par exemple, comme erreur de « catégorie » ou usage impropre des mots ; en cela, l'attention se porte sur le glissement de la littéralité des « mots mêmes » à la littéralité comme pôle du figural. Par ailleurs, la métaphore se détache dans une certaine parole, parce qu'elle s'y *insère* de façon déterminée, et qu'elle impose ainsi une certaine manière de dire le vrai, une certaine modalité véridictive de l'affirmation. En ces deux premiers sens, la métaphore forme l'objet de ce qu'on pourrait appeler une « reconnaissance », c'est-à-dire à la fois une détection de l'expression *comme* métaphore, et une manière de « prêter l'oreille » à ce qui va être dit selon la manière particulière dont cette chose se trouve dite. Dès lors, la métaphore peut s'entendre en dernier lieu dans sa force « indicative », sa manière d'« accentuer » une ressemblance déterminée *par* la substitution. C'est ce troi-

sième type d'attention qui oriente les deux précédents : il en forme la strate la plus profonde, ou plus exactement, le degré d'intensité le plus élevé. À proprement parler, je n'entends pleinement une métaphore que lorsque mon attention se porte jusqu'à la ressemblance indiquée par la substitution.

Ce sont donc ces différents niveaux d'attention qui peuvent se voir affectés par l'irruption typique du « déjà ». On peut dès lors suivre une à une les physionomies différentes qu'y prennent le cliché, pour repérer dans la dernière de ses figures sa forme à la fois la plus complexe et la plus « substantielle ».

## 5. Le « déjà-figuré » : catachrèse ou cliché ?

La première forme de cliché, comme effet métaphorique de « déjà-entendu » peut être repérée au premier niveau de l'attention à la métaphore *comme figure*. En ce sens, le « déjà-entendu » forme ce que l'on peut appeler un cliché du « déjà-figuré ».

Or il existe bien une certaine façon de se représenter le « déjà-figuré », comme « ce qui a été figure, et qui ne l'est plus ». C'est là ce que la rhétorique nomme le problème de la *catachrèse*, en tant qu'il met en difficulté la possibilité du partage figural sur *certaines* expressions. Jusqu'à quel point faut-il considérer comme métaphores des expressions telles que « le pied de la table », « la queue d'aronde », « perdre haleine », « découler de », « être à la tête de l'État », « courir à sa perte », etc. ? Dans la représentation classique de la métaphore, comme changement de l'expression ordinaire par substitution du mot, le problème de la catachrèse se pose ainsi : faut-il considérer que la catachrèse *demeure* une figure de la substitution, même si celle-ci *ne* s'entend *plus* comme telle, ou cette perceptibilité forme-t-elle une condition nécessaire ?

Ce problème se montre en réalité lié à la conception même que la théorie des tropes se fait du rapport entre langage et idée. C'est ce qui apparaît très clairement dans la déclaration de Fontanier :

« La Catachrèse, en général, consiste en ce qu'un signe déjà affecté à une première idée, le soit aussi à une idée nouvelle qui elle-même n'en avait point ou n'en a plus d'autre en propre dans la langue. »<sup>451</sup>

Le problème de la catachrèse est solidaire d'une thèse sur l'origine du langage, marquée par le constat de sa pauvreté et qui le contraint à un usage métaphorique des mots « déjà » disponibles, selon des rapports de ressemblance entre les idées. En ce sens, la catachrèse est en réalité une métaphore *sans* substitution, faute de mot « propre », mais non l'expression propre elle-même. Son sens, explique Fontanier, est en réalité un sens « extensif », c'est-à-dire une métaphore faute de mieux, une figure « forcée », qui en fait un « intermédiaire entre le *sens propre primitif* et le *sens figuré*, mais qui par sa nature se rapproche plus du premier que du second, bien qu'il

---

<sup>451</sup> Fontanier, *Les Figures du discours*, op. cit., p. 213.

ait pu être lui-même figuré dans le principe »<sup>452</sup>. Ce qui rend la catachrèse difficilement admissible dans une théorie des tropes, c'est donc à la fois ce caractère « forcé », et le fait que la catachrèse pourrait étendre en réalité son empire à *tous* les mots, dès lors qu'ils dérivent de cet usage métaphorique premier, y compris les prépositions<sup>453</sup>. Des origines aristotéliennes de la nomination métaphorique de l'anonyme<sup>454</sup> à ses ultimes développements chez Nietzsche<sup>455</sup>, la fortune d'une telle thèse est bien connue. Elle n'en repose pas moins sur une difficulté fondamentale : perceptible ou non, originaire ou non, forcée ou non, le sens de *substitution* qui s'y attache s'y montre fort peu clair : en l'absence de tout « substitué », quel sens y a-t-il à parler de métaphore ? Si celle-ci entretient un lien étroit avec l'idée de ressemblance, il n'en reste pas moins qu'elle la *provoque*, qu'elle *attire* l'attention sur elle *en vertu* de la substitution : ce n'est pas la ressemblance qui fait la métaphore, mais la métaphore qui fait la ressemblance.

Dès lors, la catachrèse ne peut véritablement apparaître comme figure paradoxale que là où il y a bien quelque chose comme un effet métaphorique. C'est en ce sens seulement qu'elle peut constituer un certain phénomène du « déjà-figuré », et qu'elle peut être envisagée dans son rapport avec le cliché.

Il semble en réalité que le concept rhétorique de catachrèse entretienne une confusion entre trois phénomènes distincts : la *lexicalisation*, la *grammaticalisation*, et ce qu'on pourrait appeler une « équivoque de la littéralité ». C'est ce dernier phénomène qui nous semble le seul susceptible de faire apparaître sa « figuralité » propre, parce que c'est lui seulement qui crée un effet métaphorique.

La « lexicalisation » n'entretient en effet aucun lien particulier avec la métaphore. La lexicalisation décrit en effet le phénomène linguistique par lequel un certain terme se met à désigner une idée ou une chose qu'il ne désignait pas auparavant. Mais il s'agit là d'une « désignation », d'une « nomination », non d'une certaine *description* de l'objet en question. L'« extension » décrite par Fontanier est en réalité la façon dont un mot se voit « introduit » dans un ensemble de contextes où il ne s'appliquait pas initialement, pour nommer un objet déterminé : ainsi peut-on supposer que le mot « pied » s'est vu étendu de l'ensemble des contextes où il désignait une partie du corps humain à un nouvel ensemble, où il désigne une partie d'un artefact (le pied de la table, le pied de la chaise, le pied de l'immeuble, etc.) ou d'une chose inanimée (le pied de l'arbre). Que ce passage d'un ensemble de contextes à un

---

<sup>452</sup> *Ibid.*

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 217 et 219.

<sup>454</sup> Aristote, *Poétique*, 21, 1457 b 25–30. La thèse aristotélienne reste cependant plus ambiguë, puisqu'il n'y fait pas immédiatement allusion à une situation d'origine. Il n'en reste pas moins que sa propre position de la catachrèse peut difficilement répondre à la thèse « substitutive » énoncée au début de sa fameuse analyse de *τὸ ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορά*, 1407 b 6 *sq.* : faute de s'opérer à partir d'un nom constitué, on ne peut dire à proprement parler que la catachrèse est un déplacement du nom d'une chose à une autre chose.

<sup>455</sup> Friedrich Nietzsche, « Sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral » [« Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn », 1873] *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs/Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement/Cinq Préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits/Vérité et mensonge au sens extra-moral*, éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1990.

autre ait pu se guider sur une certaine ressemblance, sur ce que Wittgenstein appelle un « air de famille » (*Familienähnlichkeit*)<sup>456</sup>, c'est là sans doute une possibilité. Mais cette ressemblance n'est *pas* primordialement une ressemblance métaphorique, dans la mesure où elle n'est pas destinée à *établir* un rapprochement de deux entités distinctes sur le mode d'une certaine affirmation descriptive. La « première » désignation du pied de la table comme « pied » n'invite pas à considérer la pièce artificielle *en tant que* pied, mais à l'indiquer ou à le nommer *de cette façon*. Ce rapprochement peut donc être d'une tout autre nature que la description métaphorique : il peut reposer par exemple sur un caractère mnémotechnique. Ainsi, le fait d'appeler le tenon d'une pièce de charpente « queue d'aronde » (c'est-à-dire « queue d'hirondelle ») en raison de sa forme trapézoïdale, n'invitait sans doute pas, même lors de son « premier » usage, à s'interroger sur la similitude profonde, l'identité paradoxale de ces deux choses. Elle ne cherchait pas à explorer la « vérité » d'un jugement d'identité entre le tenon et la queue d'hirondelle – mais à aider la mémorisation de ce type de tenon à l'aide d'une petite vignette plus intuitive.

Il en va de même pour ce que nous proposons d'appeler la « grammaticalisation ». Celle-ci ne vise plus l'attribution d'un nom à un objet, mais la façon dont un concept inhabituel s'établit pour « fixer » une référence à l'aide de certaines propriétés de l'objet. Plaçons-nous dans l'hypothèse où deux restaurateurs de meuble sont confrontés à un travail particulièrement délicat sur une table Louis XV : on peut imaginer en ce cas, en raison de la forme particulière des « pieds », que le mot de « patte » devienne plus approprié pour en parler. Dans le contexte du type de restauration auquel ils se livrent (s'il s'agit d'en retrouver la forme initiale), les propriétés « phénoménologiques » de la « patte » peuvent sembler plus indiquées pour décrire ce qu'il y a à faire que celles du « pied ». En ce sens, on peut parler d'une grammaticalisation de ce concept, en tant qu'il trouve ici une adéquation particulière à l'usage spécifique qui en est fait, sur laquelle les deux restaurateurs pourront se « reposer » tout au long de leur travail. Mais, pas plus que le « pied de la table » ne forme une métaphore lexicalisée, on ne saurait parler ici d'une métaphore grammaticalisée. Il n'y a pas en effet de « substitution » au sens métaphorique. Dans la mesure où la valeur descriptive du concept de « patte » permet de *mieux* parler du pied de la table dans ce concept précis, il n'est pas vrai que cette « substitution »-là soit l'effet d'une affirmation de ressemblance, ni au cours du travail de restauration, ni lors de sa première occurrence. Ce concept prend la place de celui de « pied » parce qu'il est plus adéquat que lui, non parce qu'il établit une « identité dans la ressemblance ». Et, quand même l'objet de la restauration serait de redonner au pied l'allure d'une « patte » qu'il aurait perdue, cette ressemblance n'a sens à être affirmée que pour autant qu'elle est reconnue « dans la chose » ; elle n'est pas le résultat d'une qualité particulière, « métaphorique » de la description qui en est faite.

Dès lors, il semble qu'une expression, pour être qualifiée de « catachrèse » dans un sens proprement *figural*, doive être de nature à faire apparaître, quoique de façon

---

<sup>456</sup> Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 2005, trad. fr. Françoise Dastur, Maurice Elie, Jean-Luc Gautero et Elizabeth Rigal, §65–71.

incertaine ou problématique, la possibilité d'une *substitution* de type métaphorique. Celle-ci n'est pas de l'ordre d'une extension de la signification d'un mot, ou de la grammaticalisation d'un concept en vertu d'un usage déterminé. Pour qu'il y ait catachrèse, il faut qu'il puisse y avoir une hésitation réelle sur la *littéralité* de l'expression, c'est-à-dire sur la question de savoir si celle-ci est d'ordre lexical et grammatical ou d'ordre « rhétorique ». Cette distinction a déjà été suggérée au cours de la discussion des thèses de Davidson, et il convient d'y revenir plus en détail.

Elle s'appuie sur le fait que le concept de « littéralité » doit en réalité être pris dans deux sens distincts. Dans le premier sens, lexical et grammatical, la « littéralité » vise ce qu'on pourrait appeler la « lettre » de l'expression, ce qu'elle dit « dans ses mots mêmes ». C'est dans ce sens de « littéralité » que l'on peut parler de la façon dont un locuteur utilise une « dénomination » ou un certain concept. C'est donc à ce niveau que l'on peut décider si l'usage d'un mot relève d'une dénomination « propre » ou « impropre » (lorsque je confonds par exemple « fruste » et « frustré », ou que j'appelle, par ignorance ou oubli du mot exact, ou par « lapsus », un tenon en forme de rectangle une « queue d'aronde »). Et c'est à ce niveau également que s'entend l'usage contextuellement adéquat ou non, pertinent ou non, *acceptable* ou non, d'un concept ou de plusieurs, voire d'une expression tout entière lorsque les circonstances réclament sa profération exacte (une formule de serment par exemple).

Mais il existe un second sens de la « littéralité », dans lequel le littéral entretient un rapport avec le figural, et non plus seulement avec la « lettre » de l'expression – et c'est cette littéralité-là que les thèses de Davidson permettent selon nous de dégager. En ce deuxième sens, la « littéralité » est celle d'un mot ou d'une expression en tant qu'elles suscitent une attention d'un genre particulier, qui se traduit dans le cas de la métaphore par l'entente d'une *substitution* d'un mot à un autre, qui ne relève ni d'une erreur de dénomination, ni d'une erreur de description, ni d'un non-sens, mais de l'affirmation d'une identité *par* la ressemblance. C'est selon cette littéralité que dans la phrase « l'année a perdu sa jeunesse », « jeunesse » *apparaît* comme la substitution de « printemps », dans l'attention qui se porte sur la *littéralité* de ce mot. Que la signification du mot substituant (le « comparant », ici, le mot « jeunesse ») ne puisse être séparée du contexte où il est prononcé est un fait qui se tire du premier sens de la littéralité (et, en ce sens, on ne peut que souscrire au fait que la métaphore ait un enracinement dans le *discours*). Mais c'est néanmoins sur *lui*, comme unité linguistique, que se porte l'attention métaphorique. C'est selon cette littéralité-là, comme phénomène d'une attention particulière qui perçoit une substitution, qu'*il y a métaphore*. Et c'est cette littéralité-là qu'il faut entendre comme l'indication de ce avec quoi le mot substitué doit être rapproché selon un rapport de ressemblance. Cette littéralité au second sens lance donc la recherche en direction du mot substitué et du rapport entre eux que la métaphore donne à entendre<sup>457</sup>. On peut donc préciser le

---

<sup>457</sup> Dans les métaphores dites *in praesentia* (du type : « Achille est un lion »), la recherche est directement lancée vers le rapport de ressemblance, puisque le mot « substitué » (Achille) est présent dans la phrase. Il n'en reste pas moins que l'attention à la ressemblance se trouve suscitée par la littéralité du mot « lion », et que c'est bel et bien sur un caractère du concept de lion, tel que le contexte ne le fait pas apparaître comme une description simple rendue pertinente par certaines circonstances, que porte

rapport de ce concept de littéralité avec le « figural ». S'il y a *figure*, ce n'est pas au sens où un sens figuré s'opposerait à un sens littéral, mais où la signification d'un mot suscite l'effet d'une attention particulière, qui se porte, en tant qu'attention (et non plus seulement compréhension) sur sa « littéralité ». La littéralité figurale n'est donc pas une deuxième signification, parallèle à la signification lexicale et grammaticale : elle est cette même signification, mais en tant qu'elle est l'objet d'une attention particulière, comme perception d'une substitution qui indique une ressemblance.

Il importe donc de bien comprendre que la distinction entre ces deux sens du littéral n'induit nullement un dédoublement de la signification. Elle permet d'envisager de quelle façon une figure telle que la métaphore s'y rapporte : non plus seulement selon une compréhension contextuelle, mais *aussi* selon un type particulier d'attention : une « perception », immanente à l'écoute, d'une substitution selon la ressemblance. C'est pourquoi l'on peut parler, dans le cas de la métaphore, d'un double versant, ou d'un double aspect, de la littéralité.

Comme on l'a aperçu lors de la discussion des thèses de Davidson, cette distinction aspectuelle sert à éviter deux écueils contraires. (a) En distinguant la littéralité figurale de la littéralité grammaticale, elle permet d'envisager, contre Davidson, que la métaphore soit bel et bien autre chose qu'une dénomination aberrante, une description fautive, ou un non-sens « acceptables ». Parce qu'elle se comporte contextuellement d'une autre manière que la dénomination et la description, elle est réellement autre chose : elle est une façon déterminée et autonome de préférer une certaine vérité. (b) Cette distinction permet en même temps de rejeter l'écueil inverse, selon lequel la signification d'une métaphore serait « cachée », détachée, et séparée de ce qu'elle dit effectivement. La littéralité figurale ne peut se comprendre qu'à partir de la littéralité lexicale et grammaticale : elle est la signification « littérale », mais en tant que cette littéralité est l'objet d'une attention soutenue, à *partir* de laquelle se laisse percevoir une indication de ressemblance. En ce sens, Davidson a raison d'affirmer qu'une métaphore ne signifie rien de plus que ce qu'elle dit. Éviter le redoublement de la signification, tout en maintenant la spécificité de l'écoute que nous lui apportons dans le cas de la métaphore : c'est là mettre en évidence la figure de cette « attention », comme *pensée propre à l'effet*, caractéristique de la métaphore : une expression s'y donne à entendre, non seulement dans ce qu'elle *décrit*, mais dans les ressemblances et les similitudes qu'elle *indique*.

Mais cette distinction présente par ailleurs un troisième avantage, qui permet de mieux comprendre la catachrèse et le cliché comme deux phénomènes du « déjà-figuré ». Elle permet en effet d'éviter de concevoir la métaphore comme un écart par rapport au sens *propre* : la question de la propriété ou de l'impropriété relève de la

---

la recherche. Si cette littéralité comme phénomène de l'attention peut être ici distinguée de la littéralité lexicale et grammaticale, c'est bel et bien parce qu'il peut être tranché en vertu du contexte qu'il ne s'agit ni d'une erreur de dénomination, ni d'une description dont l'adéquation est d'ordre « grammatical » (il n'y a évidemment pas d'attention métaphorique dans un contexte où la phrase décrirait le déguisement d'Achille lors d'un bal masqué). En ce sens, il y a indiscutablement une sensibilité au contexte de la *reconnaissance* d'une métaphore ; mais, lorsque celle-ci est reconnue comme métaphore, elle n'est plus sensible *en tant que telle*, en tant que figure, à la réussite ou à l'échec de la performance véridative où elle s'insère.

littéralité lexicale, non de la littéralité figurale. S'il y a écart dans la métaphore, ce n'est donc pas au sens d'une dénomination ou d'une signification, mais au sens où l'attention portée à une expression ne se laisse pas réduire à sa compréhension linguistique ou grammaticale. Dès lors, il ne s'agit pas de revenir sur l'idée d'un partage figural, mais de lui donner sa véritable physionomie : s'il y a métaphore, ce n'est pas parce qu'un sens figuré (métaphorique) s'opposerait à un sens littéral (non métaphorique), mais parce qu'une expression se montre susceptible de susciter une attention qui se porte sur elle, dans laquelle sa littéralité se laisse désormais entendre à partir de la substitution et de la ressemblance qu'elle indique. Il s'agit donc de situer ce partage dans les coordonnées véritablement *rhétoriques* de l'effet métaphorique, et non plus dans celles, lexicales et grammaticales, de la signification. Dès lors, s'il peut exister une ambiguïté de ce partage, c'est bel et bien comme une ambiguïté *rhétorique*. En d'autres termes : l'hésitation sur le caractère métaphorique d'une expression semble bel et bien le résultat d'un *effet* qui lui est propre.

Dès lors, il devient possible selon nous de définir plus précisément la catachrèse, et de distinguer plus clairement son effet de l'effet du cliché comme *figure* du « déjà-figuré ».

La catachrèse, si l'on suit la référence à l'« usage » (χρησις) que suggère son concept, peut ainsi se définir comme une expression « passée en langue », mais qui reste susceptible d'être entendue comme une substitution de type métaphorique. Certaines expressions, telles que « pleuvoir des cordes », « entre chien et loup », « à bride abattue », « perdre haleine », « découler de » constituent des syntagmes « figés » par une certaine « habitude » de la langue, qui peuvent néanmoins entrer dans un rapport de *synonymie* avec d'autres expressions telles que « pleuvoir abondamment », « au crépuscule », « à toute allure », « être essoufflé », « être la conséquence de... »<sup>458</sup>. En ce sens, de tels syntagmes peuvent être substitués à d'autre d'un point de vue « sémantique », tout en formant des « tours de langage » dotés d'une certaine valeur expressive que leurs synonymes ne possèdent pas. Dès lors, c'est cette valeur expressive qui *peut* être de nature à faire considérer la synonymie sémantique (selon le premier versant de la littéralité) *comme* une substitution métaphorique (selon le second versant de la littéralité). C'est de cette façon que la substituabilité sémantique semble *redevenir* l'indice d'une ressemblance que l'attention métaphorique redécouvre dans une littéralité *figurale*. *Même si* « découler de » peut être échangé *salva veritate* avec « être la conséquence », tout se passe comme si cet échange pouvait pourtant faire apparaître une ressemblance intuitive entre la conséquence logique et l'écoulement naturel. Il y a donc bien possibilité d'une équivoque entre les deux sens de la littéralité, en raison de ce rapport de synonymie et de cette valeur expressive particulière liée à leur usage dans une langue.

Mais il est *essentiel* à de telles expressions que cette équivoque *puisse* ne pas apparaître : on peut même considérer que le phénomène de la catachrèse vise tout particulièrement le caractère « exceptionnel », et peut-être même *accidentel* de cette

---

<sup>458</sup> Dans la mesure où cette substitution n'est pas possible dans le cas du « pied de la table » ou de la « queue d'aronde », ces expressions ne peuvent donc être considérées comme des « catachrèses » de plein droit.

réactivation métaphorique de la synonymie. En cela, la catachrèse entretient un caractère *linguistique* irréductible : tout se passe comme si une langue gardait à la disposition de ses auditeurs des manières « suggestives », « expressives », « imagées » de parler. Mais de cette façon d'accuser le trait à l'indication métaphorique, il y a une distance, que la catachrèse ne franchit que dans des cas exceptionnels. À ce titre, on peut comprendre pourquoi ce passage d'un état à un autre doit quelques fois s'opérer par différents procédés, relativement sophistiqués, destinés à forcer une telle réactivation. On peut ainsi songer à des phénomènes de « fausse redondance », dans lesquels la catachrèse se révèle comme métaphore en passant de l'*in absentia* à l'*in praesentia* : « Ysengrin, marchant à pas de loup... » ou bien « un chat faisant la chattemite »<sup>459</sup>. S'il s'agissait d'une littéralité lexicale ou grammaticale, de telles expressions ne feraient entendre qu'une simple redondance. L'effet « révélateur » vient de ce que les termes de la catachrèse (« loup », « chattemite »), en se voyant extraits de leur expression d'origine et répétés devant elle, créent l'effet d'une substitution « explicitée ». De la même façon, l'utilisation de la catachrèse dans un titre (*Les Pas perdus*, *Les Champs magnétiques*, *Les Mains sales...*) permet d'accentuer particulièrement sa littéralité, et, en l'isolant des usages où elle s'insère jusqu'à passer incognito, de faire apparaître une qualité métaphorique particulière.

La catachrèse, pour autant qu'elle semble conserver une « réserve » métaphorique, ne peut donc faire l'effet d'une métaphore que lorsque celle-ci se voit réactivée. En ce sens, la catachrèse est une expression qui ne peut occuper que deux positions – expression « figée » ou métaphore. C'est pourquoi son effet propre demeure de l'ordre de la *surprise* : une expression dont on ne s'attendait pas à ce qu'elle soit métaphore semble se retourner, paraître sous un nouveau visage. La « réactivation » passe pour une « redécouverte », pour la « révélation » d'un fonds figural resté insoupçonné. Le *déjà-figuré* propre à la catachrèse est l'objet d'une attention « étonnée », qui découvre une métaphore là où elle n'en entendait aucune, et où il lui semble désormais qu'elle s'était en réalité toujours déjà trouvée.

Par opposition, le cliché du « déjà-figuré » présente une complexité supplémentaire. Alors que la catachrèse est un basculement imprévu et peut-être involontaire vers le métaphorique, ce type de cliché peut être défini comme une authentique *figure* de la littéralité. Et là où la catachrèse ne peut occuper que deux positions, grammaticale ou métaphorique, le cliché vise à en dégager une troisième. Il donne à la réactivation un caractère déterminé, mais dont l'effet paradoxal reste celui d'une incertitude réelle. Comme figure du « déjà-figuré », il *force* l'ambivalence d'une catachrèse, il la met en scène et il fait porter toute l'attention sur elle. Tout se passe comme si l'auditeur d'un cliché semblait buter sur un « cran d'arrêt », comme s'il constatait une réactivation empêchée de la métaphore. Cela signifie que son effet, tout en provoquant l'intuition d'une substitution, maintient le doute sur l'existence effective de celle-ci. Dans cette figure du cliché telle que nous proposons de l'étudier, une expression « figée », passée en langue du point de vue de la littéralité

---

<sup>459</sup> La Fontaine, « Le Chat, la Belette et le Petit Lapin », *Fables*, éd. Jean-Pierre Collinet, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1974.



lexicale et grammaticale, semble s'accompagner d'un effet de « surimpression » plutôt que de substitution complète, qui semble interdire son déploiement intégral, et qui fait par conséquent peser le doute sur la « ressemblance » que celle-ci indiquerait. C'est pourquoi le « déjà-figuré » y prend en définitive un autre sens que dans la catachrèse : l'effet propre au cliché n'est pas une *redécouverte* de la métaphore, mais le sentiment que celle-ci a *cessé* de se faire distinctement entendre, que la substitution a cessé d'être entièrement « active », que l'indication d'une ressemblance a cessé d'opérer complètement. En cela, le cliché est tout proche de la catachrèse telle que la représente la théorie des tropes. Mais il n'est pas une métaphore *imperceptible* comme celle-ci : au contraire, il suscite l'effet singulier et déconcertant d'une métaphore que l'on pourrait qualifier d'« inachevée » – non pas au sens où elle resterait à « faire », mais au contraire au sens où elle se serait arrêtée trop tôt pour être entièrement accomplie.

On peut trouver un exemple de cet effet de cliché dans la première strophe du poème de Paul Verlaine, « À la promenade », tiré des *Fêtes galantes* :

« Le ciel si pâle et les arbres si grêles  
 Semblent *sourire* à nos costumes clairs  
 Qui vont flottant légers avec des airs  
 De nonchalance et de mouvements d'ailes. »<sup>460</sup>

C'est ici sur le verbe « sourire (à) » que se détache l'effet de cliché. Celui-ci se voit préparé par le premier vers : le ciel « pâle » et les arbres « grêles » dessinent à traits légers un caractère « anthropomorphique » du paysage, tout en maintenant la possibilité d'une lecture « littérale », c'est-à-dire ici grammaticale : « pâle » et « grêle » sont deux adjectifs qui peuvent parfaitement s'appliquer à des objets inanimés. Dès lors, cette ambivalence initiale culmine dans l'expression « sourire à ». Celle-ci alerte l'attention, parce qu'elle prête une attitude humaine à des êtres qui ne le sont pas. Elle va jusqu'à fournir une indication de ressemblance : *quelque chose* se voit appelé « sourire » parce que le ciel possède la pâleur d'un visage et les arbres la minceur d'un dessin de la bouche. C'est pourquoi cette attention devient perception d'une substitution : une certaine qualité de l'atmosphère est *indiquée* par le verbe « sourire », sans être *décrite* au sens d'une description d'un objet fixé et identifié.

Mais cette perception vient immédiatement buter sur la fin du vers : si « sourire » il y a, il devient étrange que celui-ci soit destiné à des « costumes ». En ce sens, tout se passe comme si la métaphore était en quelque sorte inachevée, comme si elle ne déployait pas jusqu'au bout son indication de ressemblance anthropomorphique. Son effet, sans être coupé net, semble néanmoins rencontrer une résistance à s'imposer complètement. Non seulement il ne s'étend pas jusqu'à la fin du vers, mais celle-ci invite en quelque sorte à revenir sur lui, à la distendre, à en atténuer l'intensité, à le frapper d'une sorte d'impuissance à se déployer complètement. C'est cet inachèvement qui réduit l'écart figural, et qui semble empêcher une véritable

---

<sup>460</sup> Paul Verlaine, « À la promenade », *Fêtes galantes* (1869), dans *Œuvres poétiques complètes*, éd. Yves-Gérard Le Dantec, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. 109 (nous soulignons).

substitution. C'est ainsi que « sourire à » peut devenir objet d'une entente non métaphorique : loin de désigner « littéralement » le sourire d'un visage, celui-ci s'oriente vers l'*expression* syntagmatique « sourire à », au sens de « convenir à ». Entre la pâleur du ciel, la finesse des arbres et la clarté des costumes, la remarque devient celle d'un bon assortiment, d'une façon de se « répondre » qui est celle d'une harmonie de nuances, et non d'une communication entre les hommes et la nature. Aussi bien, c'est l'ensemble du poème qui semble orienter vers cette lecture : au final, la scène décrite reste celle d'un tableau, et les attitudes des personnages, réduits au reste à leurs costumes, sont en réalité dictées par des motifs de composition picturale – comme en témoignent les trois derniers vers du poème (« On est puni par un regard très sec/ Lequel *contraste*, au demeurant avec/ La moue assez clémente de la bouche », nous soulignons). L'effet de cliché naît donc ici de cet inachèvement de la métaphore du « sourire », qui, après avoir suggéré une « communication » naturelle, en revient à la « réponse » purement harmonique d'un « ton sur ton ». C'est là ce qui crée selon nous une sorte de surimpression : la métaphore se dessine en filigrane *sans* pouvoir être entendue jusqu'au bout. En s'interposant devant l'effet métaphorique, l'expression idiomatique « sourire à » retient la métaphore, et maintient l'expression dans l'équivoque de ces deux littéralités. L'on entend deux choses à la fois dans ce vers, non pas au sens d'une ambiguïté mais bel et bien d'une ambivalence du littéral, qui pousse tantôt vers l'indication figurale, tantôt vers la signification grammaticale.

On peut contraster cet effet avec celui des deux vers suivants : là en effet, le « flottement » des costumes se voit plus nettement métaphorisé, sous les notations progressives de la « légèreté », de la « nonchalance », et finalement « des mouvements d'ailes ». L'expression « flotter », au sens de la coupe vestimentaire, voit ici activée une qualité métaphorique qu'elle ne possède pas nécessairement, car il y a bien un usage non substitutif de ce verbe. On peut ainsi parler d'un passage du cliché à la catachrèse entre le deuxième et le troisième vers. La « métaphore inachevée », la surimpression des deux littéralités, l'effet incertain du verbe « sourire » produit l'équivalent poétique d'une incertitude tonale en musique, que la fin du quatrain permet de déterminer – jusqu'à la chute du poème, qui y retourne à sa façon dans le « contraste » de la moue et du geste, contraste pictural et non psychologique.

S'il y a effet de « déjà-figuré » dans les deux premiers vers du poème de Verlaine, c'est donc bien parce que la métaphore du « sourire » se voit rejetée à l'arrière-plan par l'entente grammaticale du syntagme « sourire à ». Nul doute que dans l'économie du poème, ce « déjà-figuré » initial joue un rôle essentiel : il collabore à la couleur un peu passée de cette vignette galante en portant l'empreinte du « fané ». Fermement encadrée entre le cliché initial et le vocabulaire pictural des derniers vers, la « scène » ne s'anime qu'un instant, comme par holographie, pour revenir à la surface bidimensionnelle du dessin ou de l'estampe. On est ici très proche de la *σκιαγραφία*, du « dessin d'ombres » évoqué par Aristote<sup>461</sup>, et dont la profondeur de la perspective varie en proportion inverse de l'attention au détail. La promotion, toute verlainienne, du geste minuscule, se traduit par l'écrasement de la profondeur méta-

---

<sup>461</sup> Aristote, *Rhétorique* III, 12, 1414 a 8 sq.

phorique, c'est-à-dire de la littéralité figurale sur la littéralité grammaticale. Ce qui compte ici est la façon dont le travail de l'effet de cliché obtient sur le terrain du langage une impression qui est initialement de l'ordre de l'image. C'est en ce sens, et en ce sens seulement que le « déjà-figuré » recoupe et monnaie dans l'ordre de l'entente l'impression du « déjà-vu ».

Un deuxième usage du « cliché » comme figure de la littéralité et effet de « déjà-figuré » peut être décelé dans une scène du récit de Paulhan, *Le Guerrier appliqué*. Le narrateur, accompagné de quelques soldats, explore en pleine nuit une tranchée reprise la veille :

« C'est alors que j'ai vu cinq morts s'élever brusquement sur une butte. Si grands ils me paraissent d'abord que je ne les reconnais pas (leur taille est de *nature* semblable à celle d'une lune rouge que l'on voit par hasard au-dessus d'un mur de jardin). Mais, en les comparant aux pierres et aux trous d'obus qui les entourent, je leur rends aussi vite une grandeur humaine. Le jour vient, égal et pâle, et que l'on ne peut surprendre à aucun moment. La neige fait tas sur une herse, et sur quelques cadavres. »<sup>462</sup>

La scène se voit initialement placée sous le signe de l'apparition saisissante, presque fantastique, des « cinq morts », dont il faut attendre l'incise de la phrase suivante pour avoir l'explication par une comparaison (« leur taille est de *nature* semblable à celle d'une lune... »). Ce n'est donc pas littéralement, mais métaphoriquement qu'il fallait comprendre le verbe « s'élever ». Le procédé typographique de l'italique permet ainsi de retenir l'œil du lecteur sur l'élément de comparaison, à vrai dire déconcertant puisqu'il semble aller plus loin qu'une ressemblance, et postuler une identité de « nature » entre la découverte des cadavres et le lever de l'astre lunaire. C'est à cet instant que la métaphore initiale semble brusquement battre en retraite : par une nouvelle comparaison (« en les comparant aux pierres et aux trous d'obus qui les entourent »), le tableau spectral s'efface devant l'affirmation d'une « mesure » : « je leur rends aussi vite une grandeur humaine ».

Or c'est bien là une nouvelle figure, c'est-à-dire une métaphore de la *littéralité* : toute l'ambivalence de cette phrase se mesure sur la double entente de la « grandeur », parce que c'est aussi bien la *vraie* « taille » que la *juste* « dimension » qu'elle recouvre, la mesure physique et la mesure morale. Le verbe « rendre » suit donc cette double orientation, grammaticale et figurale, de la littéralité, selon qu'il exprime le retour au réel ou le geste « éthique ». En ce sens, le cliché de la « grandeur humaine » se détache par opposition à la première métaphore : l'élévation fantastique des morts se voit ici démythifiée par le double rappel de leur « taille » et de leur « humanité ». Ce qui frappe ici est une ambiguïté de l'interprétation qui repose sur l'ambivalence, sur les deux ententes superposées de la « grandeur » : le retour au réel marque-t-il la relativité dérisoire de la mesure humaine, en la rapportant à sa taille parmi les pierres et les trous d'obus ? Ou bien l'effacement du fantastique permet-il tout au contraire de mettre à nu la « grandeur », de la révéler et de la « restituer », là

---

<sup>462</sup> Jean Paulhan, *Le Guerrier appliqué* (1917), dans *Œuvres complètes*, éd. Bernard Baillaux, Gallimard, coll. « NRF », t. I, 2006, p. 207. Pour une analyse de ce passage, on pourra se reporter à la communication de Michel Murat, « Progrès dans le roman assez lents », *Fabula/Les colloques*, « Jean Paulhan et l'idée de littérature », URL : <http://www.fabula.org/colloques/document1712.php>

précisément où elle se trouve sa réalité avec le plus de force, là où celle-ci dit être reconnue, c'est-à-dire *contre* la métaphore fantastique ? Dans un cas, c'est le cliché de la « grandeur » inaltérable qui se voit brusquement dénoncé, comme pure figure, comme métaphore creuse : en ce sens, le littéral grammatical efface la métaphore privilégiée de l'humanisme, dans un geste qui la ramène à sa pauvre mesure, celle du « corps ». Dans l'autre, c'est justement ce cliché qui se voit opposé à l'imagination fantastique, c'est contre la métaphore de l'astre lunaire que l'injonction réaliste se présente comme une véritable reconnaissance, c'est-à-dire un acte de *justice* à l'égard d'une grandeur *réelle*, qui demeure attachée aux cadavres tels qu'ils sont, sous leur linceul de neige. Deux littéralités se superposent ici, et le texte fait vaciller l'assignation définitive de leur position : est-ce la grandeur qui n'est qu'une métaphore de la taille, ou est-ce la taille qui est une métaphore de la grandeur, une façon de l'indiquer réellement, de la mettre à nu et de la dévoiler, c'est-à-dire de lui *rendre justice* ? Dans l'une et l'autre interprétation, que le texte maintient sous l'effet du cliché, c'est deux images différentes d'une métaphore inachevée qui se donne à lire – soit comme figure *devenue* dérisoire, discréditée par la littéralité du réel, soit comme métaphore morale retrouvant sa racine, son adhérence à la réalité, qui l'indique à qui sait la voir. Taille ou grandeur : là où la catachrèse oscille de la synonymie grammaticale à la substitution métaphorique, le cliché fait apparaître les deux en même temps, et les superpose : dans l'interprétation « pessimiste », la substitution métaphorique de la grandeur à la taille revient à la pure synonymie (la première n'est *que* la seconde), dans l'interprétation « humaniste », la synonymie maintient les droits de la substitution : il est juste de voir dans la taille du corps, entre les pierres et les trous d'obus, *quelque chose* de la grandeur humaine – une mesure qui la *restitue*.

C'est donc bien sur le fond de cette métaphore de la « grandeur humaine » que le cliché présente sa valeur d'ambivalence. Il renvoie à elle sur le mode d'une métaphore déjà accomplie, d'une figure déjà figurée, dont il fait vaciller et osciller l'effet, dans laquelle il indique une incomplétude que le texte fait apparaître : *que faire de cette métaphore* ? Le déjà-figuré du cliché présente ici tout autre chose qu'une métaphore « fanée » comme chez Verlaine : il est une métaphore sous interrogation, une tonalité interrogative du métaphorique. Son effet est celui d'une hésitation entre littéralité déceptive (la grandeur n'est qu'une « taille ») et littéralité optative (la taille indique une « grandeur »), un problème d'adhérence au réel dont l'enjeu est celui d'une qualité réaliste du cliché, indissociable de sa valeur morale.

Le troisième exemple de cliché comme « déjà-figuré » nous introduit ultimement dans le problème difficile de son ancrage « linguistique ». Jusqu'à quel point l'effet du cliché dépend-il – comme la catachrèse – de la langue ? S'il est si malaisé de répondre à cette question, c'est parce que la perception d'un cliché semble parfois relever d'une familiarité linguistique que le locuteur natif serait seul à posséder complètement. Dès lors, la traduction ne semble pouvoir maintenir cet effet qu'en le déplaçant, ou en le transposant – au risque de l'altérer, ou de changer l'effet exact qu'il produit. Cette difficulté peut être illustrée sur la traduction par Yves Bonnefoy d'une célèbre tirade de Macbeth dans l'acte V de la tragédie éponyme de Shakespeare. Nous en donnons les deux textes, anglais et français :

« *She should have died hereafter ;  
There would have been a time for such a word.  
To-morrow, and to-morrow, and to-morrow,  
Creeps in this petty pace from day to day,  
To the last syllable of recorded time ;  
And all our yesterdays have lighted fools  
The way to dusty death. Out, out brief candle !* »<sup>463</sup>

« Elle aurait dû mourir un autre temps,  
Un où pour ce grand mot, la mort, il y aurait place.  
Hélas, demain, demain, demain, demain  
Se faufile à pas de souris de jour en jour  
Jusqu'aux derniers échos de la mémoire  
Et tous nos "hiers" n'ont fait qu'éclairer les fous  
Sur le chemin de l'ultime poussière.  
Éteins-toi, brève lampe ! »<sup>464</sup>

La tâche du traducteur rencontre la difficulté essentielle d'un entrelacement particulièrement étroit des différentes métaphores ici déployées, dont le fil directeur est une méditation sur la vanité du langage devant l'épreuve du temps. C'est en particulier dans les quatrième et cinquième vers que cet enchevêtrement se montre le plus complexe. « Demain » (« *to-morrow* ») semble pris successivement comme entité temporelle (le jour à venir) et comme mot : c'est de cette façon qu'il est considéré d'abord dans une description de sa « fuite » (« *creeps [...] from day to day* »), puis dans une évocation de son ultime profération (« *to the last syllable of recorded time* »). En ce sens, ces deux vers permettent de débusquer la vaine prétention du temps vécu à mesurer et dominer le temps vital<sup>465</sup> – dans une sorte de rétribution tragique, la mort (celle de Lady Macbeth, que le héros vient d'apprendre) assassine l'avenir comme Macbeth assassinait le sommeil.

Or il est remarquable que la « fuite » de l'avenir s'exprime dans un verbe, *to creep*, dont le sens en anglais est « glisser », « se déplacer sans bruit », « ramper » ou plus exactement, « avancer à ras du sol », et « progresser » lorsqu'il est appliqué au mouvement des heures. Dans ce dernier cas, on peut parler d'un usage du verbe *creep* en catachrèse : la progression des heures peut être réactivée sous forme de métaphore comme « avancée silencieuse », voire à ras du sol, de même que l'ombre du soleil se déplace lentement et sans bruit sur le cadran solaire. Or le texte de Shakespeare emprunte une autre voie que celle de cette réactivation, en développant le verbe *creep* à l'aide de l'expression « *in this petty pace* », « à petits pas » ou « à pas légers » (la connotation négative du mot *petty* – comme synonyme d'insignifiant ou de mesquin – ne s'est imposée qu'au cours du XVI<sup>e</sup> siècle, et n'est pas nécessairement pertinente ici). Par conséquent, la course du temps semble ici subir une métaphorisation, en direction d'une « reptation ». De « course », elle devient « poursuite », traque

<sup>463</sup> William Shakespeare, *Macbeth*, éd. Nicholas Brooke, Oxford, Oxford World's Classics, « The Oxford Shakespeare », 1998.

<sup>464</sup> William Shakespeare, *Macbeth*, Paris, Le Mercure de France, 1983, trad. fr. Yves Bonnefoy.

<sup>465</sup> Cette méditation sur les différentes insertions temporelles de l'existence finit par culminer dans les vers célèbres qui suivent ce passage, où c'est l'idée même d'un sens de la vie racontée qui se voit éliminée : « *life (...) is a tale / Told by an idiot, full of sound and fury, / Signifying nothing.* »

d'un animal qui se dérobe à la prise. Mais il est essentiel que cette indication métaphorique reste douteuse : nulle part ce « pas » ne se trouve explicitement rapproché de celui d'une bête. La catachrèse subit donc ici une réactivation partielle, et à vrai dire incomplète, qui l'éloigne de sa synonymie initiale pour la pousser dans une nouvelle direction que permet la littéralité lexicale du verbe, mais que le vers laisse non explicitée. C'est là un trait qui nous est désormais familier : le cliché apparaît comme un blocage de l'effet métaphorique, un arrêt qui empêche son développement, qui fait entendre une substitution incomplète. Cette « butée » résulte en fait du vers suivant : celui-ci fait passer de la temporalité du lendemain au *mot* lui-même de « demain », l'expression calendaire qui rythme la mesure et l'enregistrement du temps humain (« *recorded time* »), et dont il est affirmé qu'elle est elle-même soumise au temps. La dernière syllabe du mot (*the last syllable*) est ici la dernière d'une parole promise à mourir, qui *s'évanouit* dans le silence légal. Si la métaphore du temps « avançant sur le sol à petits pas » ne peut se déployer complètement, c'est donc en raison de l'attraction simultanée qu'exerce l'évocation de l'expression *nominale* de l'avenir. En ce sens, la surimpression du cliché est un moyen de « dématérialiser » la mesure concrète du temps, ou plus exactement, de la détruire comme « *flatus vocis* », pour la renvoyer à sa pure expression verbale – mais nous y reviendrons.

Or il est clair que cette réactivation incomplète de l'effet métaphorique du verbe *creep* se montre impossible en français. Qu'on le traduise par « progresser », « glisser » ou « ramper », aucune solution n'est satisfaisante. « Progresser » perd la description concrète du mouvement, et ne donne pas à entendre une même précision phénoménologique. « Glisser » et « ramper » ne peuvent quant à eux être développés par l'expression « à petits pas » : le « glissement » sert justement à décrire un mouvement différent de la marche humaine ou animale (comme dans le cas d'un spectre ou d'un serpent), et la reptation se montre difficilement compatible avec la légèreté du pas.

Dès lors, on peut comprendre ce qui a conduit Yves Bonnefoy à déplacer la catachrèse, en la faisant passer du verbe au complément circonstanciel de manière : « *in this petty pace* » devient ainsi « à pas de souris », et « *creeps* » se voit réinterprété comme « se faufiler ». Ce déplacement forme déjà une interprétation, puisqu'il contraint le cliché shakespearien à expliciter une ressemblance métaphorique (le trottement du rongeur) que celui-ci tenait en réserve : le passage du verbe au substantif se comporte ici comme une « présentification » du mot substitué. Mais celle-ci n'en demeure pas moins « mise entre parenthèses », en raison de sa ressemblance avec l'expression « à pas de loup »<sup>466</sup>. Du cliché « original » à sa version française, il n'y a donc certes pas disparition, mais déplacement, dont le résultat est un certain change-

---

<sup>466</sup> La question de savoir si « à pas de souris » forme à proprement parler une catachrèse reste malaisée à instruire. C'est parce qu'elle est construite sur le même modèle que des expressions telles que « à pas de loup » ou « à pas de velours » qu'elle s'entend de la sorte. Le *Dictionnaire* de Littré la traite en catachrèse, mais avec un sens fort différent : il la rapproche en effet du syntagme « pas de souris », qui désigne, dans un ouvrage de fortification, un « chemin de trois pieds de largeur entre le rempart et le fossé, qui s'appelle lisière et berne ». Il s'ensuit que l'expression « à pas de souris » signifie selon lui « à la queue l'un de l'autre ». On ne peut donc que constater la plasticité du sens de ces expressions, en raison de leurs « usages communicants »

ment d'intensité : l'effet de catachrèse se fait ici *plus* métaphorique que l'effet original. Or cette intensification oblige le traducteur à une véritable réécriture du vers suivant, comme si l'équilibre figural élaboré par Shakespeare ne pouvait résister à cette subtile altération de l'accent. Chez Bonnefoy, la réflexion sur la « matérialité » du mot (« *the last syllable of recorded time* ») disparaît entièrement, au profit d'une *autre* métaphore de l'évanouissement. Le « nominalisme » de Shakespeare, qui s'exprimait par un passage du *concept* d'avenir au *mot* « *to-morrow* », devient ici une dématérialisation sonore, qui s'accomplit sous la figure de l'écho (« jusqu'aux derniers échos de la mémoire »). Le mouvement sinueux du muridé se voit ainsi comparé à la trajectoire ondulatoire du son, réfracté de paroi en paroi jusqu'à son extinction complète. Là où Shakespeare se tourne vers la matérialité « syllabique » du mot, Bonnefoy exploite sa matérialité sonore, pour en décrire le devenir selon une tout autre figure de la disparition. La métaphore du poète français n'est donc pas moins complexe que celle de Shakespeare ; mais parce qu'elle part d'une intensité différente du cliché, elle change entièrement de physionomie. L'explicitation métaphorique, tout en restant retenue, se superpose au texte original : la différence de degré se développe ainsi en différence de nature.

La question n'est bien entendu pas celle de la valeur de la traduction : il s'agit simplement de constater que l'ancrage linguistique du cliché contribue déjà à définir son « intensité » particulière. Il n'y a rien d'étonnant à cela : cette intensité repose sur une ambivalence de la littéralité, et il est inévitable que la littéralité lexicale définisse et impose un certain nombre de contraintes. Même la plus fidèle des traductions ne manque pas de rencontrer cet obstacle : il ne s'agit plus seulement de traduire, mais de transposer un « effet » rhétorique, au risque de modifier son intensité, et de la continuer au-delà des limites où l'enferme son occurrence originale. En ce sens, le « cliché » de Bonnefoy n'est pas le même que celui de Shakespeare, et il est fort probable qu'il ne peut l'être, faute de reposer sur la même assise lexicale.

Si on laisse de côté la question de sa traduction, comment comprendre ultimement l'usage shakespearien du cliché « *Creeps in this petty pace from day to day* » ? Comme on l'a vu, l'empêchement métaphorique de la phrase naît de la proximité immédiate de l'expression « *to the last syllable of recorded time* » : on peut donc faire l'hypothèse que c'est bien l'attention particulière portée à la littéralité « matérielle » du mot qui restreint délibérément sa littéralité figurale. Dès lors, ne peut-on pas supposer que la référence à la « syllabe », et l'emploi du démonstratif *this* (« *in this petty pace* ») indiquent que c'est en réalité déjà le *mot* lui-même (« *to-morrow* ») qui se trouve ici décrit, dans la triple répétition « *to-morrow, and to-morrow and to-morrow* » ? Il y a donc superposition de deux littéralités, dont l'une indique une image – celle de la progression du temps – et l'autre la matière même du vocable. Si tel est bien le cas, c'est donc la métrique du mot (*to-morrow*) qui est ici rendue sensible, et comparée à une certaine « allure » déséquilibrée de la marche, qui s'étend à tout le vers, par la triple répétition de « demain ». Par surcroît, à la troisième occurrence du mot, la « dernière syllabe », atone (brève dans le schéma iambique du vers) tombe en dehors du dernier pied. Cette position surnuméraire ne fait qu'accentuer encore le déséquilibre du pentamètre, et il donne littéralement à entendre l'extinction

du mot dans sa dernière syllabe, comme « dernier souffle », à l'image de la chandelle trop « brève » (« *out, out, brief candle* »). Le mot contient donc littéralement – c'est-à-dire ici, *prosodiquement* – son véritable « sens ». Il n'est plus l'expression d'un espoir et d'une attente, mais le dernier mot, dérisoire, et le dernier son, atone, qui précède l'évanouissement mortel. C'est peut-être cette littéralité-là que le cliché shakespearien est destiné à faire entendre. Tout le « sens » véritable de l'expression « demain » est déjà contenu, déjà *figuré* dans le mot tel qu'il se dit et se répète. Si cette hypothèse est la bonne, c'est précisément cela qu'il incomberait à l'acteur de rendre sensible par son jeu, par sa propre façon de dire et de scander ces vers, par la voix ou par le corps.

S'il y a donc cliché, c'est parce que le développement du verbe *creep* par la locution « *in this petty pace* » ne va pas jusqu'à une réactivation complète de la métaphore « latente », celle de la progression silencieuse du temps : au lieu de donner celle-ci à « voir », le cliché permet au contraire de la faire entendre à partir du mot lui-même, de sa prosodie. *To-morrow* ne fait entendre aucune promesse qui tienne devant l'imminence de la mort. Dans le contexte historique et philosophique de la fin de la Renaissance, cette « torsion » infligée à la métaphore, cette façon de la rabattre sur une littéralité toute matérielle, est lourde de sens. Là où l'analogie du langage et du monde gouverne une activation métaphorique de toute expression, l'usage shakespearien du « cliché » permet d'en inquiéter le rapport. C'est en ce sens précis que restreindre la métaphore équivaut à séparer la littéralité matérielle du mot de la figuralité analogique du réel. Ainsi la déploration de Macbeth se fait-elle le constat d'une inanité du temps propre, d'une impuissance de la répétition humaine à coïncider avec celle du temps cosmologique. *There would have been a time for such a word*, il n'y a pas de temps pour le langage humain, pas de place pour son ajustement aux choses. Sous la prétention anthropologique à mesurer le monde, à en maîtriser les délais, les mots eux-mêmes semblent être mesurés par le temps, leur matérialité même fait entendre l'extinction vitale qui s'annonce. La mort de Lady Macbeth sonne l'heure de l'accomplissement de la prophétie de Dunsinane.

Il ne s'agit là que d'une hypothèse, qui vise à s'approcher de caractère « intraduisible » – mais non incompréhensible ni imperceptible – du cliché. À la lecture, son usage shakespearien conserve quelque peu de son mystère. Mais il le garde comme *usage* : la phrase « *Creeps in this petty pace from day to day* » est une certaine façon de mettre en œuvre le cliché, il n'enferme pas le sens définitif de cette expression. Ce qui est vrai chez Shakespeare l'est tout autant chez Verlaine ou dans le récit de Paulhan. Qu'une certaine espèce de cliché – l'effet de « déjà-figuré » – surgisse dans l'ambivalence du littéral, au niveau d'une attention métaphorique *in statu nascendi*, n'implique nullement que ce phénomène précis se passe de toute interprétation, dans le contexte de son apparition. La nature exacte de cet effet – la façon dont le déjà-figuré s'inscrit dans la compréhension de ce qui est dit – reste inséparable d'un tel contexte. Mais il demeure essentiel qu'il ne s'y réduise pas intégralement : il y a bien pour le cliché une manière d'adhérer à la littéralité lexicale ou grammaticale, tout en l'accentuant d'une manière qui lui est propre. C'est en ce sens qu'il nous paraît, à ce niveau, devoir à la fois se greffer sur le phénomène linguis-



tique de la catachrèse, et lui dégager un effet singulier. Le cliché n'est ni un phénomène de langue, ni un sens particulier de l'expression. Il est une certaine façon de dire, qui d'une part s'arrime à la lexicalité – qui peut aller jusqu'à la lexicalité d'une langue particulière, comme nous l'avons vu chez Shakespeare – et qui d'autre part incline le sens de l'usage. Mais de même que la langue ne le détermine pas, il ne détermine pas jusqu'au bout l'usage qui peut en être fait. Catachrèse incomplètement réactivée ou métaphore inachevée, il constitue bien un effet figural à part entière, dont il dépend encore du contexte, et jusqu'à un certain point de l'interprétation, qu'il trouve sa signification.

## 6. Le déjà-dit

Après le cliché comme effet de « déjà-figuré », il est possible de lui repérer selon nous une deuxième forme. Celle-ci correspond au deuxième type d'attention que peut susciter une métaphore, par la manière dont elle s'insère de façon déterminée dans une certaine parole. Le cliché ne regarde donc plus une réactivation incomplète du métaphorique, mais bel et bien une métaphore en tant que telle, telle qu'elle peut être détectée sans ambiguïté. Cela signifie que l'effet de « déjà-entendu » se greffe ici sur le fait qu'un certain type de métaphores se trouve choisi et utilisé pour opérer une véridiction. Si l'on convient d'appeler ce phénomène un effet de « déjà-dit », celui-ci peut être défini de la manière suivante : une métaphore présente un effet de « déjà-dit » lorsque l'attention se porte sur une certaine qualité de « familiarité » qu'elle possède. Or cette « familiarité » ne peut produire un effet propre que dans la mesure où elle s'oppose à la propriété d'« étrangeté » que semble *devoir* manifester toute métaphore. La métaphore s'insère dans la parole à la manière d'un certain événement du dire, dont le caractère « étrange » constitue une marque distinctive.

C'est cette « étrangeté » qu'Aristote désigne tantôt sous le vocable de l'ἄλλότριον, tantôt sous celui du ξενικόν, littéralement : « ce qui appartient à un autre », et « ce qui relève d'un étranger ». Dans le premier cas, l'altérité recouvre le caractère « allégorique » de la métaphore en tant que prédication qui *transgresse* les limites entre les genres. La métaphore se livre à une μετάβασις εἰς ἄλλο γένος dans la mesure où le « transfert » (ἐπιφορά) d'un mot à un autre est une véritable « migration » d'une catégorie à l'autre. Là où les catégories forment les différents « genres » de prédication, c'est-à-dire les différents types de *qualifications* prédicatives d'un sujet, la métaphore est une prédication pour ainsi dire « in-qualifiable ». Dans le second cas, le caractère « étranger » de la métaphore relève d'une dimension qui n'est plus directement « logique », mais qui relève bel et bien d'un certain genre d'effet, qui relève du plaisir ambigu qu'elles suscitent. C'est ainsi qu'Aristote explique que « les hommes éprouvent à l'égard de la manière de s'exprimer (πρὸς τὴν λέξιν) les mêmes impressions (πάσχουσιν) qu'à l'égard des étrangers (ξένους) et de leurs concitoyens ; l'on doit introduire de l'étrangeté dans le langage (διάλεκτον) parce que les gens s'émerveillent (θαυμασταί) de ce qui est éloigné, et s'émerveiller procure du plai-

sir »<sup>467</sup>. Il existe un certain attrait pour ce qui étrange, une forme de fascination dont le plaisir s'accompagne néanmoins du sentiment de la différence et de la distance : l'étranger (ξένος) excite l'attention, mais pour autant qu'il présente une altérité irréductible. À ce titre, cette « impression » reste colorée d'une forme de réserve, voire d'une certaine méfiance<sup>468</sup>.

Or il est remarquable qu'Aristote finisse par rattacher ce sentiment à l'aide de la figure bien connue du θαυμάζειν. La référence à l'« émerveillement », l'étonnement ou l'« admiration », permet ainsi d'illustrer et d'explicitier le caractère déjà *philosophique* de cet intérêt. Le θαυμάζειν est en effet ce « commencement de la philosophie » évoqué par Platon<sup>469</sup>, ou le premier stade d'un rapport philosophique à l'expérience, selon le passage célèbre de la *Métaphysique*<sup>470</sup>. Il y a donc chez Aristote une articulation claire entre ces deux versants, logique et rhétorique, de l'étrangeté métaphorique : parce que la métaphore fait entrevoir une similitude et un apparentement de formes (« συγγενές » et « ὁμοειδές ») entre des objets de genre différents, elle permet de susciter un intérêt à la fois « étonné » et « agréable », pour autant qu'il relève déjà d'une forme de « curiosité » naturelle, qui témoigne d'une certaine disposition à la connaissance. C'est pourquoi l'étrangeté est destinée à une forme de réduction : loin de perdurer, l'étonnement qu'elle suscite est appelé à se retourner en une appropriation sur le mode du « savoir »<sup>471</sup>. Le plaisir de l'exotisme demeure, en perdant de la « réserve », voire de la « méfiance » initiale qu'il possédait : encore ambigu car traversée par l'ἀπίστια, il se parfait dans l'acquisition d'une connaissance plus « sûre » (πιστόν).

Est-ce réellement à un tel étonnement que la métaphore « déjà-dite » s'oppose ? Chez Aristote, le basculement de l'étrangeté (ξενικόν) vers l'étonnant (θαυμαστόν) est une fois de plus dicté par l'orientation « gnoséologique », théorique de sa conception de la métaphore. Or il est possible de revenir sur ce basculement, en distinguant plus fermement entre ce qui relève d'un certain effet de l'apparition de la métaphore dans le langage, c'est-à-dire, selon l'expression d'Aristote, dans la « con-

---

<sup>467</sup> Aristote, *Rhétorique*, III, 2, 1404 b 9–12.

<sup>468</sup> Richard Moran commente ainsi ce passage : « la métaphore (...) possède les traits de l'exotisme et de la fascination ; dans le même temps, nous reconnaissons que les étrangers n'ont pas les mêmes droits que nos concitoyens. Ils éveillent aisément le soupçon, on ne peut se fier à leur loyauté, et on les chasse dès lors que leurs services sont devenus inutiles. Une forme d'ambivalence colore ainsi jusqu'à la description des pouvoirs spécifiques de la métaphore, avant même toute considération sur son fonctionnement » (R. Moran, « Artifice and Persuasion : the Work of Metaphor in the Rhetoric », in Amélie Oksenberg Rorty (dir.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 385–398).

<sup>469</sup> Platon, *Théétète*, 155d (éd. Michel Narcy, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1994). Sur l'ambiguïté du θαυμάζειν chez Platon, on peut comparer la lecture critique opérée par Monique Dixsaut (*Le Naturel Philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Les Belles-Lettres/Librairie J. Vrin, 1985, p. 303–304) à celle de Michael Edwards (*De l'Émerveillement*, Paris, Fayard, 2008, p. 13–30).

<sup>470</sup> Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 982 b 13.

<sup>471</sup> L'étonnement aristotélicien est en effet inséparable de l'aveu d'une ignorance (« douter et s'étonner, c'est reconnaître que l'on ne sait pas », 982 b 18). C'est pourquoi il ne peut former à proprement parler un commencement au sens d'un « principe », comme c'était le cas (quoique sous une figure problématique) chez Platon. Il est une découverte dont procède le désir de connaissance, c'est-à-dire la résorption de l'ignorance dans l'apprentissage et l'appropriation de la connaissance sous forme d'une ἔξις.

versation » (διαλεκτόν), dans l'échange verbal, et ce qui relève en elle de l'indication d'une similitude. Ce niveau est donc un niveau intermédiaire entre la prédication allégorique et l'« émerveillement » de la ressemblance « découverte » : c'est ici qu'intervient la différence entre l'étrange et le familier, et c'est donc là qu'il faut rechercher l'effet de « déjà-dit », pour autant qu'il naît d'une certaine modalité d'*insertion* de la métaphore dans la parole.

Parler d'« étrangeté » et de « familiarité » revient à dire que le cliché du « déjà-dit » se montre en réalité inséparable d'une forme de *reconnaissance* propre à la métaphore. Celle-ci ne relève ni de sa détection, ni de la découverte d'une similitude *malgré* l'éloignement des termes, mais de son « apparition » dans une parole. Dans le cliché du « déjà-dit », cette apparition se présente avec des traits susceptibles de créer l'impression d'une métaphore familière, qui s'oppose directement au ξενικόν aristotélicien.

Nous avons rencontré une illustration de cet effet lors de l'examen de la figure flaubertienne d'Homais, à propos de la phrase : « La lumière cependant commence à pénétrer dans nos campagnes »<sup>472</sup>. La substitution du mot « lumière » au mot « progrès » ne pose guère ici de problème : c'est précisément pour sa valeur métaphorique que le personnage semble la choisir – il n'y a donc nul effet de « catachrèse », ni de « déjà-figuré » dans cette expression. Métaphore au sens plein du terme, sans altération de l'effet métaphorique de substitution, la figure homaisienne se signale en revanche par une particulière absence d'« originalité », au point de sonner comme l'un des innombrables avatars d'une métaphore fort ancienne<sup>473</sup>. C'est pourquoi elle dégage immédiatement le sentiment du « déjà-dit ».

Mais il faut immédiatement remarquer que cet effet ne relève pas uniquement d'une attention lectrice informée et sensible à l'épaisseur historique de certaines métaphores. Il y a bien ici une façon de mettre en scène cet effet, qui tient à l'insertion particulière de la métaphore au sein de la phrase : la position de sujet grammatical, le rejet de l'adverbe, et la quasi-redondance du verbe et de son complément (« commence à pénétrer »). Celle-ci se voit donc exhaussée, tant du point de vue syntaxique que sémantique – qui opère un « ralenti » particulièrement insistant sur son « mouvement ». Par conséquent, c'est l'ensemble de la phrase elle-même qui semble opérer une accentuation particulière de la métaphore, en lui conférant une « solennité », un caractère mémorable, et pour ainsi dire un appel à la répétition déférente. Le « déjà-dit » historique de la métaphore épouse ici étroitement un caractère *citable* : la phrase d'Homais semble se présenter comme une citation avant même d'être à son tour citée, elle se destine à être respectueusement répétée de bouche en bouche. En ce sens, la métaphore n'est pas ici utilisée pour sa valeur heuristique, pour son indication d'une similitude encore inaperçue : elle est destinée à rallier autour de soi ceux qui lui accordent une valeur « symbolique », ceux qui la reconnaissent comme un « slogan » à diffuser, à marteler, à reproduire.

---

<sup>472</sup> Gustave Flaubert, *Madame Bovary*, *op. cit.*, II, 11, p. 307.

<sup>473</sup> Sur la métaphore du « progrès » comme lumière, v. Jacques Roger, « La lumière et les lumières », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1968, n°20, p. 167–177.

C'est pourquoi cette métaphore, en tant qu'elle est destinée à être reconnue de cette façon, se montre inséparable du caractère spécifique de l'*apophtegme*. On a déjà remarqué que ce concept recevait deux définitions différentes : d'une part, celle d'une sentence ou d'une parole mémorable, d'autre part, selon le *Trésor de la langue française*, celle d'une « formule concise sur un sujet considéré comme important par celui qui parle, mais en réalité banal ». C'est bien ici ce second aspect qui se montre le plus pertinent : l'*apophtegme* homaisien est une parole qui s'épuise dans sa prétention à être citée ; il est une citation *a priori*, qui se présente avec tous les caractères du mémorable. C'est pourquoi la métaphore qui s'y insère ne recherche nullement le caractère de l'étrangeté, mais au contraire une faculté à être immédiatement reconnue comme « slogan ». C'est donc dans cette acception spécifique de l'*apophtegme* que le cliché « la lumière commence à pénétrer dans nos campagnes » se manifeste comme un « déjà-dit ». La véridiction métaphorique se voit ici détournée de son rôle initial – l'indication d'une ressemblance – pour aspirer à une tout autre forme de reconnaissance. De même que l'*apophtegme* *imite* les traits d'une citation *a posteriori*, le cliché du « déjà-dit » *imite* la véridiction métaphorique dans un but que l'on pourrait appeler « symbolique ». La substitution de « lumière » à « progrès » ne relève pas ici d'une accentuation particulière de la littéralité figurale (comme c'était le cas dans le cliché du « déjà-figuré ») ni de l'indication d'une analogie à découvrir et à comprendre. Elle doit s'entendre comme l'indication d'une « convention » partagée par ceux qui la reconnaissent : elle veut être reçue comme un « mot d'ordre », fondé sur la reconnaissance tacite d'une appartenance à un certain camp – chez Homais, celui du progrès, de la science, de l'éducation du peuple « obscurantiste » des campagnes. Toute la singularité littéraire de la phrase de Flaubert tient donc à cet usage particulier de la métaphore – usage mimétique et symbolique – qu'il fait entendre dans la bouche de son personnage.

On peut se demander si ce n'est pas en réalité de cette façon que le caractère « banal » du cliché comme « déjà-dit » se laisse le plus souvent entendre. La « banalité » en question vient de ce que la véridiction métaphorique semble détournée au profit de celle de l'*apophtegme*, dont elle épouse les mêmes « dangers » : la déception métaphorique vient d'une bifurcation dans le type de reconnaissance auquel elle est peut prétendre. Cela ne vient donc pas d'une étrangeté « émoussée », mais au contraire d'une familiarité délibérément recherchée, et un peu trop voyante. Mais cette différence ne peut être objet d'un jugement de valeur que dans la mesure où la métaphore reste l'objet d'une attente déterminée, dont l'analyse aristotélicienne montre les contours. Reconnaître une métaphore dans le sens d'une véridiction métaphorique, c'est découvrir, comme si elle avait toujours existé, mais cachée, une ressemblance, une « parenté » de formes. C'est donc en vertu de cette exigence métaphorique d'une certaine « ré-exploration » du monde que le cliché du déjà-dit apparaît au contraire comme un rétrécissement de celui-ci au format de la petite communauté qui le répète. Dans *Madame Bovary*, la « sottise » de la métaphore homaisienne ne vient pas de son manque d'originalité et de son caractère convenu ; et elle ne vient même pas seulement de l'absurdité qu'il peut y avoir à appeler « progrès » ou « lumière » l'opération ratée de Charles sur le pied-bot du malheureux

Hippolyte. Elle se lit dans la prétention d'Homais à rattraper dans sa propre façon de parler, à enfermer dans les coordonnées étroites de son propre monde tout événement, quel qu'en puisse être le sens. Au final, cela reste bien la lutte sourde entre deux rapports à la réalité, celui du pharmacien et celui d'Emma, qui sous-tend l'entente de cette phrase.

Cependant, il serait inexact de conclure que ces deux formes de « reconnaissance » de la métaphore entretiennent systématiquement un rapport conflictuel. La relation d'opposition entre la « familiarité » et l'« étrangeté » d'une métaphore peut en effet se montrer beaucoup plus subtile, comme peut l'illustrer un second exemple, tiré d'une phrase de Goethe dans la lettre à Zelter du 3 décembre 1812<sup>474</sup>. À son ami dont le fils venait de se suicider, l'auteur de *Werther* affirme que le *tedium vitae* ne peut être que « regretté » et non pas « blâmé ». Passant de la consolation à la confiance, il affirme ainsi que c'est cette même « maladie étrange, aussi naturelle que contre-nature » qu'il avait éprouvée à l'époque de son propre roman : « je sais très bien quelles décisions et quels efforts cela m'a coûté d'échapper alors aux vagues de la mort ». Plus encore, cette « maladie » a connu depuis des épisodes non moins menaçants : « je me suis difficilement sauvé et péniblement remis de certains naufrages plus tardifs ». C'est ainsi qu'il conclut :

« Après la tempête nocturne, on regagne la rive, celui qui ruisselle d'eau se sèche et, au matin suivant, quand le soleil majestueux se lève une fois encore sur les flots scintillants, la mer a de nouveau faim de figes. »

C'est ici la formule finale, « la mer a de nouveau faim de figes » qui retient l'attention. En dépit de son étrangeté, celle-ci constitue bien une métaphore empruntée : elle se trouve mentionnée dans les *Adages* d'Érasme, sous le titre *Siculus mare*, avec l'explication suivante : « se dit de ceux qui sont à nouveau tentés d'affronter un danger (*de his qui denuo sollicitantur ad subeundum periculum*) »<sup>475</sup>. L'expression vient de l'histoire d'un Sicilien qui, ayant un jour fait naufrage avec une cargaison de figes, se découvrit peu de temps après, en contemplant la mer tranquille et calme, prêt à retenter l'aventure ; il déclara alors : « je sais bien ce que tu veux : tu veux des figes ! » C'est ainsi que, par métaphore, la mer désigne la tentation de l'aventure, et les figes le prix douloureux que l'on risque de payer. C'est donc une fois encore sous le registre de l'apophtegme (« authentique » celui-là) que s'énonce la métaphore : on peut supposer que Goethe, qui revendiquait sa fréquentation des *Adages*, postulait que cette métaphore énigmatique serait comprise de son lecteur, pourvu qu'il y reconnût le *Siculus mare* d'Érasme.

---

<sup>474</sup> Johann Wolfgang von Goethe, Lettre à Zelter, 3 décembre 1812, *Briefwechsel zwischen Goethe und Zelterin den Jahren 1799 bis 1832*, éd. Sabine Schäfer et Edith Zehm, München, C. Hanser, 1998, t. 2 (*Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, Münchner Ausgabe, Bd. 20/2), p. 294. Hans Blumenberg consacre deux analyses à cette phrase, dans *Le Souci traverse le fleuve*, op. cit. et *Naufrage avec Spectateur. Paradigme d'une métaphore de l'existence* [*Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979], Paris, L'Arche, 1994, trad. fr. Laurent Cassagnau, p. 66-70. Nous nous reportons à ce texte pour la traduction.

<sup>475</sup> Érasme, *Adages*, II, III, 2 (Édition Jean-Christophe Saladin, Paris, Les Belles-Lettres, 2011, t. 2, p. 145).

Jusqu'à quel point toutefois ? En dépit de cet appel à une reconnaissance tacite, l'étrangeté de la métaphore demeure, malgré la familiarité avec elle que Goethe prête à Zelter. Celle-ci ne tient pas à la nature des termes substitués, mais au fait même de recourir à *cette* métaphore, dans le contexte particulier de la confiance sur l'époque de la rédaction de *Werther*. Tout se passe en effet comme si Goethe la détournait quelque peu de sa véritable signification : ce n'est pas en effet sur le *risque* de l'aventure qu'il fait porter l'accent – aussi bien, ni l'anecdote originelle ni l'explication donnée par Érasme n'indiquent explicitement qu'il s'agit d'un risque *mortel*. Par une sorte de court-circuit, c'est en réalité le *tædium vitæ* qui est décrit comme une tentation irrésistible, même pour l'homme qui a déjà surmonté une épreuve et regagné le rivage : c'est cet attrait du suicide qui est ici désigné par la « mer », *comme s'il* s'agissait en réalité à la fois de l'aventure *et* du danger le plus profond de l'existence, dont Goethe affirme, sur un ton moins ironique qu'à l'accoutumée, qu'il n'a cessé toute sa vie de ressentir la fascination<sup>476</sup>. Alors que le marin d'Érasme pouvait peser l'attrait de l'aventure et le danger qu'elle fait courir, celui de Goethe ne prend la mer *que* pour ce péril, parce qu'il l'y recherche délibérément, non pas pour l'excitation du risque, mais par dégoût de l'existence. Dès lors, la condensation de la métaphore initiale sur le seul terme de « mer » laisse en retour quelque peu indéterminée la référence aux « figues » : que nomment-elles, puisqu'il ne s'agit plus du *risque* de tout perdre ? À bien y regarder, c'est précisément le fait qu'on ne sache plus exactement ce qu'elles permettent de désigner qui permet d'articuler la question centrale : de quoi se *nourrit* le dégoût de la vie, à quelle ressource intérieure *s'alimente-t-il* pour exercer une telle séduction ? C'est là exactement le mystère existentiel que le tour énigmatique de l'*usage* de la métaphore érasmiennne permet en réalité d'interroger – et il n'importe plus du tout que le terme de « figue », dans son incongruité, indique quoi que ce soit de la réponse : il n'est plus là que comme instrument d'une interrogation, et non comme indice de sa solution. Là où la déclaration du Sicilien (« je sais bien ce que *tu* veux ») permet de fixer le bon format d'une résistance à l'attrait de l'aventure – là où elle permet d'indiquer la bonne réponse à tenir face à cet appel, celle qui doit être *louée* – la persistance de l'étrangeté dans son usage chez Goethe permet au contraire de laisser cette question sans réponse, et par conséquent, sans réplique : c'est ainsi qu'on peut déplorer que la tentation du suicide soit née chez le fils de Zelter, mais on ne peut le *blâmer* de n'avoir pu y répondre que de cette façon.

Ainsi peut-on peut-être expliquer la singularité de ce double détour dans la consolation à Zelter, par la confiance autobiographique, et par l'usage, à première vue curieusement sophistiqué, de la métaphore des « figues ». Que Zelter y ait reconnu ou non l'allusion aux *Adages*, son utilisation par Goethe témoigne d'un entrelacement du familier et de l'étrangeté. Peut-être l'auteur de *Werther* y décèle-t-il une part énigmatique que la petite fable du Sicilien ne parvient pas à réduire, non plus que son explication par Érasme. Mais c'est précisément cette part d'énigmaticité que la méta-

---

<sup>476</sup> Sur l'ambiguïté du rapport de Goethe à *Werther*, v. Roland Krebs, « Les *Souffrances du jeune Werther* lues par Goethe », *Revue germanique internationale*, 12, 1999, p. 47–59.

phore permet de nommer. Dans sa possibilité d'être ré-exploitée, elle entretient étroitement en elle, comme si elle la gardait systématiquement en réserve, une perplexité avec laquelle il faut s'apprivoiser – comme si, dans sa manière de rejoindre la propre expérience de l'auteur, elle détenait jalousement une « clé » de cette tentation de la mort. Son étrangeté est donc précisément ce que la métaphore goethéenne invite à regarder et à entendre comme familière : l'effet de « déjà-dit » traduit ici la permanence et l'insistance d'une interrogation, dont l'auteur affirme à la fois qu'il l'a déjà vécue, mais plus encore, en raison de son antiquité même, que celle-ci s'est en quelque sorte toujours posée. C'est là ce qui permet à cette métaphore de jouer le rôle d'un relais de cette interrogation à la fois familière et mystérieuse de la *raison* du *tædium vitæ*. La profondeur historique de la petite histoire des « figues » trahit ainsi l'un des « symptômes » (c'est le terme que Goethe utilise explicitement) de cette « maladie étrange, aussi naturelle que contre-nature ». La métaphore est étrange et familière comme est étrange et familière, naturelle et contre-naturelle, l'expérience « immémoriale » sur laquelle elle incite, encore une fois, à se pencher. La reconnaître – comme Goethe semblait vouloir que Zelter le fit –, c'est la reconnaître à la fois comme mystérieuse et comme bien connue – non pas comme vérité descriptive à redécouvrir, mais comme source inépuisable d'un questionnement depuis longtemps formulé, et qui forme une dimension essentielle de la sensibilité aux risques de l'existence.

C'est en ce sens donc que l'étrangeté métaphorique et l'effet de « déjà-dit » n'entrent pas en conflit l'un contre l'autre, mais scellent au contraire ensemble une modalité interrogative de la véridiction métaphorique. Le *ξενικόν* aristotélicien n'est plus ici une occasion d'étonnement, une surprise devant ce qui reste à découvrir : il trahit au contraire une dimension aporétique de la question posée, que l'usage répété de la métaphore permet de rendre familière. L'effet de « déjà-dit » permet de fixer l'attention sur la continuité de cette interrogation à travers les occurrences de la métaphore. Il permet à Goethe de le dégager comme un certain motif de sa propre existence, de révéler sur le ton de la confiance comment, depuis l'écriture du *Werther*, celui-ci a continué à traverser sa propre sensibilité. Et c'est précisément parce que cette métaphore est « connue », déjà authentifiée par Érasme – qui la fait lui-même remonter à tous les recueils de proverbes grecs –, que son inscription particulière dans la vie de l'auteur peut prétendre à une valeur humaine universelle.

Ces deux exemples permettent donc de discerner clairement la différence entre une métaphore « empruntée » et l'effet spécifique du déjà-dit. La métaphore « empruntée » est celle qui ne peut prétendre à constituer ce qu'Aristote appellerait une « connaissance nouvelle » (*μάθησις*) : à ce titre, sa valeur s'apprécie par opposition à celle de l'étonnement, de la *θαυμασία* que la métaphore devrait susciter, pour autant que celle-ci est déjà tournée vers l'acquisition d'une connaissance, ou à tout le moins d'une expérience nouvelle de la réalité. Or ce n'est pas à ce niveau qu'intervient véritablement le « déjà-dit » : il relève d'un effet rhétorique de la métaphore qui se tient en-deçà de cette figure gnoséologique de l'étonnement, dans l'opposition d'une impression d'étrangeté (*ξενικόν*) et de familiarité. C'est en ce sens qu'il tient de l'inscription d'une métaphore dans une parole, pour autant qu'elle se détache et

qu'elle y exerce une certaine « apparition », placée sous le signe du « déjà-entendu ». Qu'une métaphore – telle que la « lumière du progrès » ou « la mer a de nouveau faim de figues » – possède déjà une histoire n'est donc pas ici le plus essentiel. Il n'y a véritablement « cliché » que lorsque cet effet spécifique de « familiarité », pour autant qu'il s'oppose à l'étrangeté, devient perceptible, en vertu du choix de la métaphore. La reconnaissance métaphorique du cliché ne tient donc pas à la seule attention lettrée – elle a véritablement pour objet cette « manière » de parler par métaphore en une circonstance donnée.

Chez Flaubert, la phrase d'Homais possède ce caractère en vertu de sa « citabilité » délibérée et forcée : sous ce prisme, la métaphore du pharmacien imite la véridiction métaphorique pour en tirer non pas une certaine « expérience » du monde, mais une fonction symbolique de ralliement ; elle n'est pas une indication d'un apparentement de formes, mais *signe* d'une appartenance à un « parti » – le progrès de la raison contre l'obscurantisme. À ce titre, sa perception par le lecteur se trouve orientée par la fonction du personnage lui-même : son caractère « négatif » se détache dans la mise en scène de la lutte entre les aspirations romanesques d'Emma et l'étrécissement du monde imposé par Homais. C'est de cette façon que le paradigme littéraire de la métaphore comme expression d'une sensibilité au monde recoupe la prétention morale à s'extraire de l'étroitesse des conventions.

Si cette façon d'adosser le déjà-dit à l'expérience morale se tient au plus près de la perception généralement négative du « cliché », il n'en reste pas moins qu'elle est susceptible de figures tout à fait différentes, et irréductibles à celle-là. C'est ainsi que chez Goethe, l'emprunt à Érasme de la métaphore des « figues » possède une tout autre valeur : le « déjà-dit » renvoie ici à la permanence d'une interrogation morale, que la phrase « la mer a de nouveau faim de figues » synthétise d'une façon qui a pu lui sembler décisive. Cet apophtegme doit donc s'entendre comme la réapparition d'un motif dont la valeur expressive est autant littéraire qu'autobiographique. L'opposition du familier et de l'étrangeté ne peut donc plus du tout être lue chez Goethe comme elle l'était chez Flaubert : au lieu d'illustrer un conflit entre un monde clos sur lui-même et un monde d'expériences nouvelles, elle constate une familiarité avec l'énigme du *tædium vitæ*, qui relève autant de l'expérience singulière que de la continuité à travers les âges d'une perplexité morale « universelle » devant l'attrait de la mort.

La façon dont une métaphore s'inscrit dans une parole, et sa façon de s'adosser à une certaine expérience, peuvent donc être décrites en-deçà de la valeur « épistémique » d'une certaine connaissance du monde. L'effet de « déjà-dit », en tant qu'il associe familiarité et étrangeté selon un rapport plus complexe qu'il ne semble au premier abord, témoigne ainsi d'une certaine dimension véridictive de la parole qui ne se laisse pas forcément réduire à une certaine « description » de la réalité, non plus qu'à un caractère de « nouveauté » dérivé du paradigme de la μάθησις. C'est là un fait essentiel de la formularité de l'expression, dont nous examinerons la déclinaison sur le versant de la « chose à dire » dans le prochain chapitre.



## 7. Le déjà-entendu

Après le cliché comme effet métaphorique du « déjà-figuré » et du « déjà-dit », il nous reste à traiter de sa troisième espèce – le cliché comme effet métaphorique du « déjà-entendu » proprement dit. Celui-ci correspond à la strate la plus profonde de l'entente d'une métaphore, ou plus exactement au point où celle-ci reçoit le degré d'attention le plus élevé. C'est donc au niveau de la force indicative de la métaphore que cet effet peut se déployer : il se tient au plus près de la faculté métaphorique à faire entendre une ressemblance dans l'écoute d'une substitution d'un terme à un autre. Dans le vocabulaire d'Aristote, son objet constitue donc cet effet sensible suscité par l'emploi, dans une prédication, d'un mot ἀλλότριον, c'est-à-dire, en rigueur de termes, qui désigne une entité appartenant à un autre genre que celui du mot substitué. Chez le Stagirite, comme on l'a vu, cette coïncidence entre un « déplacement » (ἐπιφορά) de la désignation d'un mot et une « migration » (μετάβασις) d'un genre à un autre est précisément ce qui permet de découvrir une similitude frappante, c'est-à-dire une parenté de formes restée jusque là inaperçue, et brusquement révélée à l'attention. L'étonnement est l'effet de cette similitude rendue perceptible, c'est-à-dire, littéralement, « audible ». Pour définir le déjà-entendu, il faut donc prêter attention à la manière dont une métaphore peut faire « cliché » en suscitant un effet inverse de celui de l'étonnement, en créant une impression contraire à celle d'une « découverte ».

Pour cela, deux éléments sont à prendre à compte. D'une part, l'étonnement se définit à partir de la puissance indicative de la métaphore, c'est-à-dire de l'acribie avec laquelle elle fixe la nature et le degré de la ressemblance entre les termes substitués. D'autre part, il repose sur l'éloignement générique des entités rapprochées l'une de l'autre : la surprise, l'émerveillement métaphorique tient à la distance « ontologique » qui les sépare, et que la substitution contracte, non pour la réduire, mais pour la faire apparaître au grand jour et stipuler une parenté *malgré* l'éloignement, d'autant plus frappante que la distance est grande. D'une manière particulièrement suggestive, cette double condition se trouve exprimée chez Aristote par l'exigence de « viser juste » : « voir le semblable, même entre des objets fort éloignés (διέχουσι), relève d'un esprit habile à atteindre sa cible (εὐστόχου) »<sup>477</sup>. La métaphore de l'archer indique aussi bien la nécessité de tirer de loin que la capacité à frapper en plein cœur.

Or c'est précisément cette double composante de l'étonnement – acribie et éloignement – que l'effet du « déjà-entendu » parvient à neutraliser. À l'acribie indicative, il substitue un effet de trouble, une impression de vague et d'indéterminé qui conduit à effacer les contours propres des objets rapprochés. Il en résulte que c'est précisément cet effacement des frontières « ontologiques » qui conduit à effacer l'impression de distance : là où la métaphore traditionnelle opère un rapprochement imprévu par substitution, l'effet métaphorique du déjà-entendu indique une porosité des formes par *empiètement* des termes substitués.

---

<sup>477</sup> Aristote, *Rhétorique* III, 11, 1411 b 12–13.

C'est précisément un tel effet que l'on peut constater dans les deux premières strophes de l'un des poèmes les plus connus de Baudelaire, « Le Balcon »<sup>478</sup>. Après l'invocation initiale à la « Mère des souvenirs, maîtresse des maîtresses » (on peut ici noter la connotation biblique de la forme hébraïque du génitif, qui place immédiatement le poème sous l'autorité d'une parole à « écouter »), les vers qui suivent semblent étrangement en recul sur la solennité de cette interpellation :

Tu te rappelleras la beauté des caresses,  
La douceur du foyer et le charme des soirs,  
Mère des souvenirs, maîtresse des maîtresses !

Les soirs illuminés par l'ardeur du charbon  
Et les soirs au balcon voilés de vapeurs roses.  
Que ton sein m'était doux ! que ton cœur m'était bon !  
Nous avons dit souvent d'impérissables choses  
Les soirs illuminés par l'ardeur du charbon !

Quatre expressions reviennent en quatre vers sous une forme grammaticale presque exactement identique, un particulier abstrait suivi deux fois d'un génitif au pluriel – « la beauté des caresses », « le charme des soirs » – et deux fois d'un génitif au singulier – « la douceur du foyer », « l'ardeur du charbon ». Tous épousent donc une forme d'abstraction, que ce soit par le contenu sémantique ou la détermination universalisante de l'article. Même dans le cas du « charbon », la figure métonymique joue ici le rôle inverse d'une particularisation concrète : le mot « charbon » est probablement mis pour « feux » – voire pour « foyers », déjà utilisé deux vers auparavant – ce qui conduit en réalité à l'élargir lui aussi aux dimensions d'un pluriel évanescent. Cette abstraction des substantifs n'en finit pas de se diffuser dans la suite du deuxième cinquain, comme en témoigne l'expression – paradoxalement – spectaculaire des « impérissables choses » (que l'on ôte adverbe et adjectif de ce morceau de phrase et l'expression laisse éclater son étonnante platitude : « nous avons dit (...) d[es] (...) choses »). Il n'est pas jusqu'au vers qui donne son titre au poème (« et les soirs au balcon voilés de vapeurs roses ») qui, en dépit d'une précision phénoménologique légèrement plus grande, ne se teinte pas moins d'une coloration quelque peu imitée<sup>479</sup>.

---

<sup>478</sup> Charles Baudelaire, « Le Balcon », *Les Fleurs du mal* (1857), Paris, Gallimard, coll. « NRF/Poésie », 1972, p. 65–66.

<sup>479</sup> On pourrait ainsi y déceler une certaine tonalité lamartinienne : si la métaphore des « vapeurs roses » n'épouse pas la fixité du « déjà-dit », elle évoque néanmoins deux vers d'une strophe du « Passé » de Lamartine, dont le thème est au reste extrêmement voisin, et dont elle formerait à peine une condensation. On peut ainsi comparer les deux textes :

« Combien de fois, dans le délire  
Qui succédait à nos festins,  
Aux sons antiques de la lyre,  
J'évoquai des songes divins ! [Baudelaire : « Je sais l'art d'évoquer les minutes heureuses »]  
Aux parfums des roses mourantes  
Aux vapeurs des coupes fumantes  
Ils volaient à nous tour à tour !  
Et sur leurs ailes nuancées,  
Égarèrent nos molles pensées [Baudelaire : « Nous avons dit souvent d'impérissables choses »/ « Ô serments ! Ô parfums ! Ô baisers infinis ! »]  
Dans les dédales de l'Amour ! »

Or il s'agit bien de métaphores, mais pour ainsi dire rendues presque imperceptibles, tant l'effet métaphorique de l'indication paraît se diluer dans le vague et l'abstraction délibérée. Tout se passe comme si l'effacement des « formes » atteignait un degré tel que la nature du rapprochement opéré, et l'idée même d'une similitude, finissaient par être presque entièrement perdues. On peut laisser de côté « les choses impérissables », qui procèdent plutôt d'une réactivation incomplète de la catachrèse « parole impérissable », et par conséquent du phénomène déjà traité d'un cliché du « déjà-figuré ». En revanche, « la beauté des caresses », « la douceur du foyer » et « le charme des soirs » font bien tous les trois entendre une métaphore « complète », mais extrêmement discrète. La première et la troisième expression appliquent à des objets inanimés des prédicats de personnes, mais que la substantivation abstraite (la beauté, le charme) rend quasiment imperceptible. La « douceur du foyer » tire quant à elle sa qualité métaphorique de la proximité des « caresses » : il y a ici un glissement ou une contamination qui contribue à effacer les limites génériques des objets, plutôt qu'à les rapprocher selon un rapport de similitude. Il en est de même pour l'« ardeur du charbon » : la métaphore se tient ici dans le participe « illuminés », comme s'il s'était produit un infime décalage entre le « réchauffement » des braises ardentes et leur « lueur » dans l'obscurité hivernale. Et c'est un même décalage que l'on voit à l'œuvre dans l'expression de « vapeurs roses » : une couleur ne peut être donnée à la transparence de la vapeur qu'en vertu de la lumière du soleil couchant qui la colore. Comme dans le vers précédent, la métaphore se tient ici au plus près d'une figure particulière de la métonymie, l'hypallage (dont l'exemple scolaire est le vers de Virgile *Ibant obscuri sub nocte solita*, « ils allaient obscurs dans la nuit solitaire »). Mais un même effet de sourdine rend quasiment imperceptible ce type d'accentuation de la métaphore, qui peut ainsi passer pour une simple description non figurée.

La mise en scène baudelairienne du « déjà-entendu » se tire donc de l'étroite conjonction d'une force indicative diluée dans l'abstraction des termes employés, et de la porosité qui en découle pour les limites génériques des entités désignées. L'injonction à se souvenir (« tu te rappelleras ») rencontre donc en premier lieu un ensemble de souvenirs indifférenciés, une « allégorie de la mémoire »<sup>480</sup> néanmoins placée sous le signe du vague, de l'indistinct et, pour ainsi dire, de l'image « abstraite ». C'est précisément ce jeu de brouillage de l'ἄλλοτριόν qui permet d'apposer sur le souvenir mnémorique le sceau d'une ressemblance au passé : cet effet découle étroitement de l'impression de « déjà-entendu » propre à l'effet de cliché. Il y a ici une sorte de montage en parallèle du sens du poème et de l'effet « typique » induit par la qualité particulière de ses métaphores : le « déjà-vu » du souvenir se monnaie discursivement dans le « déjà-entendu » du cliché.

Il n'en reste pas moins que dans l'économie du « Balcon », le « déjà-entendu » ne forme qu'un premier stade de la réminiscence. Dès la strophe suivante,

---

(Lamartine, « Le Passé », *Nouvelles Méditations poétiques*, dans *Méditations poétiques*, Paris Gallimard, coll. « NRF/Poésie », 1981, p. 145–152).

<sup>480</sup> Cf. « Le Cygne » : « (...) Palais neufs, échafaudages, blocs, / Vieux faubourgs – tout pour moi devient allégorie / Et mes chers souvenirs pèsent plus que des rocs ».

l'anamnèse gagne peu à peu en profondeur (« que l'espace est profond ! »), et l'allégorie mnémorique recommence à fonctionner, dans une distance de plus en plus grande entre les entités considérées (« je croyais respirer le parfum de ton sang »), qui révèle progressivement la composante synesthésique de la mémoire (« Et je buvais ton souffle, ô douceur ! ô poison ! »), et par conséquent le travail secret de l'imagination créatrice (« je sais l'art d'évoquer les minutes heureuses »). Le poème, par un procès de dissociation de plus en plus grande, parvient à accentuer progressivement et renforcer la portée de la force indicative de la métaphore jusqu'aux dimensions d'une analogie cosmogonique. Ainsi les derniers vers associent-ils étroitement une métaphore de la nouvelle naissance et une métaphore de la purification dans une image somptueuse : « Comme montent au ciel les soleils rajeunis / Après s'être lavés au fond des mers profondes ». C'est bien ici une figure vertigineuse de l'« émerveillement » que l'on retrouve.

Là où l'usage baudelairien du « déjà-entendu » ne se détache que comme première étape d'un mouvement d'approfondissement de la métaphore, le « déjà-entendu » peut contribuer à l'inverse à une certaine impression d'immobilité, ou plus exactement de ressassement. C'est ce qu'on peut observer dans la deuxième strophe du « Pont Mirabeau » d'Apollinaire (peu importe ici que la célébrité du poème ne reflète pas exactement sa valeur), où l'effet de « déjà-entendu » emprunte un procédé sensiblement différent que chez Baudelaire :

« Les mains dans les mains restons face à face  
Tandis que sous  
Le pont de nos bras passe  
Des éternels regards l'onde si lasse »<sup>481</sup>

L'effet de « déjà-entendu » vise la métaphore « le pont de nos bras » : la force indicative de la métaphore se voit en effet retenue de deux façons. En premier lieu, la condition de la « distance » se montre frappée d'ambiguïté. Si du « pont » aux « bras » il y a bien éloignement générique, il n'en reste pas moins que les deux premiers vers préparent à l'avance leur rapprochement, en « figeant » la scène dans la staticité du verbe « rester », de l'emploi « intemporel » du présent, et de l'aspect sécant du verbe (qui permet de « suspendre » le procès en le considérant à un certain moment de son déroulement). La similitude entre l'immobilité des amants et l'immobilité du pont se voit ainsi énoncée à l'avance, de sorte que la métaphorisation de l'une par l'autre n'en forme que le dernier stade, et non le point de départ. Mais plus encore, la proximité des deux êtres (le couple et le pont Mirabeau) est instaurée depuis le début du poème, à la manière d'un unique motif dont la répétition se montre ici sans surprise. Plutôt que d'une « substitution » d'un terme à l'autre, il faudrait parler ici d'une « condensation », qu'autorise au reste la forme grammaticale du complément du nom. Et c'est ici le second point d'arrêt fixé à la ressemblance métaphorique : comme chez Baudelaire, mais par une autre voie que celle de l'abstraction des termes, la métaphore du pont tend plus à la métonymie qu'à l'affirmation descriptive

---

<sup>481</sup> Guillaume Apollinaire, « Le Pont Mirabeau », *Alcools* (1913), Paris, Gallimard, coll. « NRF/Poésie », 1966, p. 15.

d'une relation d'identité. En cela, la métaphore ne peut prétendre à une « acribie », dans la mesure où elle opère moins une identification dans la distance qu'une sorte de superposition incomplète, d'empiètement sur la ligne ténue d'une contiguïté.

La métaphore se montre donc deux fois « sans surprise » : parce que la similitude du geste des amants avec la forme du pont est déjà énoncée avant qu'elle intervienne, et parce qu'elle demeure en quelque sorte « inexacte ». On pourrait ainsi risquer que la métaphore d'Apollinaire provoque en réalité le même effet qu'une comparaison *in absentia* : tout en opérant une prédication directe de la forme du pont au geste des bras, elle y maintient l'indétermination résiduelle d'un « à la manière de »<sup>482</sup>.

Dès lors, l'orientation générale du poème en reçoit une inflexion toute différente de celle du « Balcon ». Chez Baudelaire l'effet de « déjà-entendu » servait à présenter le premier état d'un souvenir indifférencié, rendu informe par l'effacement des limites entre les entités comparées, que la métaphorisation permettait peu à peu de séparer, de révéler dans le vertige synesthésique de l'imagination, par une animation progressive de la mémoire et une résurrection du passé. Chez Apollinaire au contraire, la technique particulière de la condensation et de l'empiètement des termes (la forme du pont et le geste des amants) ne conduit certes pas à une indifférenciation. Tout se passe au contraire comme si, dans l'immobilité du souvenir indéfiniment ressassé (« Vienne la nuit sonne l'heure / Les jours s'en vont je demeure »), se produisait au contraire un imperceptible effet de « bougé », un empiètement des éléments de la scène les uns sur les autres, qui s'avère en quelque sorte irréversible. La réminiscence perd de son caractère révélateur dans la mesure même où elle est continuée,

---

<sup>482</sup> On sait qu'une certaine définition de la métaphore consiste à l'envisager comme une comparaison sans mot comparateur (« comme », « tel », « ainsi que... »). Cette définition, si elle est convenable pour différencier une expression métaphorique d'une expression comparative, se montre néanmoins légèrement trompeuse, dans la mesure où la métaphore n'est pas une prédication « modalisée » sous un « à la manière de » dont le modalisateur serait simplement sous-entendu, mais bel et bien l'affirmation d'une identité *sous un certain rapport*. C'est là un point relevé aussi bien par Davidson que par Aristote. Chez le premier (*loc. cit.*), cela se traduit par l'idée qu'une comparaison est toujours vraie alors qu'une métaphore est, *stricto sensu*, toujours fautive (même s'il faudrait plutôt dire que sa manière de dire la vérité ne peut être cherchée exclusivement sur le terrain de la littéralité lexicale et grammaticale). La position du Stagirite semble à première vue moins tranchée, puisqu'il admet dans un premier temps que la comparaison (εἰκόων) n'est qu'une métaphore « expliquée » (qui « demande quelques mots », λόγον δεόμεναι, *Rhét.* III, 4, 1407 a 15, ou qui s'exprime « plus longuement », μακροτέρως, *Rhét.* III, 10, 1410 b 19). Mais cette différence est en réalité une différence plus profonde, car elle concerne bel et bien l'effet de la λέξις, et par conséquent le mode de persuasion. C'est ainsi qu'Aristote introduit la remarque capitale qu'une comparaison « ne dit pas que ceci est cela », et que par conséquent « l'esprit ne cherche (ζητεῖ) pas le "ceci" » (*Rhétorique* III, 10, 1410 b 19–20). En ce sens, la comparaison ne suscite pas une « recherche », une *pensée de l'effet* comparable à celle qui résulte de l'étonnement (θαυμασία) métaphorique. Dans la perspective qui est la nôtre, il convient donc d'affirmer que la métaphore d'Apollinaire, si elle n'est certes pas une comparaison latente, possède néanmoins un effet qui la rapproche de celui d'une comparaison : l'attention métaphorique n'a pas à découvrir le « ceci », et la similitude a déjà été expliquée ; elle se montre donc incapable de susciter l'étonnement. Mais l'effet dont il s'agit, s'il se rapproche de celui d'une comparaison, n'autorise pas cependant à la confondre avec celle-ci : l'effet dont il est ici question, celui d'une absence d'étonnement, n'est que l'un des trois degrés d'effet de la métaphore (à côté de l'effet de figuralité et de l'effet d'étrangeté), qui sont, quant à eux, bel et bien présents dans ces vers. De plus, nous nous efforçons de montrer que cette absence d'étonnement constitue bien un effet – et un effet réel, celui du « déjà-entendu » – et non une absence d'effet.

répétée et reproduite ; et le « déjà-entendu » s’y déploie comme la matérialisation discursive d’un état intermédiaire du souvenir, entre rétention et oubli. C’est cette « immobilité »-là qui forme le terminus *ad quem* de la mémoire<sup>483</sup>, et c’est elle qu’exprime à sa façon la force diminuée, rognée de l’indication métaphorique propre au cliché. On ne peut aisément résister à une analogie avec l’image, et plus précisément l’image photographique – comme si l’effet du temps se lisait dans le jaunissement, l’altération des contours, la « surexposition » – ; le « cliché » métaphorique déploierait ainsi un certain registre de l’*evidentia*, à laquelle manquerait la vivacité et le mouvement. Mais, même inévitable, il s’agit là d’une analogie : de même que l’attention métaphorique, portée à sa plus haute intensité, est phénomène de parole *avant* d’être phénomène de la représentation – et qu’elle demeure intelligible, effectuable, même sans son secours –, de même le cliché suscite-t-il un effet propre, et proprement discursif, avant de donner lieu à l’imagination, séduisante mais équivoque, d’une photographie du Paris 1900.

Cette « mise en congé » de l’image dans le « déjà-entendu » – sans céder pour autant aux facilités de l’iconoclasme – peut ainsi être décelée dans un troisième texte, sur lequel se conclura cette analyse. Un court poème de Giuseppe Ungaretti, « Le Port enseveli » (*Il porto sepolto*), permet ainsi d’illustrer un dernier type d’usage de cette figure du cliché, et une certaine façon de comprendre le type paradoxal d’« étonnement » qu’il peut susciter :

« Mariano il 29 giugno 1916

*Vi arriva il poeta  
e poi torna alla luce con i suoi canti*

*e li disperde*

*Di questa poesia  
mi resta  
quel nulla  
di inesauribile segreto »*<sup>484</sup>

« Y pénètre le poète  
et retourne à la lumière avec ses chants

et les disperse

De cette poésie  
il ne me reste  
qu’un rien  
d’inépuisable secret »<sup>485</sup>

<sup>483</sup> On peut ainsi rapprocher ce poème des deux derniers du recueil, « Cors de chasse » et « Vendémiaire », dont les derniers vers maintiennent cet équilibre entre oubli et injonction du souvenir : « Passons passons puisque tout passe / Je me retournerai souvent / Les souvenirs sont cors de chasse / Dont meurt le bruit parmi le vent » (« Cors de chasse », *op. cit.*, p. 135) ; « Et la nuit de septembre s’achevait lentement / Les feux rouges des ponts s’éteignaient dans la Seine / Les étoiles mouraient le jour naissait à peine » (« Vendémiaire », p. 142).

<sup>484</sup> Giuseppe Ungaretti, « Il porto sepolto », *L’Allegria. 1914–1919*, Milan, A. Mondadori, 1962.

Parler ici d'un congé donné à l'image, c'est prendre acte du dépouillement et de la nudité, poussée à l'extrême, de cette pièce – et c'est libérer le « déjà-entendu » d'une référence à l'*image* mnémorique, pour le donner à entendre plus directement dans la métaphore initiale « et retourne à la *lumière* avec ses chants / et les *disperse* ». C'est ici selon l'analogie avec la dispersion (physique) de la lumière qu'il faut comprendre la nature du rapprochement par Ungaretti. De même que l'onde lumineuse se propage à différentes vitesses dans tous les milieux (à l'exception du vide, où cette « vitesse », appelée « célérité », est constante), le poète « disperse » ses chants en proportion d'une certaine *clarté*, d'une certaine *transparence* qu'il rencontre dans l'expression. Si la métaphore passe ici presque incognito, c'est donc en raison de la proximité extrême entre la « dispersion » de la lumière et la « dispersion » d'un chant (le son relève d'ailleurs du même phénomène physique) d'une part, et de la parenté entre « lumière », « clarté » et, selon la conception antique du diaphane comme « milieu », « transparence »<sup>486</sup> d'autre part. C'est sur ces deux points de contact que la réflexion sur la poésie rencontre une certaine évocation de la lumière. Là encore, l'extrême contiguïté des termes substitués – l'absence de « distance » – contribue à retenir la force indicative de la métaphore.

Si l'on peut ici parler d'un « déjà-entendu », c'est tout d'abord au sens où l'identification allégorique semble rejeter tout effet spectaculaire, toute impression de rapprochement imprévu. L'extrême abstraction du propos – le geste du « retour » à la lumière n'est situé dans aucune circonstance d'espace et de temps, il ne renvoie à aucune coordonnée d'ordre biographique ou même existentiel – interdit toute représentation en termes d'image, toute évocation imaginative particulièrement frappante. Mais, plus encore, l'attention du lecteur se voit attirée sur ce qui est effectivement dit, sur une différence minuscule, une qualité substitutive presque insignifiante de la figure de mots. À vrai dire, tout se passe donc comme si la métaphore traditionnelle de la clarté et du diaphane devait être redécouverte, réexaminée, réécoutée dans ce qu'elle fait réellement *entendre* au sujet d'une certaine ressemblance, dans la manière dont elle l'institue en vertu de certains mots – la « lumière » et la « dispersion ».

Or cette redécouverte n'est nullement présentée comme une « révélation », une « épiphanie », au sens où elle exhiberait une analogie cachée et profonde entre l'ordre de l'expression et l'ordre de la nature. Il semble au contraire qu'elle appuie sur une forme d'irréductibilité de l'un à l'autre, sur un « reste » (*mi resta*) impossible à résorber entièrement. L'indication métaphorique se voit donc en quelque sorte retournée : parce que les termes rapprochés sont déjà institués comme des quasi-synonymes dans la langue, leur similitude se voit montrée dans la mesure exacte où elle résiste à une identification de type catégorique. Alors que la métaphore « étonnante » étonne parce qu'elle « catégorise » en franchissant les limites de genre tout

---

<sup>485</sup> « Le Port enseveli », traduction de Jean Lescure, in G. Ungaretti, *Vie d'un homme. Poésie 1914–1970*, Éditions de Minuit / Gallimard, coll. « NRF / Poésie », 1973 (2<sup>e</sup> édition), p. 35.

<sup>486</sup> Sur la définition aristotélicienne de la lumière et du diaphane dans le traité *De l'âme* (II, 7, 418 a 26 – 419 a 25) et son histoire, v. Anca Vasiliu, *Du Diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Paris, Vrin, 1997.

en restant valide sous un certain rapport, la métaphore ici déployée semble inviter à considérer le reste, le résidu intérieur à la prédication générique qui empêche que ce qu'il y a de « lumière » dans la clarté poétique et dans la lumière physique, et de « dispersion » dans le langage et dans la propagation d'une onde, puisse *jamais* être véritablement entendu dans un même sens. Elle suscite donc bien le contraire d'un étonnement ou d'un « émerveillement » : elle éveille une forme de « soupçon ».

En quoi consiste ce « reste », et pourquoi est-il l'objet d'une attention soupçonneuse plutôt qu'émerveillée ? C'est dans la seconde partie du poème qu'il faut rechercher une réponse à ces questions.

Le « reste » est en premier lieu caractérisé comme ce qui « reste » de la « poésie » (« *di questa poesia / non mi resta / quel nulla* », « de cette poésie / il ne me reste / qu'un rien [...] »). Cette déclaration doit être selon nous interprétée au sens fort. Ce « reste » n'est pas un vestige, une trace accidentelle, le « reste » amputé d'une soustraction définitive ; il est peut-être au contraire ce à quoi « tient » la poésie (au double sens de son « fondement » et de ce à quoi elle reconnaît le plus grand prix), y compris, voire surtout lorsqu'elle s'est dépouillée de la force incantatrice du « chant » (l'expression « *con suoi canti* » au deuxième vers précède significativement le moment de la « dispersion », et on peut supposer que ce sont ces « chants » qui sont dispersés, laissant affleurer le « reste »). En ce sens, l'écart qui persiste dans la métaphore n'est pas une impureté que la poésie devrait surmonter – comme dans la fameuse injonction mallarméenne du « Tombeau d'Edgar Poe », « donner un sens plus pur aux mots de la tribu » –, mais cela au contraire qui lui revient en propre.

Et c'est en second lieu comme « secret » (*segreto*), et secret « inépuisable » (*inesauribile*) qu'il faut le comprendre. Cela signifie donc que le secret demeure parce qu'il résiste à la divulgation, qu'il ne peut pas être « dispersé », c'est-à-dire révélé une fois pour toutes. Au sens fort là encore, toute poésie le fait toujours *déjà entendre* (c'est en cela qu'il lui « reste », qu'elle le *dit* et qu'elle n'est donc pas un pur silence) sans pourtant lui donner le caractère définitif d'une révélation, d'une mise au jour complète. C'est ainsi qu'au sein même d'une métaphore aussi simple et immédiate que celle qui ouvre ce poème, ce « reste » demeure sans pouvoir être définitivement éclairci. De même que le sens exact dans lequel la clarté poétique ressemble à la lumière se laisse entendre comme irréductible à la synonymie générique, de même l'ordre du langage (poétique) ne se laisse pas ramener à celui de la nature, quand même il s'efforce de le dire. Ce qui les rapproche et les sépare demeure perceptible, audible dans toute poésie, et à la façon d'un secret toujours déjà entendu, et cependant rétif à toute *dénomination* définitive, fût-ce par le coup de force de la substitution métaphorique. Celle-ci ne repose donc pas à proprement parler sur un sens caché, mais sur un sens irréductiblement problématique, dont c'est la tâche du poète selon Ungaretti que de le porter au perceptible, y compris dans le degré zéro du chant, y compris dans une métaphore (comme celle de la lumière) qui rend le plus immédiatement l'effet d'un *cliché*. Toute métaphore revient au déjà-entendu de celle-là, toute métaphore évalue un secret qu'elle ne peut cependant complètement dire.

Mais ce n'est pas évidemment au sens où elle *s'avouerait* comme « seulement » du langage (au reste, en quoi consisterait la supercherie ?). C'est plutôt au sens où



elle maintient l'idée d'une « pierre de touche », d'une mesure à laquelle se vérifierait une description langagière du monde selon la parenté et la similitude des formes, quoique celle-ci reste de l'ordre du secret, c'est-à-dire de ce qui ne peut ni être nommé, ni même exhibé selon un sens que l'on pourrait tenir pour définitif. C'est en ce sens qu'il faut peut-être comprendre le recours à la métaphore-cliché du début du poème (« *e poi si torna alla luce con i suoi canti / e li disperde* »). Celle-ci n'est pas seulement destinée à montrer que, même lorsque la substitution opère un rapprochement qui est quasiment de l'ordre de la prédication synonymique, il subsiste un écart de nature à faire entendre une similitude problématique. Une telle métaphore montre aussi en retour que cette problématique peut néanmoins être entendue sans étonnement, sans « émerveillement », et pour ainsi dire sans surprise : si le secret d'un ajustement de la vérité métaphorique au monde se fait bien entendre là *aussi*, c'est qu'il est néanmoins possible de faire avec lui et de s'en satisfaire, sans quoi toute métaphore – y compris la plus « triviale » – risquerait de devenir « inacceptable ». Il s'agit simplement de ne pas l'ignorer, comme s'il revenait à la poésie d'en être la gardienne.

La signification que donne Ungaretti au déjà-entendu est donc celle d'un écart, à la fois irréductible, secret et néanmoins acceptable, comme si son caractère inépuisable était aussi promesse d'une recherche féconde, y compris dans les métaphores les plus « frustes », les plus immédiates et les plus usuelles. Tout se passe ainsi comme si l'indication métaphorique butait toujours sur ce « mystère » : ce qu'elle y perd de force, suggestive et imaginative, elle le gagne en profondeur, en lucidité, et pour ainsi dire en transparence. C'est là ce que donne à entendre de façon privilégiée le cliché, en tant qu'il découvre l'interstice presque imperceptible de ce qui persiste à faire obstacle dans la quasi-synonymie. Là où la métaphore étonnante est une façon de convertir cet obstacle en « émerveillement », le cliché donne à le déceler dans son effet du « déjà-entendu ».

Cette conclusion amène ainsi à jeter un éclairage nouveau sur l'analyse aristotélicienne de la « dénomination » métaphorique. Dans le vocabulaire d'Aristote, l'on pourrait ainsi dire qu'entre la « clarté » et la « lumière », la diffusion de la parole et la dispersion lumineuse, la métaphore d'Ungaretti permet de déterrer une entité intermédiaire, un moyen terme entre le rapport homonymique (ce qui porte le même nom sans posséder la même essence) et le rapport synonymique (ce qui porte le même nom en raison de l'attribution d'une essence identique). N'est-ce pas là par conséquent l'usage poétique de cette *anonymie* évoquée par la *Poétique*, à l'aide d'un exemple étonnamment voisin :

« Dans un certain nombre de cas, il n'y a pas de mot (ὄνομα) existant pour nommer l'analogie, mais on en exprimera pas moins la similitude (οὐδὲν ἤτρον λεχθήσεται) ; par exemple, l'action de lancer une graine s'appelle "semer", mais pour désigner le fait que le soleil lance de la lumière, il n'y a pas de mot (ἀνώνομον) : mais il y a le rapport de cette action à la lumière du soleil, qui est le même que celui qu'il existe à semer une graine ; c'est pourquoi l'on a parlé de "celui qui sème une lumière divine". »<sup>487</sup>

<sup>487</sup> Aristote, *Poétique*, 21, 1457 b 25–30.

Ce passage, qu'on a pu lire précédemment comme l'analyse aristotélicienne de la cachtère, revêt ici un sens incontestablement différent : il permet de désigner la façon dont, même dans certaines expressions *apparemment* synonymes, la prédication n'est pas fondé sur un trait essentiel, sur une identité générique *selon un certain rapport*, mais sur une « pierre de touche » qui demeure impossible à nommer, une commensurabilité des formes dont la mesure reste toutefois « anonyme ».

Si le concept d'anonymie peut être ici utilisé pour le poème d'Ungaretti, c'est en raison de son titre énigmatique, « Le Port enseveli », dont le poète italien s'est ainsi expliqué :

« Le port originel cependant, celui où tout finit par revenir, est un port enseveli, peut-être légende qui perdure dans le temps, peut-être trace réelle que la mer jalousement conserve ; [...] j'ai rencontré deux jeunes ingénieurs français, les frères Thuile [...]. Ils habitaient loin d'Alexandrie, en plein désert, au Mex. Et ils me parlaient d'un port, d'un port submergé, qui devait précéder l'époque ptolémaïque, ce qui prouverait qu'Alexandrie était un port en mer, même avant Alexandre, une ville, même avant Alexandre. On n'en sait rien, c'est une ville qui disparaît tout le temps, il n'y a pas d'autre trace que ce port que la mer a gardé. »<sup>488</sup>

Le « port enseveli » – celui où « pénètre » peut-être le poète du premier vers (« *vi ar-riva il poeta* ») –, resté sans nom (puisque antérieur à Alexandre), devient ainsi la métaphore même de cette « anonymie » à laquelle le « déjà-entendu » donne une certaine épaisseur sensible et sur laquelle il permet d'attirer l'attention. À la lumière du poème d'Ungaretti, ce concept ne peut donc plus être renvoyé au thème d'une « pauvreté » intrinsèque du langage par rapport à la pluralité des choses, non plus qu'au thème de l'ineffable, puisque c'est cela précisément que le cliché donne à entendre. Tout se passe comme si celui-ci relevait d'un art de la distance *la plus petite possible* entre deux entités, de la force indicative *la plus faible possible* dans l'identification catégorique, destinée à faire apparaître cette « mesure » secrète du mot à la chose, à laisser affleurer la forme anonyme de leur ajustement.

Il y a peut-être une technique du cliché qui consiste à faire des métaphores en prenant les termes les plus près, les plus voisins possibles, tout en maintenant la réalité d'une substitution et d'une véridiction allégoriques. L'*ἄλλοτριον* devient ainsi *ἐγγύτατον*, l'effet de surprise s'efface devant celui d'une attention plus scrupuleuse, et l'étonnement cède la place à une impression de « déjà-entendu », qui n'est pas nécessairement platitude ou banalité, mais incitation à entendre plus finement ce qui s'entend déjà, à réécouter de plus près ce qui se donne à entendre. Faire entendre une différence dans la quasi-synonymie (au sens aristotélicien), mesurer l'adéquation anonyme des mots aux choses selon un sens qui, pour n'être pas définitif, n'en demeure pas moins acceptable – tel serait l'effet de cette figure particulière de la métaphore que constitue le cliché.

---

<sup>488</sup> Giuseppe Ungaretti-Jean Amrouche, *Propos improvisés*, éd. Philippe Jaccottet, Paris, Gallimard, 1972, p. 19–20.

Au terme de cette analyse de la notion de « cliché », nous avons pu établir trois résultats.

En premier lieu, le cliché nous a paru devoir être rattaché à une certaine conception de la métaphore qui tend à insister sur l'*effet* rhétorique qui est le sien. C'est dans l'existence de cet effet que réside en effet le caractère propre de la véridiction qu'elle constitue. Au sein de l'affirmation où elle s'insère, sa manière d'énoncer une prétention au vrai, sa « manière » de le dire se montre indissociable de l'effet qu'elle provoque, en éveillant une attention particulière à la parole. Cette notion d'effet permet provisoirement de définir les contours de la *διάνοια* rhétorique évoquée par Aristote, c'est-à-dire d'une certaine « pensée de l'effet », solidaire mais distincte de celle qui se tient dans la manipulation grammaticale de concepts et dans l'accomplissement d'actes de langage déterminés. À ce titre, le cliché ne constitue ni une violation des règles de la métaphore, ni un échec de celle-ci : il désigne un ensemble d'effets particuliers qu'elle peut provoquer en de certaines circonstances, et dont nous avons affirmé qu'ils pouvaient être décrits par leur commune référence à une impression de déjà-entendu.

Pour définir celle-ci, il a été nécessaire de se tourner vers ce caractère de « nouveauté », de « surprise », d'« inattendu » prêté à la métaphore, et dont le cliché constituerait en quelque sorte le revers, dans l'empreinte du « déjà » qu'il permet de faire entendre. L'« analytique » du cliché a donc suivi les trois sens dans lesquels une métaphore peut être dite « nouvelle », « surprenante » ou « inattendue », qui correspondent aux trois degrés d'attention qu'elle recueille. (a) Nous avons pu ainsi montrer que l'effet métaphorique peut se déployer en premier lieu à partir d'une accentuation particulière de la *littéralité*, dans laquelle celle-ci fait l'effet d'une substitution « figurale ». À ce niveau, il a fallu montrer les rapports étroits qui attachent la catachrèse et le cliché. La catachrèse a été définie comme une expression de nature à recevoir occasionnellement une réactivation métaphorique de la synonymie lexicale qu'elle présente. L'effet de cliché constitue quant à lui, sur ce genre d'expression, une réactivation pour ainsi dire « incomplète », « inachevée », qui permet d'installer un doute sur la figuralité « réelle » de l'expression qui le suscite. (b) En deuxième lieu, l'effet métaphorique peut relever d'une *étrangeté* du dire : c'est ici le choix même de parler par métaphore qui éveille une attention particulière. À ce niveau, l'effet de cliché repose sur la perception inverse d'une *familiarité* de la métaphore, dont nous avons vu qu'elle pouvait répondre à un impératif pragmatique de reconnaissance (chez Homais), ou qu'elle constituait une certaine façon d'entretenir l'énigme d'une expression problématique. Dans ce second cas, l'étrangeté de la métaphore est moins annulée qu'appivoisée, comme instrument d'une interrogation devenue familière (dont la nature se montre d'ordre « existentiel », dans la métaphore goethéenne des « figes » du marin sicilien). (c) Enfin, l'effet métaphorique peut être celui d'un *étonnement* suscité par sa faculté à indiquer une ressemblance inaperçue entre des entités ontologiquement distinctes. C'est ici que nous avons pu dégager la figure der-

nière du cliché comme « déjà-entendu » proprement dit : là où la métaphore étonnante se signale par une acribie indicative et le sentiment d'une distance brusquement réduite dans la substitution, l'effet de cliché naît de l'impression d'une distance *la plus petite possible*, et d'une identification catégorique placée sous le signe de la problématicité. En ce sens, le cliché est une métaphorisation de la synonymie (au sens d'Aristote, c'est-à-dire, non plus lexical, mais « ontologique ») dans laquelle se découvre un ajustement problématique de la parole au monde, dont c'est tout l'enjeu de montrer qu'il se maintient y compris là où il semble le plus évident. C'est donc là où la métaphore se montre la moins étonnante que le cliché réveille sa problématicité : son effet n'est donc plus de l'ordre de l'émerveillement que d'une inquiétude plus sourde, dont il montre le caractère à la fois inéluctable et néanmoins acceptable.

Dès lors, il devient possible de donner une caractérisation définitive et complète du cliché. Si le cliché est une métaphore dont l'effet propre est de susciter une impression (une « pensée de l'effet ») de « déjà-entendu », c'est parce qu'il constitue pour ainsi dire une métaphore *diminuée*, de la même façon que l'on parle en harmonie musicale d'un « accord diminué ». Activation métaphorique *incomplète* d'une synonymie lexicale, détournement ou apprivoisement de l'étrangeté, retournement du  $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha\sigma\tau\acute{o}\nu$  par une altération de la distance entre les termes, le cliché donne à entendre une métaphore singulière, tantôt lacunaire, tantôt énigmatique, tantôt problématique. Nous aurons ainsi essayé de montrer la variété de ses usages, multiples et complexes, et qui ne se laissent assurément pas réduire à des véridictions « qui n'en valent pas la peine ».

Le cliché constitue un effet déterminé, solidaire d'une espèce particulière d'attention dont bénéficient les expressions métaphoriques. Il ne suffit donc pas de dire qu'il constitue un effet *moins* intense que celui de la littéralité figurale, de l'étrangeté et de l'étonnement – et en définitive une métaphore « faible ». Cette différence d'intensité est en réalité plus profondément liée à une différence de nature : c'est en vertu de sa « force » propre, de son accentuation propre qu'il diffère d'eux. C'est pourquoi il ne peut pas se laisser seulement juger en vertu de la qualité de « nouveauté » et de « surprise » que l'on attend d'une métaphore « étrange » et « étonnante » – il obéit à d'autres critères.

Quelle conclusion faut-il par conséquent en tirer sur le rapport entre le cliché et le phénomène plus général qui nous occupe – celui de la *formularité* de l'expression ?

Si le cliché constitue un cas particulier (ou plutôt un ensemble de cas particuliers) du phénomène formulaire, c'est en vertu de la façon dont il présente le rapport de la pensée à l'expression. À l'échelle de la métaphore, le phénomène d'ambivalence entre « écart » et « adhérence », « figure déterminée » de l'expression ou « forme quelconque » de celle-ci, résulte d'un *effet* particulier, qui ne se peut comprendre qu'à partir des trois façons qu'a une métaphore de « s'écarter » d'une expression courante par ses effets (un certain type de littéralité, une étrangeté du dire, et l'indication « étonnante » d'une ressemblance). À partir de l'instant où la théorie classique des figures fait porter à la métaphore l'exigence *définitionnelle* de tels effets, il devient clair qu'un tel phénomène d'ambivalence peut seulement être inter-

prété comme une mise en difficulté, voire une aporie du partage figural. Mais cela tient précisément au rôle que l'on veut conférer à une telle exigence. Dès lors qu'on cesse de lui faire porter la charge d'une définition de la métaphore, l'effet propre au cliché se range dans la même catégorie que l'effet métaphorique : il suscite une forme spécifique de l'attention, que celle-ci se porte sur la littéralité, sur la manière de dire ou sur manière d'indiquer une similitude.

À ce titre, la véritable position de l'adhérence et de l'écart se trouve définie par le fait que, dans une métaphore comme dans un cliché, la manière de parler, la *λέξις*, suppose une prise en compte de l'effet, pour autant qu'il est indissociable d'un temps propre à l'écoute. L'écart dont il s'agit ici est celui d'un intervalle creusé entre le moment de la perception et le moment de l'intellection d'une parole qui requiert une attention, et une « pensée » spécifique, pour être entièrement et pleinement comprise. La différence entre « forme quelconque » et « figure » de l'expression tient donc à ce caractère irréductible du registre de l'effet et du registre de la lexicalité et de la grammaticalité. C'est pourquoi la leçon de Davidson mérite d'être rappelée : la métaphore est précisément cette façon de parler qui nous *apprend* l'existence d'une telle irréductibilité, qui nous fait découvrir l'importance de cette pensée de l'effet dans l'entente d'une parole. En élargissant au phénomène du cliché la gamme des effets de la métaphore, il nous paraît que dans sa singularité même, celui-ci ne contribue pas de façon négligeable à une telle prise en compte. Le phénomène du cliché permet en effet d'exhiber l'irréductible écart temporel qui est celui de l'effet métaphorique – et qui relève de la durée incompressible d'une « recherche », *ζητεῖν*, telle qu'Aristote la définit comme élément essentiel de la *λέξις* véridictive. Il existe par conséquent une autre façon de se représenter une telle durée, qui se détourne de l'idéal d'une perception *immédiate* de la figuralité, de l'étrangeté et de l'étonnant, pour laisser apparaître l'hésitation du « déjà-figuré », du « déjà-dit » et du « déjà-entendu ». Là où le vrai paradoxe de la métaphore « traditionnelle » consiste à présenter cette temporalité comme celle d'un effet *immédiatement* étrange ou étonnant, le cliché invite au contraire à revenir sur lui, à s'installer dans sa durée propre, dans le vacillement figural du déjà-figuré, du déjà-dit et du déjà-entendu.

Cela revient par conséquent à dire que, dans la métaphore comme dans le cliché, la figure de « mot » n'est en réalité qu'une figure de « pensée », mais dans laquelle l'attention se porte plus spécifiquement sur cette entité linguistique, et non sur l'*ensemble* de l'expression. En cela, cette définition rhétorique de la « figure » particulière que constitue la métaphore ne permet plus de concevoir celle-ci comme une *signification* « changée ». Elle permet au contraire de remettre en question la notion même de « changement », dès lors que celui-ci n'est plus conçu comme une *altération* de l'expression, mais comme la *production* d'un certain type d'effet propre à une certaine modalité de l'expression. Une littéralité accentuée, une étrangeté et un étonnement en sont des exemples *au même titre* que le « déjà-figuré », le « déjà-dit » et le « déjà-entendu ».

Notre tâche consiste donc désormais à élargir ce premier résultat, en essayant de l'appliquer désormais au phénomène formulaire pour autant qu'il affecte la catégorie rhétorique traditionnelle dite des « figures de pensée ». Le cliché forme un ensemble

de cas *particuliers* de la formularité, parce qu'il se greffe sur cette catégorie de figures que constituent les métaphores. Il s'agit donc désormais de passer au cas général : de quelle façon la formularité, comme *effet* d'ambivalence de l'écart et de l'adhérence, se greffe-t-elle sur ce que la tradition rhétorique a appelé « figures de pensée », *figuræ sententiarum* ?

Le cliché constitue un cas particulier de ce que nous appelons le « phénomène formulaire », en raison de son ancrage dans une certaine figure (la métaphore). Il en résulte que son effet propre répond aux effets spécifiques de la métaphore sur la « pensée ».

Il s'agit désormais de se tourner vers le cas général, en examinant de quelle façon l'ambivalence du formulaire, qui présente à la fois une adhérence et un écart de la « pensée » à l'expression, peut constituer un certain effet propre à certaines manières de dire. On verra de la sorte que celles-ci donnent un sens particulier au « partage figural » opéré par Quintilien au début du livre IX de l'*Institution oratoire*, que l'on s'efforcera de définir comme une *réversibilité* de la « figure » (*conformatio*) et de la « forme quelconque » (*forma qualiscumque*) de l'expression. Dès lors, c'est en vertu de ce sens qu'il sera possible de définir ce qu'il faut exactement comprendre par « pensée » dans le cadre de ce phénomène. Quelle sorte de pensée entend-on dans une expression formulaire, autrement dit : quelle sorte de pensée le phénomène topique donne-t-il à entendre ?

### 1. Point de départ : trois regards sur les figures de pensée

Le partage de la « figure » et de la « forme quelconque », comme nous l'avons déjà souligné, se trouve défini par Quintilien à partir d'un critère : celui d'un changement raisonné (*cum ratione mutatio*) à l'égard du sens (*sensu*) ou d'une manière de s'exprimer (*sermone aliqua*) simple (*simplici*), immédiate (*promptu*) et ordinaire (*vulgari*)<sup>489</sup>. La difficulté essentielle d'un tel partage repose néanmoins sur une légère contradiction : jusqu'à quel point la « forme quelconque » peut-elle souffrir d'être néanmoins *déterminée* (*aliqua*), notamment par sa simplicité, son immédiateté et son caractère ordinaire ?

Quintilien contourne ce problème de deux manières complémentaires. En premier lieu, la distance marquée à l'égard de l'expression ordinaire fait fond sur la distance même qui sépare la conception des idées de leur expression : « il est naturel de concevoir les choses dans l'esprit (*concipere animo res*) avant de les dire (*enuntiare*) »<sup>490</sup>. L'accent se déplace donc de l'expression elle-même à la pensée, et c'est bien le *tour* spécifique de celle-ci qui peut être l'objet d'une élaboration particulière, distincte de l'activité « ordinaire », spontanée sinon irréfléchie, de celle-ci. Par conséquent, le « changement » est en réalité l'effet de cette élaboration particulière, la manière dont elle se donne à entendre *avec* la parole, dans sa complexité propre.

---

<sup>489</sup> Quintilien, *Institution oratoire*, IX, 1, 11 et 13.

<sup>490</sup> *Ibid.* IX, 1, 19.

C'est là le second étage de la distinction quintilienienne : la véritable différence entre « figure » et « forme » est une opposition entre deux « raisons » du parler, dont l'une relève de la compétence naturelle et donnée à tous les hommes de s'exprimer (*communi et primum se offerente ratione*<sup>491</sup>) et l'autre de l'art propre à l'orateur, qui peut ainsi opérer un « changement » concerté. C'est là mettre en scène l'opposition essentielle entre l'éloquence naturelle et l'éloquence travaillée intimement par la technique rhétorique, qui fonde, en dépit de toutes ses difficultés (que Quintilien, comme nous l'avons vu, ne manque pas de relever ailleurs), la légitimité même de cette dernière.

Il est clair qu'une telle distinction rencontre son plus grand obstacle – et donc sa nécessité – sur le terrain des figures de pensée : à la différence des figures de mots qui affectent le « sens » de l'énoncé, celles-ci se tiennent beaucoup plus près des modalités spontanées de l'expression : c'est le cas de l'interrogation, de l'exclamation, de l'hésitation (*dubitatio*), voire de la « communication » (*communicatio*) dans laquelle on consulte le public ou l'adversaire (« Que me conseillez-vous ? », « je vous le demande », « imaginez que... »)<sup>492</sup>. Quintilien reconnaît que la tâche se montre difficile, et que nombre d'« observateurs » (*intuentes*) s'y sont trompés, en voyant des figures là où elles ne se trouvent pas : « autre chose est d'admettre (*admittere*) une figure, autre chose d'être une figure »<sup>493</sup>. Dès lors, comment opérer nettement cette distinction dans un registre qui demeure celui de l'effet figural : « la physionomie du discours [littéralement : son visage, *vultus*] est composée en vue de l'effet que nous voulons produire (*ad id quod efficere tendimus*) »<sup>494</sup> ?

C'est en définitive sur le terrain de l'« artifice » rhétorique que cette distinction doit être ultimement recherchée. C'est ce qui apparaît clairement lorsqu'on rapproche les figures des effets qu'elles suscitent sur les « émotions » et les « passions » (*adfectus*) :

« Il faut donc récuser ceux qui soutiennent qu'il y a autant de figures que d'émotions (*adfectus*) ; non qu'une émotion ne soit une qualité déterminée de l'âme (*quædam qualitas mentis*), mais parce qu'une figure, non pas selon le sens ordinaire mais selon son sens spécifique, n'est pas l'expression simple de toute pensée quelle qu'elle soit (*simplex rei cujuscumque enuntiatio*). Ainsi, lorsqu'on parle, la colère, la douleur, la pitié, la crainte, la confiance, le mépris ne sont pas plus des figures qu'une recommandation, une menace, une demande ou une excuse. »<sup>495</sup>

Ce passage se montre capital dans la distinction de Quintilien, puisqu'il reprend la différence entre dispositions « naturelles » et « forcées » du discours<sup>496</sup>, pour rejeter qu'une figure puisse être expression d'une pensée « quelle qu'elle soit ». La « pensée » de l'orateur – celle qu'il déploie dans les figures de pensée – n'est pas une

<sup>491</sup> *Ibid.* IX, 1, 4 : « la figure, comme son nom le montre clairement, est une forme déterminée (*conformatio quædam*) éloignée de l'expression commune et spontanée ».

<sup>492</sup> Sur l'interrogation, IX, 2, 6–16 ; l'exclamation, IX, 2, 26–27 ; l'hésitation, IX, 2, 19 ; la communication, IX, 2, 20 et la « permission » (*permissio*), par laquelle le public ou l'adversaire sont appelés à juger eux-mêmes un certain point, IX, 2, 25.

<sup>493</sup> *Ibid.*, IX, 1, 24.

<sup>494</sup> *Ibid.*, IX, 1, 21.

<sup>495</sup> *Ibid.*, IX, 1, 23.

<sup>496</sup> Cf. IX, 1, 10–11, où Quintilien s'appuyait sur la métaphore des gestes naturels et non naturels du corps.



affection, un état d'esprit, mais une conception orientée vers l'effet qu'elle recherche. En cela, une figure comme l'exclamation n'est pas « vraie » comme l'est la manifestation *naturelle* de la surprise, de la joie ou de l'indignation : « quand les exclamations sont vraies (*vera*), elles n'entrent pas dans la catégorie dont nous parlons ici, mais imitées (*ad simulata*) et faites par souci d'art (*arte composita*), elles doivent, sans nul doute, être comptées parmi les figures »<sup>497</sup>. L'effet de vérité ne peut être compris sur le modèle de l'affection « vraie », c'est-à-dire réellement *sentie*. L'art de l'orateur consiste ainsi à rechercher ce type d'effet, et non à l'éprouver – et c'est là ce qui distingue sa parole de l'éloquence naturelle<sup>498</sup>.

Nous avons cependant déjà mesuré la rigidité d'un tel partage, en particulier lorsqu'on le compare à la position d'Aristote dans la *Rhétorique*. Ainsi peut-on constater que la notion de « forme de l'expression » (σχῆμα τῆς λέξεως) s'inscrit précisément à l'intersection de ce qui relève de la pensée et du dire. C'est là, comme on l'a vu, ce qui attache profondément la réflexion aristotélicienne sur les lieux à celle d'une formularité de la λέξις.

D'une part il appartient précisément à cette « manière de dire » de susciter une « pensée de l'effet » : à cet égard, toute véridiction revient à cette indissolubilité de ce qu'elle dit et de l'effet qu'elle suscite. C'est pourquoi la distinction entre « forme » de la pensée et « figure » de l'expression ne peut y posséder un rapport aussi net que dans la théorie figurale de l'*elocutio*. L'adhérence de la pensée à l'expression relève du fait que toute preuve se tient nécessairement dans la façon dont elle est présentée. Et l'écart qui les sépare se définit, pour toutes celles qui ne peuvent prétendre à l'immédiateté immédiatement reconnaissable de la certitude principielle, dans ce retard de la pensée sur la profération, dans ce temps de l'écoute qui expose toute parole à la clarté *ou* à la superficialité.

D'autre part, l'effet de vérité – le caractère « persuasif » d'une modalité de la véridiction – ne peut y être entièrement séparé de son enracinement premier dans la compétence naturelle et commune à tous les hommes à l'égard du vrai et du faux, des biens et des maux, telle qu'elle se trouve déployée dans la parole. Dès lors, devant l'horizon théorique de la preuve « scientifique », les façons de prouver propres à la λέξις relèvent toutes d'une complexion particulière de l'ἐμπείρια et de la τέχνη. Celle-ci interdit par conséquent toute délimitation stricte entre éloquence *naturelle* et éloquence *artificielle* : c'est cela même qu'Aristote définit comme condition « rhétorique » de la parole.

À ce titre, même la figure particulière de la métaphore, dont la constitution théorique chez Aristote revêt une importance déterminante, se montre sous un certain rapport étroitement rattachée à cette problématique de la « formularité ». La méta-

---

<sup>497</sup> *Ibid.*, IX, 2, 27.

<sup>498</sup> Il est particulièrement significatif que Quintilien, dans les lignes qui suivent, parle ainsi en termes de *figure* de ce « franc-parler » de l'*oratio libera*, qui traduit la « *parrhesia* » grecque : parler franchement, audacieusement, et si l'on ose dire, *sincèrement*, est un effet de l'art, et non l'expression « immédiate » et « véridique » de la pensée. Quintilien mentionne ainsi le *Pro Ligario* de Cicéron : l'audace apparente dans laquelle celui-ci rappelle son engagement « délibéré » aux côtés de Pompée n'est qu'une manière de souligner et de louer la clémence de César – sous l'audace du parler, l'allégeance du parleur (*ibid.*, IX, 2, 27–28).

phore n'est pas moins une figure de pensée qu'une figure de mot, pour autant que son effet propre se tient lui aussi dans l'intervalle d'un temps de retard – même fortement étrange ou étonnante, elle requiert ce temps incompressible d'une découverte *logiquement* immédiate<sup>499</sup>. C'est ainsi que, dans la réflexion sur la superficialité de *Rhétorique* III, 10, 1410 b 19–36, l'impression métaphorique se voyait rapprochée de l'impression suscitée par l'antithèse. À dire vrai, l'on peut même se demander jusqu'à quel point la substitution du « mot » dans la métaphore ne constitue pas la forme la plus brève et la plus surprenante possible du rapprochement antithétique. La métaphore formerait alors le point de condensation extrême de la formularité perceptible à même la parole.

Quoi qu'il en soit, la différence entre Quintilien et Aristote semble majeure : là où, chez le premier, l'effet figural répond à un mouvement intentionnel de la pensée qui se décide *avant* toute expression, l'effet formulaire chez Aristote se tient dans l'*usage* de certaines expressions « remarquables » (telles que l'antithèse et la métaphore), qui ressortit à la fois d'une compétence naturelle et d'une certaine façon de les manier. Tout se passe comme si, dans ce dernier cas, de telles expressions formaient un socle expressif de la parole, un fonds rhétorique de la parole où il serait possible de puiser, ou plutôt de s'appuyer dans l'entreprise de la conviction.

Entre ces deux positions, les réflexions de Cicéron dans le troisième livre du traité *De l'Orateur* occupent une place intermédiaire. Les figures s'y définissent avant tout de manière « fonctionnelle », par le lustre qu'elles donnent au discours : « c'est l'ensemble de la parole qui doit être rehaussée et parsemée (*distinguenda et frequentanda*) de ce que j'appellerai les effets lumineux des pensées et des mots (*quasi luminibus... sententiarum atque verborum*) »<sup>500</sup>. Mais cette faculté tient autant au talent de l'orateur qu'à une sorte de ductilité du langage lui-même, sur laquelle l'Arpinate, par la bouche de Crassus, s'enthousiasme longuement :

« Y réussir est moins difficile que nécessaire. Il n'est rien en effet de plus malléable et souple que le langage, et qui épouse aussi facilement quelque dessein que l'on y veuille mener. Il fournit les vers, mais aussi des rythmes moins réguliers ; il fournit même ce langage délié que nous parlons en ce moment, aux mesures variées et aux genres nombreux. Ce sont les mêmes mots que nous utilisons pour la conversation familière (*sermo*) et pour l'éloquence la plus soutenue (*contentio*), et l'on ne va pas en chercher d'autres pour l'usage quotidien ou pour l'apparat. Ces mots qui étaient devant nous, à notre disposition (*jacentia*), voici que nous les avons ramassés et adoptés, et comme la plus molle des cires, nous leur donnons la forme et la figure que nous avons choisies (*ad nostrum arbitrium*). C'est ainsi que, de même que notre parole est tantôt grave et tantôt simple, et occupe parfois une espèce de milieu entre ces deux caractères, de même, notre pensée une fois arrêtée, le genre de notre discours se calque sur elle, change et se retourne, pour le plaisir de l'oreille et l'ébranlement du cœur. »<sup>501</sup>

C'est là donner des gages aux deux positions adverses. Du côté de Quintilien, l'autorité d'une pensée qui modèle le discours selon son dessein propre (*arbitrium*),

---

<sup>499</sup> C'est là, comme on l'a vu, ce qui la distingue de la comparaison, dans laquelle la « présentation » (πρόθεσις) « explique » le moyen, la « raison » de la similitude (*Rhétorique* III, 10, 1410 b 17–18), au détriment du « plaisir » de la découverte.

<sup>500</sup> Cicéron, *De Oratore*, III, LII, 202.

<sup>501</sup> *Ibid.*, III, XLV, 176–177.

et qui s'approprie la parole de la même façon que le *paterfamilias* relève l'enfant exposé au moment de sa naissance ; du côté d'Aristote, une ressource de langage offerte à qui sait s'y reconnaître, et une plasticité des formes qui autorisent des configurations toujours renouvelées, comme si les mots se prêtaient d'eux-mêmes et offraient leur complicité et leur efficacité aux besoins de l'orateur. En ce sens, l'orateur exercé ne diffère de l'orateur naturel que par un sentiment accru de la facilité. On peut donc se demander s'il y a quelque chose à *changer*, tant la luxuriance de l'expression semble d'avance se prêter à des usages et des effets multiples.

Aux yeux de Cicéron, c'est précisément cette question du « changement » qui différencie les figures de mots et les figures de pensée – et c'est là, incontestablement, un point de désaccord avec Quintilien : « les mots (*verba*) et les pensées (*sententiae*) peuvent être l'objet de figures (*formantur*) presque innombrables (...). Mais entre la figure de mots et la figure de pensée, il y a cette différence que la première disparaît si l'on change les mots (*si verba mutaris*), alors que la seconde demeure (*permanet*), quels que soient les mots dont on veuille se servir »<sup>502</sup>. Le point de vue sur le « changement » est ici très différent de celui de Quintilien : celui-ci relève davantage d'un « test » pour vérifier la nature d'une figure, que d'une altération délibérée du tour de la pensée ou de la signification d'un mot. Dès lors, le critère du changement n'est plus de l'ordre d'un écart avec l'expression commune et ordinaire : il permet de mettre au jour une différence de *perceptibilité* de la figure d'un état à l'autre de l'expression. Sous ce rapport, les figures de pensée résistent mieux que les figures de mots, comme si leur effet s'étendait au-delà des vocables exacts dans lesquels elles s'expriment.

Cela revient chez Cicéron à marquer une différence de profondeur : si la perceptibilité d'une figure de pensée ne dépend pas des mots dans lesquels elle s'exprime, c'est qu'elle ressortit d'un niveau plus profond de l'expression, d'un sens de la parole qui excède la pure littéralité. C'est là que se tient la « force » et la « puissance » (« *gravitatem* ») du discours, par opposition à la « grâce » et la « régularité » (« *compositionem et decentiam* ») des mots<sup>503</sup> : « quant à aux figures de mots, elles peuvent être comparées à l'escrime, qui sert non seulement à se mettre en garde et à attaquer, mais à manier son arme avec grâce (*venustatem*) »<sup>504</sup>. Cicéron souscrit ainsi à une certaine conception « ornementale » de la figure de mots, dont l'importance n'en est pas pour autant à sous-estimer. Mais elle reste inférieure à une force persuasive qui l'excède.

Au final, la préoccupation de Cicéron semble beaucoup moins celle de définir la différence entre figure et non-figure que de montrer que celles-ci relèvent d'usages différenciés du langage, selon qu'ils portent sur les mots utilisés ou sur des ressources expressives différentes : la répétition, l'atténuation, la question, l'exclamation. Là où Quintilien insiste sur l'écart figural par rapport à une expression immédiate et spontanée, Cicéron fait au contraire porter l'accent sur des modes distincts de l'adhérence de la figure aux modes d'expression : adhérence aux *verba* dans

---

<sup>502</sup> *Ibid.*, III, LII, 200.

<sup>503</sup> *Ibid.*, III, LII, 200.

<sup>504</sup> *Ibid.*, III, LIV, 206.

le cas des figures de mots, adhérence à une direction particulière imprimée au dire dans le cas des figures de pensées. On peut dès lors admettre qu'une figure puisse passer d'un niveau à l'autre. C'est ainsi que la métaphore, figure de mots par excellence, peut également être adossée à un effet qui est plutôt de l'ordre de la pensée : les métaphores permettent de rendre plus clair un fait (« *clariorem faciunt rem* »), de traduire plus exactement une intention (*consilii*), et de faire preuve d'une *brevitas* que l'expression « propre » ne permettrait pas de témoigner<sup>505</sup>. Mais, dans ces cas-là, les mots dans lesquels s'exprime la métaphore comptent moins que l'effet spécifique du dire où elles s'insèrent.

Le risque d'une telle approche est énoncé par Cicéron lui-même – et c'est au reste sur ce point que Quintilien marque sa différence – : le nombre de figures ainsi dégagées risque bel et bien d'être indéfini, *innumerabiliter*. Et ce risque vise tout particulièrement les figures de pensées, pour autant qu'elles adhèrent aux différents tours que l'orateur peut imprimer à un langage lui-même essentiellement ductile. On en revient ainsi aux limites d'une conception trop généreuse de la figure, que l'auteur de l'*Institution oratoire* traduit comme un problème d'extension du concept :

« Quiconque voudra donc prendre ce qu'on appelle figure dans une signification un peu étendue, il a qui suivre ; et je n'oserais pas affirmer qu'on pût dire quelque chose de mieux. Cependant je prie qu'on lise cette citation [Quintilien a longuement cité Cicéron dans les lignes précédentes] au point de vue de ma doctrine ; car, pour moi, je me propose de traiter seulement des figures de pensées qui s'éloignent de la manière commune de s'exprimer, et je vois que beaucoup d'hommes très doctes ont restreint leurs préceptes à cette espèce de figures »<sup>506</sup>

Derrière celle-ci toutefois, c'est encore la question de l'*art* oratoire, par opposition à l'éloquence naturelle, qui se pose. En définissant la figure à partir de l'effet, c'est en définitive la nature même d'une technique figurale qui menace de s'effacer.

Quintilien, Aristote et Cicéron offrent donc trois regards différents sur la figure de pensée, et par conséquent sur la nature du partage entre figure et non figure. Chez Quintilien, la figure de pensée relève d'un changement, c'est-à-dire d'une élaboration particulière de la pensée qui rompt avec son activité et son expression commune et spontanée. Chez Aristote, elle tient à un effet particulier sur la « pensée », c'est-à-dire sur le temps de l'écoute, qu'une certaine forme de l'expression peut susciter. En cela, elle relève d'une compétence dans son usage, bien davantage que d'une rupture avec la « naturalité » de l'expression. Pour Cicéron enfin, c'est l'habileté de la pensée à se déployer dans le langage, à tirer un parti persuasif de son expressivité autrement que par le simple choix des mots, qui *fait* une telle figure. Ces deux dernières positions s'illustrent donc autant par le rejet d'une conception trop rigide de l'écart figural que par la signification qu'elles lui donnent. Celui-ci ne correspond pas, ou ne peut entièrement correspondre, à une simple construction de l'art. C'est l'intensité particulière d'un effet, la façon dont celui-ci se détache de ce qui est simplement dit, qui définit le caractère figural d'une expression, selon deux interprétations possibles :

---

<sup>505</sup> *Ibid.* III, xxxix, 157–159.

<sup>506</sup> Quintilien, *Institution oratoire*, IX, 2.

soit en fonction du type d'écoute qu'elle suscite – c'est là l'option aristotélicienne –, soit en vertu de l'habileté « pratique » à user du langage que l'orateur réussit à faire entendre *avec* elle – et c'est là la conception de Cicéron.

Écart et adhérence de la pensée à l'expression, effet rhétorique et statut de la « technique » figurale constituent donc les trois éléments essentiels d'une réflexion sur la figure de pensée, qu'il s'agit désormais de reprendre à la lumière de nouveaux développements. On observe en effet que plus la notion d'*écart* se trouve accentuée, plus l'effet rhétorique se voit poussé du côté d'une intention de la pensée, et plus la technique figurale se voit adossée à une éloquence « artificielle », à un artefact de la parole. Si, en revanche, l'accent se trouve mis sur l'adhérence de la pensée à l'expression, l'effet semble devoir se rattacher à un fait du langage lui-même, dont la maîtrise relève, ou s'adosse étroitement à une compétence « naturelle » à l'égard de celui-ci. Dès lors, le problème de la formularité, pour autant qu'il fait apparaître une certaine ambivalence de l'écart et de l'adhérence, semble mettre en difficulté chacune de ces deux inflexions, « artificialiste » et « naturaliste ».

## **2. La réversibilité des figures : à partir de Jean Paulhan, *Traité des figures, ou La rhétorique décryptée*.**

Afin de mieux discerner les contours du « phénomène formulaire », il convient de se tourner vers la conception extrêmement singulière de l'« écart » et de l'« adhérence » figurale proposée par J. Paulhan dans un texte de 1953, intitulé *Traité des figures, ou La rhétorique décryptée*<sup>507</sup>. À partir d'une réflexion sur la *réversibilité* de la figure, celui-ci permet de présenter un certain sens du partage figural, qui, en précisant le concept d'*effet*, permet de revenir sur la signification de la « technique » rhétorique. Notre lecture de ce texte se concentrera sur les « thèses » affichées par Paulhan. De la sorte, la question de son « statut », du type particulier d'écriture qu'il illustre, de sa place dans l'œuvre de Paulhan en général, et de sa réflexion sur la rhétorique en particulier se verront laissées de côté : en dépit de leur intérêt et de leur importance pour la lecture de ce texte, celles-ci appelleraient un développement qui excède les limites de cette réflexion<sup>508</sup>.

---

<sup>507</sup> Jean Paulhan, *Traité des figures ou La rhétorique décryptée*, dans *Œuvres complètes*, éd. Bernard Baillaux, Paris, Gallimard, coll. « NRF », t. II, « *L'Art de la contradiction* », 2009, p. 277–321.

<sup>508</sup> Sur la figure et la pensée de Jean Paulhan, l'on pourra se reporter à l'ouvrage d'Anna-Louise Milne, *The Extreme In-Between. Paulhan's Place in the Twentieth Century*, Oxford, Legenda, 2006, ainsi qu'à l'article « La tâche aveugle. L'impensé de la rhétorique chez Jean Paulhan », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 61, 2009, qui insiste en particulier sur la signification politique de la notion de « rhétorique » chez l'auteur des *Fleurs de Tarbes* dans le contexte de l'immédiat après-guerre. On mentionnera également l'ouvrage d'Éric Trudel, *La Terreur à l'œuvre. Théorie, poétique et éthique chez Jean Paulhan*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 2009, qui prend pour point de départ la dualité des concepts de Terreur et Rhétorique, exemplairement mis en œuvre dans *Les Fleurs de Tarbes*, et celui de Michael Syrotinski, *Defying Gravity. Jean Paulhan's Interventions in Twentieth Century French Intellectual History*, Albany (N.Y.), State University of New York Press, 1998.

Le texte de Paulhan s'ouvre sur le problème de la lecture des traités de rhétorique, à l'heure où celle-ci semble être tombée en désuétude.

« (...) les propos des Rhétoriciens ne nous sont pas moins étranges que leurs ouvrages. Car ils affirment tantôt, et tantôt laissent entendre – comme chose allant de soi – que l'effet de la Rhétorique est nous jeter dans une joie mystérieuse, mais si vive et violente que le souvenir du Paradis suffit à peine à l'évoquer. (...) Mais il est peu de dire que la Rhétorique semble, de nos jours, inutile. Elle nous paraît précisément faite pour priver un homme de cette même joie de l'âme, et de cette exaltation enchantée, dont elle semblait en d'autres temps la raison et la source. Comme si elle avait vu son effet, et sa signification même, renversée, elle nous jette dans l'embarras des mots et des phrases, dont elle fait retomber sur nous tout le poids de matière. »<sup>509</sup>

C'est là affirmer que la rhétorique, comme art de l'*effet*, prêtait à la parole, et à un art de celle-ci, un certain pouvoir auquel « nous » avons entièrement cessé de croire. En ce sens, la rhétorique – et en particulier la rhétorique des figures, sur laquelle Paulhan entend retenir son attention – se montrait dépositaire d'une certaine *promesse* quant à ses propres facultés, qu'il nous serait désormais devenu impossible d'entendre. À cet égard, c'est l'opposition entre parole « artificielle » et parole « naturelle » qui fixe les coordonnées du problème : tout se passe comme si la rhétorique présentait un écart entre la connaissance des effets du langage qu'elle promet et les règles qu'elle donne à cette fin, qui ne sont que « règles abstruses, termes baroques, lois arbitraires, conseils trop évidents »<sup>510</sup>. Dès lors, c'est le rapport de ces règles à l'usage d'une parole *effective* qui paraît s'être obscurci, et que Paulhan se propose de retrouver : « Qu'est-ce donc enfin qu'une Rhétorique ? Que voulait-elle nous dire, qu'elle ne nous dit plus ? Que signifie-t-elle, qu'elle cesse à tout instant de signifier ? »<sup>511</sup>

Or, en dépit de son allure historique, cette question donne lieu à une tout autre approche. Il s'agit moins en effet pour Paulhan de *retrouver* cette promesse que de la *décrypter*. En d'autres termes : tout se passe comme si l'oblitération du sens de cette promesse ne tenait pas à une raison « historique », mais à son caractère même, au statut qu'elle possède. Le décryptement de la rhétorique répond donc à une tâche que celle-ci *invite* en réalité à remplir, de propos délibéré. On le voit : l'objet du traité n'est nullement la rhétorique historique et disciplinaire, mais un certain rapport à la parole qui se donne comme un art ou une technique, et dont le véritable dessein demeurerait « caché » tant qu'on ne s'y livre pas. La rhétorique est donc un rapport réglé au langage, dont la motivation reste néanmoins, si l'on suit Paulhan, problématique voire mystérieuse. Il s'ensuit que le rapport de l'« artificiel » au « naturel » prend un sens spécifique. Il ne se construit pas selon une distance, une opposition ou une rupture ; l'« artificiel » relève plutôt d'une *attitude normée* à l'égard de la façon dont nous considérons la parole dans le rapport « naturel » que nous entretenons avec lui.

---

<sup>509</sup> *Ibid.*, p. 279–280.

<sup>510</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>511</sup> *Ibid.*, p. 280.

C'est pourquoi l'explicitation d'une telle attitude ne peut être trouvée qu'à la condition d'être « imitée ». En ce sens, le caractère « parodique » du texte de Paulhan, qui feint d'adopter les subdivisions et le vocabulaire traditionnels des traités rhétoriques de l'élocution, est à prendre entièrement au sérieux. Le sens de la promesse rhétorique ne se peut comprendre que de l'intérieur : il faut donc reproduire l'attitude qui est la sienne pour pouvoir revenir *réflexivement* sur elle, et en découvrir la motivation. Ainsi les deux premières parties du traité, respectivement consacrées au catalogue des figures de pensée et des figures de mots, sont-elles suivies chacune d'une pause, où se laissent découvrir toutes les perplexités et difficultés qu'elles suscitent.

À ce titre, l'analyse des figures de pensée se déploie selon l'examen de leurs catégories traditionnelles – figures de raison (antithèse, réticence, épanorthose...), d'imagination (hypotypose, comparaison, prosopopée...), de passion (hyperbole, ironie, apostrophe, interrogation et exclamation) –, à chaque fois confrontées à des exemples contemporains, tour à tour poétiques, étonnants ou savoureux. Mais ce sont les « Remarques » consécutives qui permettent de déployer la perspicacité paulhannienne.

Soit par exemple la figure de l'apostrophe, empruntée à Ramuz : « il y a bien la Tour Eiffel, mais, voyez *le miracle*, c'est qu'elle est transparente » (Quintilien parlerait ici de *communicatio*). Paulhan remarque immédiatement que l'*effet* d'une telle figure semble entrer en conflit avec sa définition. « Je ne vois ici ni “le trait mordant lancé à quelqu'un”, ni la “figure par laquelle un auteur s'interrompant tout à coup, adresse la parole à quelque auditeur ou lecteur”. (Telles sont les définitions rhétoriciennes de l'apostrophe) »<sup>512</sup>. Tout se passe comme si l'effet d'un tel trait se trouvait « émoussé » ou « amorti ». Dès lors, il semble bien qu'une telle figure se *comporte* de la même façon qu'un « adverbe » ou qu'une « locution adverbiale » : « mais le plus étrange, c'est qu'elle est [transparente] (...) Mais justement elle est transparente ». C'est là désigner très exactement le problème de l'*écart* et de l'*adhérence* : tout se passe comme si la même expression pouvait être entendue *à la fois* selon une figure – un trait de pensée – et selon une expression *grammaticale*. C'est là prendre à revers les positions de Quintilien, d'Aristote et de Cicéron. Contre Quintilien, l'écart de la figure et de la forme quelconque semble fragile, soumis au doute, et dépendre en définitive de la façon dont on l'*admet*. Contre Cicéron, la figure de pensée semble ici ne posséder nul privilège sur la figure de mots : elle ne résiste pas plus qu'elle au changement des mots, puisqu'il semble qu'elle aussi puisse se trouver « mise en sommeil ». Contre Aristote enfin, il semble que l'effet figural ne puisse être ici distingué de l'effet purement grammatical : l'expression, quoique figurée, ne suscite aucune *pensée* particulière que ne susciterait son équivalent non figural. À ce titre, il semble bien qu'entre la définition rhétorique de la figure et son effet réel se produise un décalage : la façon dont l'effet d'une expression correspond au caractère que lui prête sa définition figurale *n'est pas donnée une fois pour toute*.

« Certes la figure demeure, en de tels cas, toute prête – au gré de l'auteur qui en use – à retrouver son éclat et son animation. Il semble, dans les exemples cités, qu'elle

<sup>512</sup> *Ibid.*, p. 293.

les laisse en sommeil. Et la Rhétorique semble bien se contenter ici d'un trait assez superficiel. »<sup>513</sup>

C'est là que réside par conséquent la « superficialité » : tout se passe comme si celle-ci permettait de nommer une figure *révocable*, en raison de son effet quelque peu « volatil ».

À l'inverse, certaines figures de pensée semblent au contraire être l'objet d'une accentuation particulière, qui est de nature à susciter une figure là où celle-ci ne se laisse nullement discerner à l'avance. Ainsi dans l'exemple emprunté par Paulhan à Giraudoux :

« Cette jeune fille me pèse des cerises sans se douter qu'elle me revend, si fraîche et propre et vernie (je ne dirai pas si ces adjectifs s'appliquent à jeune fille ou à enfance), mon enfance. »<sup>514</sup>

Il est clair que l'incise sert à mettre en scène l'oscillation de l'expression « si fraîche, propre et vernie » entre comparaison ou simple apposition. Ce qui est aussi remarquable que problématique dans cet exemple, c'est que la figure semble dépendre ici du *reste* de l'expression pour *être* figure – comme si l'effet qui lui est propre ne pouvait, en définitive, être suscité qu'à partir de l'attention que l'incise invite à lui porter. On peut donc concevoir que l'effet d'une figure n'a rien d'immédiatement donné avec sa simple profération, et qu'il puisse dépendre d'autre chose qu'une figure qu'elle reçoive la faculté de faire effet. Cas limite, sans doute, mais qui permet à Paulhan d'interdire que, dans la figure de pensée, l'effet de l'expression et son caractère figural puissent être directement, univoquement mis en relation. Si la définition rhétorique semble décevante ou inadéquate dans ce cas, c'est parce que l'effet qu'elle nomme semble capricieux, voire accidentel. Le conflit entre définition et effet peut donc s'explicitier ainsi : si l'effet figural n'a rien de donné à l'avance, doit-on définir la figure à partir de son *existence*, ou à partir de sa simple *possibilité* ?

C'est à un problème voisin que se trouve confrontée l'analyse des figures de mots. Au thème de la figure « mise en sommeil » répond ici celui d'un problème de perceptibilité. Entre les figures « à l'état surprenant » et les figures « devenues habituelles et comme passées dans la langue », se dessine une forme de polarité : les premières sont des figures « à l'état sensible » et les autres des « figures invisibles » – et c'est de ce côté-là que l'on rencontre les catachrèses (« feuille de papier » et « verre de vin »). Mais le caractère problématique de l'invisibilité ou de l'insensibilité de la figure n'échappe pas à Paulhan. Dans cette phase encore exploratoire du texte, son intérêt porte ailleurs : « entre l'une et l'autre catégorie prendraient place nombre d'expressions, qui prêtent au doute et se voient, suivant le cas, tantôt entendues en figure et tantôt en réalité »<sup>515</sup>, c'est-à-dire, dans notre vocabulaire, en expression grammaticale d'une certaine réalité. Et c'est dans cette zone intermédiaire

---

<sup>513</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>514</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>515</sup> *Ibid.*, p. 305.



que Paulhan croit pouvoir discerner une certaine « valeur » phénoménologique particulière, c'est-à-dire un trait propre à l'*effet* suscité par de telles figures.

Celles-ci présentent en effet « certaine nuance ou qualité de sens, que l'on appellerait assez bien son usure ou, à l'inverse, sa *fraîcheur*, et dans les deux cas son *usage* »<sup>516</sup>. Cette manière toute « figurale » de faire porter à la surface l'« usage » d'une expression, fraîcheur ou usure, permet d'effectuer un pas supplémentaire par rapport à l'analyse précédente des figures de pensée. Après avoir montré de quelle façon la définition rhétorique d'une figure introduisait toujours un décalage par rapport à son effet réel, Paulhan s'installe ici à l'intérieur même de l'effet figural, toutes les fois que celui-ci se montre « douteux ». Cet effet n'est donc pas seulement quantitatif, mais qualitatif : toutes les fois qu'il se tient entre la perceptibilité non problématique du surprenant et l'imperceptibilité – c'est-à-dire en réalité, l'absence d'effet – des « figures » passées en langue, il revêt bien une qualité positive, *encore que celle-ci* puisse être l'objet de deux appréciations différentes. À ce titre, le vocabulaire de la sensation (la « fraîcheur ») indique une perception déjà qualifiée, mais dont il semble qu'elle renvoie ultimement à une *sensibilité*. Celle-ci tient donc à la fois d'une « qualité » de l'expression et, si l'on peut dire, d'une « excitabilité » de l'oreille ou de l'œil qui la décèle, dans l'écoute ou dans la lecture.

Au terme de ces deux premières parties du traité, Paulhan peut donc proposer deux conclusions provisoires. Il y a en premier lieu un décalage entre la définition rhétorique des figures et l'effet réel qu'elles peuvent susciter. Pour autant, il demeure exact de dire que, même dans les cas où l'effet d'une figure reste douteux, les expressions ainsi définies possèdent une certaine qualité intrinsèque et persistante – ce que Paulhan nomme une qualité d'« usage », et qu'on pourrait expliciter comme une qualité de « langage » : certaines expressions se prêtent à un usage spécifique, possèdent un caractère sensible qui justifie que la rhétorique s'interroge sur elles de manière privilégiée.

Dès lors, c'est dans ce cadre que Paulhan peut élaborer, dans la troisième partie du texte, sa thèse principale : la figuralité d'une expression n'est pas donnée à l'avance, ni en vertu de la pensée qui la soutient, ni en vertu d'un caractère particulier qui la différencierait de l'expression « simple et commune », ni en vertu du type d'effet qu'elle suscite sur la pensée. À ce titre, une figure se montre

« capable par excellence de l'un et l'autre état extrême et apte aussi bien, à tout instant, à n'être qu'un mot entre tant d'autres, au service de l'événement qu'il s'agit d'exprimer, qu'à *constituer* l'événement même et la chose que les mots voisins reçoivent tout aussitôt fonction d'exprimer (...) Bref, c'est une expression dont le sens ni la portée ne sont jamais donnés à *coup sûr*. »<sup>517</sup>

Cette définition se veut paradoxale, puisqu'elle revient à rejeter l'idée que la figuralité soit intégralement à verser du côté d'un trait de l'expression ou du simple effet qu'elle suscite. La notion de « figure » sert en réalité, si l'on suit Paulhan, à nommer ce fait qu'une expression puisse être *tantôt* entendue selon son effet, c'est-à-dire en

---

<sup>516</sup> *Ibid.* (souligné par l'auteur).

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 309 (c'est l'auteur qui souligne).

vertu d'une attention qui se porte sur elle de manière privilégiée, *tantôt* au contraire comme expression adhérente à l'« événement », au type de réalité qu'elle sert à nommer (dans le cas des figures de mots) ou à décrire (dans le cas des figures de pensée). En d'autres termes, la « figure » est *essentiellement* cette *réversibilité* qui veut que la même expression, d'une circonstance à l'autre, d'un contexte à l'autre, concentre ou non l'attention, suscite ou ne suscite pas un effet « frappant ». En ce sens, la figure n'est pas un effet de l'art (elle peut tout aussi bien se trouver dans le langage le plus spontané<sup>518</sup>), un écart entre style naturel et style figuré, mais une manière de renvoyer à une certaine *imprévisibilité* du comportement d'une expression.

Réversibilité et imprévisibilité sont donc les traits essentiels de ce qu'il convient désormais d'appeler « figure » – et c'est là le véritable sens qu'il faut donner au partage figural, entre « écart » et « adhérence ». Celui-ci n'est nullement donné, mais il relève en quelque sorte des « caprices » de l'expression, des « incidents » dont la parole est coutumière<sup>519</sup>. Dès lors, la « qualité d'usage » mise au jour dans la deuxième partie du texte se laisse réinterpréter comme cette faculté de l'expression à fournir une telle réversibilité<sup>520</sup>. On peut ainsi se risquer à avancer – même si l'expression n'est pas utilisée par Paulhan dans ce texte – qu'elle relève d'un « accident » du langage – non au sens d'un événement malheureux, d'un raté ou d'une déconvenue, mais dans le sens où l'on parle d'un *accident de terrain*. Le langage, la langue, la parole offrent chacun dans leur registre des « dénivellements » de l'expression : certains mots, certaines locutions, certains tours de langage possèdent ainsi un relief et une pente, dont la perceptibilité dépend de la façon dont le discours s'y attarde. Il y a ainsi une certaine « profondeur » du langage, dans laquelle les expressions se découpent différemment. C'est là ce qui explique que leur effet rhétorique puisse varier d'une circonstance à l'autre, voire être tout simplement absent.

Ce cas général semble toutefois admettre deux exceptions : il existe deux sortes de figures, dans laquelle le phénomène de réversibilité semble être rendu plus prévisible. 1) Certaines figures « se trouve[nt] assurées d'une certaine *constance* de l'attention ». Ainsi, selon un exemple tiré de Huysmans : « les “louanges, tirées au petit bonheur, ainsi que des boules de loto d'un sac”, voilà qui est, et à toutes les chances de demeurer – et l'on ne voit même pas comment elle pourrait jamais cesser d'être – une *comparaison* (plus ou moins frappante et personnelle, plus ou moins

---

<sup>518</sup> « (...) le langage le plus naturel et spontané est au contraire fait de figures. Métaphore, allégorie, métonymie, disait Montaigne, ce sont titres qui touchent le babil de votre chambrière » (*ibid.*, p. 310). Et Paulhan d'ajouter un argument particulièrement vif : « À la caserne, un de nos camarades, revenant de corvée, nous surprit en train de mettre son lit en portefeuille. Ses premiers mots furent : “Tas de p... ! C'est quand je boulotte pour vous que vous me faites des tours de cochon. Je vais vous...” C'était faire en peu de mots une apostrophe, une antithèse, une métonymie, une exclamation, deux métaphores, une ellipse, une réticence. » (*ibid.*, p. 310–311)

<sup>519</sup> La notion d'« incident » est ici empruntée à la première section du texte de 1938, *Éléments* (*op. cit.*), intitulée « Incidents de langage dans la famille Langelon ».

<sup>520</sup> « Voici le second point que nous étions amenés à marquer à propos des figures de langage [*sc.* de mots] : c'est que l'effet de cet *usage* consistait moins encore en une simple différence de ton et d'accent qu'en un véritable renversement du sens. Tantôt la figure devenait l'objet même et l'événement, dont le reste du discours n'était plus que l'expression. Tantôt au contraire elle devenait – si je puis dire – plus mots que les mots, simple apparence superficielle, au prix de quoi tout le reste du discours passait objet » (*Traité des figures*, *op. cit.*, p. 313).

plaisante, il va sans dire) »<sup>521</sup>. Cela ne tient pas, en rigueur de termes, à une figuralité intrinsèque – mais à ce qu’il faudrait appeler un « appui » *grammatical* donné à la figure. La comparaison est en effet une prédication « modalisée » par un adverbe. En ce sens, elle est *réellement* « amphibie » : il ne dépend que d’une accentuation particulière qu’une prédication comparative soit élevée en comparaison « expressive », suggestive, susceptible de créer un effet, frappant, déroutant, familier, poétique ou prosaïque, etc. On pourrait en dire autant de l’exclamation et de l’interrogation, pour autant qu’elles disposent également de la même « rampe » grammaticale. Mais il n’en va pas de même, par exemple, pour l’hyperbole, dans la mesure où celle-ci ne dispose pas d’un pivot *grammatical*, ni même nécessairement *lexical*<sup>522</sup>. On peut dire en ce sens que la figure se trouve ici comme « préparée » par la forme, ou jusqu’à un certain point déjà inscrite en elle – mais cela implique que l’effet rhétorique de « surprise » s’en trouve réduit en proportion<sup>523</sup>. 2) Une autre exception est constituée par des figures « nouvelles » que Paulhan se propose d’introduire : celles qui mettent en scène la réversibilité, dont l’effet propre est d’attirer l’attention sur sa possibilité. Ces figures – « la citation, l’expression toute faite, la locution proverbiale, le proverbe » méritent ainsi d’être appelées « paramètres » par l’auteur : ce vocable permet de souligner le caractère « réglé » de cette réversibilité, c’est-à-dire la faculté de ces figures à montrer l’expression sous ses deux faces, *figura* et *forma*. Ainsi, dans *À la Recherche du temps perdu*, des phrases d’Odette, « qui s’efforçait de “conduire la conversation” comme de “savoir réunir”, “de mettre en valeur”, tous ces arts de la maîtresse de maison » ou de l’*habitus* diplomatique de la parole de Norpois :

« (...) pour Marcel Proust qui fait le récit – avec l’ironie que l’on devine – et rapproche aussitôt la citation des autres phrases toutes faites dont use, en bon diplomate, M. de Norpois : “Travailler pour le roi de Prusse, Qui sème le vent récolte la tempête...” et le reste, il est sensible que le proverbe n’est plus qu’une “phrase”, qu’un composé de mots avantageux et vains, dont M. de Norpois “émaill[e]” ses articles et sous lesquels il dissimule une pensée banale. (...) Ainsi va la figure de l’un à l’autre extrême, débordant de tout côté la place que lui veulent assigner les Rhétoriques et faisant mine d’ornement surajouté – fausses dentelles, faux marbre, faux mots – mais tantôt prenant allure de preuve et de raison définitive. »<sup>524</sup>

L’on pourrait toutefois objecter à Paulhan que les « paramètres » dont il traite échappent dans une certaine mesure à la notion de figure : ce n’est pas tant en effet les expressions d’Odette et Norpois qui présentent ce caractère de réversibilité que le texte qui le leur impose, en les mettant en scène par un procédé typographique (les guillemets) ou narratif : c’est le récit des paroles de Norpois, la place qu’il occupe dans l’apprentissage du Narrateur, et la décadence finale, pendant la Grande Guerre, dans

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>522</sup> Ainsi, dans l’exemple de Jouhandeau pris par Paulhan : « ce pauvre petit avait tant souffert d’angoisses qu’un jour tout son sang s’est répandu entre sa chair et sa peau ». La manière hyperbolique de décrire le rougissement ne tient ni à la forme grammaticale (comme ce serait le cas par l’emploi d’un superlatif) ni au registre lexical (si, au lieu de « répandre », l’auteur avait utilisé par exemple « déverser »).

<sup>523</sup> Telle est l’idée que nous avons déjà rencontrée chez Aristote, au sujet de l’effet de la comparaison comparé à celui de la métaphore, *Rhétorique* III, 10, 1410 b 11.

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 314–315

le *goût* de ses « proverbes », qui contribuent à faire tendre l'oreille vers ce genre d'expression – c'est par Norpois que nous entendons d'une certaine façon toute occurrence du langage diplomatique, à chaque crise internationale... Par ailleurs – et c'est là un trait essentiel sur lequel il nous faudra revenir – il n'est pas tout à fait exact que la réversibilité *annule* la figure pour la réduire à de simples mots. Il semble au contraire qu'elle la qualifie d'une certaine façon, précisément comme figure « creuse », comme phrase « toute faite ». L'effet de banalité ne dépend donc pas ici de la réversibilité elle-même, mais de la façon déterminée dont celle-ci se trouve mise en scène. En ce sens, elle intervient à son tour en contexte, pour susciter, non pas directement mais dans les circonstances où elles s'insèrent, un tel effet. Il se peut donc en réalité que les « paramètres » de Paulhan règlent moins la réversibilité qu'ils ne la forcent *dans un certain sens*, dans une certaine direction, et d'une façon qui n'est pas celle de l'ambivalence entre écart et adhérence, mais entre « figure remarquable » et « ornement vain ». Le fait que Paulhan ne s'attarde pas sur de telles figures témoigne peut-être de la difficulté qu'elles présentent : elles ne constituent peut-être pas une voie d'accès privilégiée au phénomène figural de la réversibilité, mais une manière de se le représenter qui, tout bien considéré, le *rate* tout autant que les définitions traditionnelles des figures maintiennent un écart entre l'effet décrit et annoncé et l'effet réel.

Si l'on met de côté ces deux « exceptions », le phénomène de la réversibilité peut donc être considéré comme le « fait » figural par excellence. Il permet de discerner, dans le langage, une certaine hétérogénéité des formes et des manières de parler : celles-ci se laissent précisément reconnaître, dans leurs qualités d'usage, à la façon dont elles appellent des effets spécifiques, sans que pourtant ceux-ci ne puissent être donnés à tous les coups. Par ricochet, il s'ensuit que l'effet même de ces expressions reste, en raison de son adhérence au contexte de leur occurrence, frappé d'une *singularité* qui résiste à toute définition générale. En ce sens, et contre Cicéron, il n'est pas vrai que la figure de pensée *résiste* davantage que la figure de mots aux changements de l'expression. Ainsi, lorsqu'un même mot ou un même ensemble de mots se trouve martelé selon la figure de la répétition, le simple fait de les changer *altère* la figure : ce n'est plus la *même* répétition, et cette différence est aussi, si ce n'est plus, importante que le simple fait que des mots se trouvent répétés. En tant que la répétition forme une accentuation particulière du dire, le changement des mots induit une accentuation dont l'effet est différent. Le « cercle » rhétorique, qui va de la définition de la figure à l'effet propre qui est le sien, est en réalité plus incomplet que réellement « vicieux » : la définition dit plus que l'effet *réel*, et l'effet réel est d'une singularité qui *échappe* à la définition.

Tel est par conséquent le *chiffre* de la rhétorique, ce que sa nomenclature et sa réflexion sur le langage *dissimulent* en réalité. S'il existe une relativité de la grammaire à la rhétorique de l'expression, une réversibilité de l'une dans l'autre, c'est parce que tout se passe « comme s'il n'existait pas un trait capable de marquer l'écart de l'un à l'autre, et distinguer une fois pour toutes, en chaque cas, le mot de

l'idée »<sup>525</sup>. Cela signifie donc que l'écart figural n'est pas un écart « fixe », un écart qui serait susceptible d'être nommé et défini une fois pour toutes : cet écart ne possède aucun caractère *objectif* qu'il suffirait de reconnaître pour entendre en figure ou en grammaire une expression déterminée. D'où la conclusion de Paulhan :

« Que si la figure elle-même n'est caractérisée, en dernière analyse, que par certain *passage*, et le jeu d'une réflexion qui nous la fait considérer aussi bien comme l'expression d'un événement que comme l'événement que l'on exprime (...), sans doute faut-il voir là le secret même que nous cherchions. »<sup>526</sup>

La notion rhétorique de « figure » n'est donc pas en réalité le dernier mot que l'on peut tenir sur le phénomène plus profond qu'il nomme : celui d'une réversibilité essentielle de l'expression, d'une certaine profondeur de celle-ci, d'un certain relief – qui est son véritable « écart » – susceptible d'apparaître ou de rester incognito, de susciter certains types d'effets, en vertu de circonstances singulières, ou de rester « lettre morte ». Tout écart est circonstanciel, et par conséquent imprévisible. Il tient à l'usage de certaines expressions qu'elles suscitent ou non un effet, et que celui-ci soit perceptible et qualifiable de telle ou telle façon.

C'est pourquoi la définition paulhanienne de l'écart conduit à modifier le concept d'effet figural. Celui-ci ne peut plus être liée à une qualité intrinsèque de l'expression prise absolument, non plus qu'à la seule caractéristique de la « pensée » qui en découle. L'effet d'une figure ne peut en effet s'affranchir du phénomène plus profond de la réversibilité. En ce sens, il se montre étroitement tributaire de la manière dont il nous est possible d'*écouter* celle-ci, dont il nous est loisible de la garder en vue dans l'entente d'une parole. Cette écoute particulière, cet art d'entendre une expression derrière l'effet local qu'elle peut susciter, est en définitive selon Paulhan le véritable objet de la rhétorique, ce qui est en réalité son affaire propre :

« [Si l'on veut définir une figure, il] viendrait d'abord, à peu près ceci : c'est que la figure est une expression sensationnelle : qui obtient plus d'effet, qui *frappe* plus que toute autre expression, et plus que toute autre peut emporter l'émoi, l'adhésion du lecteur (ou de l'auditeur). Ce serait ensuite que cette expression donne régulièrement à douter si elle est naturelle ou concertée, spontanée ou artificielle : si l'arrangement et la combinaison des mots [la *figura* ou *conformatio* de Quintilien] y prennent le pas sur la pensée [la *forma sententiæ*], ou la pensée sur les mots. Ce serait enfin que le langage peut à tout moment s'y transformer en idée, mais l'idée en langage. »<sup>527</sup>

Il faut donc prendre au sérieux les trois étages de cette définition : la vérité de la figure s'entend *derrière* la « sensation » qu'elle procure, comme instabilité de la *conformatio* et de la *forma*, et relativité, réversibilité de l'intelligible et du sensible, inscription de l'idée dans l'expression, *perceptibilité* du pensé. En d'autres termes : l'écoute rhétorique a pour objet ce double caractère de la parole, comme épaisseur matérielle du pensé et épaisseur intelligible du dire. C'est parce que la réversibilité de l'une à l'autre n'est jamais un écrasement complet de l'une sur l'autre que le mo-

---

<sup>525</sup> *Ibid.*, p. 319–320.

<sup>526</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>527</sup> *Ibid.*, p. 315–316.

ment d'une entente est nécessaire, que la perception d'un « reste » ne peut être immédiate, qu'il faut une sorte de distension de l'écoute. On retrouve bien ici le thème aristotélien d'une pensée de l'effet, inscrite dans le léger retard d'un temps de la *recherche*. Mais la nature de cette recherche est en réalité toute différente : avant de se porter sur la validité ou la vérité de ce qui est dit, elle porte sur la façon dont l'expression doit être entendue. La « recherche », le ζῆτεῖν aristotélien, est inséparable du « doute » qui la précède. Elle dépend de cette faculté de l'écoute à suspendre provisoirement la convertibilité du mot et de l'idée, pour laisser apparaître cette qualité sensible du langage en tant qu'il est « usé », c'est-à-dire utilisé, avec ses accidents particuliers, avec ce relief spécifique que détiennent certaines manières de dire. À ce titre, et c'est toute la radicalité de Paulhan – qui semble toujours hésiter à assigner cette qualité à *certaines* expressions ou à *toute* expression, quel que soit son format – il n'est pas jusqu'au « mot » qui ne témoigne d'une qualité de ce genre, c'est-à-dire d'une affinité particulière avec la parole, et qui rende ainsi nécessaire ce type d'écoute.

Les imprévisibilités de l'« écart » et la réversibilité de la pensée en langage ne peuvent donc être « réglés » que dans un certain art de l'écoute – et c'est à lui que nous initie la rhétorique selon Paulhan. Le « réglage » ne signifie certes pas « réduction », élimination de l'incertitude, et contraction du temps de l'entente à une saisie immédiate. À cet égard, les deux exceptions au phénomène de la réversibilité risquent de ne constituer que des « fausses pistes » – si du moins on voulait leur faire jouer ce rôle autoritaire. La rhétorique, comme *discipline* de l'écoute, doit en réalité être comprise comme une forme d'attitude à l'égard du langage, une manière d'accepter ces incertitudes et de les rendre tolérables. Tel est le sens véritable de la *promesse* rhétorique, telle que Paulhan s'était efforcé de la délimiter au début du traité.

On peut ainsi comprendre l'origine du malentendu qui pèse sur elle. Celui-ci tient au caractère non naturel d'une telle attitude, qui fait du doute figural le juste rapport à l'expression. Notre rapport premier, immédiat, spontané au langage est tout différent :

« Les philosophes ont coutume de se poser un curieux problème : c'est à savoir s'il peut exister une pensée sans mots. Mais qu'est-il besoin d'aller chercher les philosophes ! C'est chacun de nous, à tout instant, qui se pose la question et se demande, non pas toujours sans anxiété, si une émotion ou une idée a bien exactement *passé* dans langage – si elle pouvait y passer, si elle n'était pas telle que les mots fussent impuissants à la rendre. »<sup>528</sup>

Le rapport « naturel » au langage est celui d'une exigence de parallélisme intégral – et c'est précisément une telle exigence qui, en raison de ses échecs, tourne en anxiété, voire en « mauvais » scepticisme : le langage y devient « lettre morte », matérialité brute et contraire à l'expression de la pensée, au mouvement intérieur des émotions. Par contraste, la « rhétorique » paulhanienne, sans résoudre le rapport exact de la pensée aux mots, entend conjurer les excès de ce scepticisme. Suspendre

---

<sup>528</sup> *Ibid.*, p. 318.

la convertibilité du mot et de l'idée, marquer son imprévisibilité, c'est en réalité retrouver l'expressivité du langage là où précisément elle se situe – dans cette qualité d'usage qui le destine à recevoir les effets les plus divers. À ce titre, le décalage entre définition rhétorique et effet figural possède une vertu thérapeutique, ou, pour mieux le dire, « homéopathique » : il s'agit d'inoculer à petites doses la déception dont s'alimente notre rapport au langage pour retrouver à terme les véritables conditions de son expressivité. Cela signifie donc que la rhétorique n'est ni une théorie de la pensée, ni une théorie du langage, ni même une théorie des effets fondamentalement capricieux de celui-ci. Elle est essentiellement une *pratique* de l'écoute, une manière d'appivoiser les accidents du langage, dont l'objectif est de laisser apparaître son véritable fonctionnement.

« L'on dit volontiers que le langage est la nécessité de notre pensée : nécessité extérieure, aveugle et presque inhumaine, comme sont à l'homme les lois naturelles ou sociales, les vents inflexibles sur la mer, les murs d'une prison. Sans doute. Et simplement nous a-t-il semblé que la Rhétorique, par le secret dont elle joue [l'absence d'un rapport fixe du mot à l'idée], sait creuser une brèche dans ce mur. Mieux, distinguer dans la tempête – comme fait l'homme en barque, qui louvoie et tire des bordées – deux sortes de vents, entre lesquels l'esprit joue, et se joue. »<sup>529</sup>

C'est dire que l'on n'en a jamais fini avec l'arbitraire du signe. Plus profondément, l'art véritable du rhétoricien ne peut consister à *traduire* sa pensée en langage de la manière la plus exacte possible. Le rapport de la forme de la pensée à la forme de l'expression est aussi étroit qu'il se montre « inscrutable », parce qu'il n'est pas définitif, parce que les accidents de l'expression sont autant d'accidents *pour* la pensée. Mais à libérer l'expression de son anxiété, à corriger les excès de sa déception – à écouter par conséquent ce que *peut* l'expression, et ce que *peut* la pensée pour autant qu'elle s'y déploie, l'art rhétorique de l'écoute permet un ajustement de l'*attitude* à l'égard de la parole :

« les philosophes se sont demandé de tout temps s'il existait une pensée sans mots ; mais la Rhétorique, en retirant à cette pensée toute expression *certaine* et faisant en quelque façon à nos yeux vaciller le langage, nous débarrasse à sa manière du poids et des contraintes dont les mots pèsent sur l'âme. C'est ainsi du moins que le décryptement nous laisse entendre cet esprit libre de mots, cette région de lumière dont parlent les rhétoriciens. »<sup>530</sup>

C'est donc à une conception « thérapeutique » de la rhétorique que parvient Paulhan. Le point de vue adopté appartient donc à la famille des rhétoriques de l'écoute – dont Aristote constituerait le premier représentant : pour bien dire, il faut commencer par savoir entendre. Une approche raisonnée des rapports de la pensée au langage passe par un rapport lucide, réglé, ajusté, au problème de l'expressivité.

Or c'est précisément de ce point de vue que Paulhan traite le « lieu commun ». L'on voit ainsi comment une réflexion, partie de la distinction traditionnelle entre figure de pensée et figure de mots, finit par rejeter cette distinction au second plan, au

---

<sup>529</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>530</sup> *Ibid.*, p. 321.

nom du phénomène que recouvre *toute* figure. Le lieu commun paulhanien recouvre précisément l'ensemble de ces expressions où le phénomène de la réversibilité se montre avec le plus d'acuité – et par conséquent, celui où la « pensée » rhétorique, comme écoute aiguïlée, trouve à s'exercer. C'est le sens des déclarations finales du texte de 1938 qui porte le titre (à la fois euclidien et aristotélicien) d'*Éléments* :

« Il est tout un ordre de mots – et l'on imagine aussitôt de quel prix ils nous devraient être – où cet effet incertain, capricieux, insaisissable [*sc.* celui de la réversibilité du mot et de l'idée, du langage et de la pensée], se trouve constant, et comme codifié (...); où notre regard et notre attention ne produisent qu'un effet – en sorte que cet effet y devienne clair, attendu – mais notre regard aussi parfaitement *régulier*, aisé à saisir, aisé à connaître. C'est le lieu commun. »<sup>531</sup>

En effet, ce prix doit être bien grand – puisque s'y fixe en réalité le sens même de la rhétorique aux yeux de l'auteur. Parler ici d'une régularité, d'une codification et d'une unicité de l'effet, ce n'est certes pas revenir sur les caprices et les accidents du langage. C'est montrer que le concept d'effet rhétorique se ramène en définitive à celui, plus fondamental, de la réversibilité de la pensée et du langage : c'est elle qui constitue l'effet le plus fondamental, et qui rend possible les effets singuliers de l'expression. En ce sens, il reviendrait aux lieux communs de nous la donner spécifiquement à entendre :

« En bref, le lieu commun est le point du langage où l'attention que nous portons aux mots exerce un effet sur eux régulier, constant – où cette attention peut donc se voir déterminée à partir de cet effet, définie par cet effet. Où nous savons enfin *ce* que porte avec soi un regard lourd de conséquences. C'est d'où vient sans doute que toute recherche, qui a trait à l'expression, s'en prenne (le plus justement du monde) au lieu commun. Il est un langage en raccourci ; un langage, *et* le regard que nous portons sur lui. »<sup>532</sup>

La *juste* entente du langage – celle d'une rhétorique enfin décryptée – se tient donc tout entière dans ce phénomène de la réversibilité que les lieux communs donnent à faire écouter. À ce titre, ils peuvent être définis comme l'ensemble de ces expressions où la réversibilité force une écoute spécifique, attentive à l'ambivalence essentielle de ce qui est dit et de ce qui est pensé. Et c'est bien le sens même de ce que signifie « expression » qui lui paraît devoir s'y trouver : *le lieu commun contracte, concentre, « incarne » toutes les difficultés d'un langage en acte.*

Par conséquent, la réflexion paulhanienne sur la réversibilité figurale – comme effet essentiel de l'expression, et, si l'on ose dire, « condition de possibilité » des effets divers, singuliers, circonstanciels du dire – conduit à réarticuler celle-ci à la problématique du lieu commun – d'où le prix qu'elle possède pour notre enquête. Et il revient à Paulhan d'avoir indiqué que c'est sous ce registre de l'*effet* de réversibilité qu'il pouvait être convenablement approché. C'est en ce sens qu'une certaine « phénoménologie » de l'expression y rejoint une rhétorique, comme discipline des effets,

---

<sup>531</sup> Jean Paulhan, *Éléments*, dans *Œuvres II, L'Art de la contradiction*, *op. cit.*, p. 274.

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 274–275.



au double sens de ce mot : étude des effets et « réglage » de l'écoute, maîtrise de l'entente contre ses propres travers et ses propres tentations.

Chez Paulhan, la radicalisation du thème aristotélicien d'une « pensée de l'effet » conduit donc à reproduire et à amplifier la portée du lien étroit qui attache le lieu commun à l'expression. D'un côté, l'intervalle de l'écoute n'est plus seulement le lieu où se *décide* la valeur d'une expression, mais où celle-ci apparaît initialement dans toute l'ambivalence de son expressivité : l'incertitude ou, plus exactement, le « vacillement de l'expression certaine », y apparaissent avec toute leur force et, pour ainsi dire, tout leur relief. Dès lors, cette façon d'écouter une expression correspond à une certaine faculté de l'entente, dans laquelle la valeur de ce qui est dit se montre inséparable de son effet propre, et jusqu'à un certain point dépendant de son ambivalence. C'est là retrouver très exactement le τόπος aristotélicien, comme instrument d'une véridiction persuasive dans laquelle la nature et la validité exacte de sa preuve se montrent en quelque sorte suspendues. Il y a une *avance* de la prétention au vrai sur sa justification, non seulement au sens où la première précède la seconde, mais au sens où sa façon d'être avancée demande un type de confiance, où elle sollicite un assentiment (une ὁμολογία, selon l'expression d'Aristote en *Rhétorique* II, 23) qui, pour n'être pas celui d'une preuve bien formée, mais peut néanmoins aspirer à obtenir l'adhésion. Cette persuasion proprement topique rejoint chez Paulhan l'idée d'un rapport réglé à l'expression, c'est-à-dire à la façon dont l'usage d'une expression peut se montrer « acceptable » en dépit du doute qui pèse sur son adhésion exacte à la pensée qui la soutient. Cette même avance de la vérité sur la preuve implique en effet réciproquement un retard de l'écoute sur le dire, c'est-à-dire une « pensée » de l'écoute, qui peut recevoir et *admettre* cette sorte de prétention à la vérité. C'est en ce sens que Paulhan *fin*it par rejoindre Aristote plutôt que Cicéron et Quintilien : par deux voies à la fois différentes et cependant voisines, tous deux dégagent une valeur à la « phénoménalité » du dire : l'un, dans la façon dont celui-ci se *présente* (φαίνεται) pour un certain effet de vrai, sans se réduire à une apparence fallacieuse ; l'autre, dans la manière dont l'effet d'une expression, sous la condition de sa réversibilité, peut néanmoins être reçu, entendu comme acceptable, par une certaine discipline de l'entente.

Reste que la réflexion de Paulhan, si précieuse soit-elle pour discerner les contours du phénomène formulaire, ne peut être ici reprise sans se voir apporter trois réserves.

1) La perspective adoptée de l'auteur, comme nous l'avons ponctuellement remarqué, reste prise dans une orientation qui est celle de la valeur « littéraire » ou artistique d'une expression. À ce titre, le phénomène de la réversibilité se trouve caractérisé à de nombreuses reprises comme celui d'une ambivalence du « spontané » et de l'« artificiel », de l'authenticité de l'expression et de l'ornement de la parole. À ce titre, il est clair que la question d'une *véridiction* du lieu commun, essentielle à la perspective aristotélicienne et centrale dans notre enquête, ne peut se poser dans les textes étudiés que sous un angle très particulier : celui de la « sincérité » du dire, et de l'empreinte d'un soi sur son propre discours. S'il est incontestable que le point de vue de Paulhan contribue à détendre ce dualisme de l'authentique et

de l'inauthentique, il n'en reste pas moins que c'est toujours dans ces coordonnées-là qu'il persiste à s'installer. Dès lors, le thème d'une véridiction « figurale », même réinterprété comme véridiction *topique*, ne peut complètement se déployer.

2) Par ailleurs, la formulation même de la thèse de Paulhan présente quelques équivoques. Comme on l'a vu, celle-ci tend à se constituer en une thèse sur la « pensée » et le « langage » en général – il est particulièrement significatif qu'elle revienne en définitive à situer le problème dans le vocabulaire du « mot » et de l'« idée ». Or ces catégories (pensée et langage) ne coïncident pas exactement avec celle de l'adhérence et de l'écart du formulaire. Comme nous l'avons vu, on peut considérer que dans une figure c'est ou bien la manière de dire qui présente un certain « écart » par rapport à un certain format de la pensée, ou bien la « pensée » elle-même qui se distingue de son expression « grammaticale » au sein du langage. On ne peut donc affirmer tout uniment que la « pensée » serait du côté de la figure la plus spectaculaire et qui suscite le plus d'effet, et que les « mots » se tiendraient du côté des figures les plus ambiguës ou les moins marquées. En ce sens, la véritable *réversibilité* se tient entre une pensée grammaticalement adhérente à son expression et une « pensée » qui s'en détache dans la mesure où elle se tient dans l'effet sur l'écoute, et dans son retard sur le dire. En d'autres termes, ce n'est pas l'opposition entre « pensée » et « mot » qui est remise en question par la réversibilité, mais l'opposition entre deux types de rapports entre eux : celui de l'adhérence grammaticale (comme dans une exclamation « simple », une question, ou une preuve) et de l'écart figural (comme dans une exclamation *appuyée*, une question *rhétorique*, ou un énoncé *en forme de lieu commun*). Dès lors, il n'est pas du tout certain que le véritable objet de la découverte par Paulhan du phénomène de la réversibilité soit bien le *langage*, si du moins l'on entend par là le système conventionnel dont l'unité pertinente est le *signe* (d'une chose ou d'une pensée). On peut le vérifier lorsque Paulhan affirme que la retombée d'une expression en « mots » procure un effet de superficialité. À bien y réfléchir, cette valeur-là ne peut absolument pas être celle du mot en tant que « signe ». La superficialité est un effet qui ne peut être suscité que d'après le rapport problématique qu'il entretient avec une certaine pensée. Si écart – et écart imprévisible, accident de l'expression – il y a, celui-ci ne peut se creuser dans le signe, mais bien dans une certaine articulation entre la pensée et le langage *telle qu'elle a lieu dans un discours effectivement prononcé*, dans du langage en acte, autrement dit dans une *parole* qui est susceptible de provoquer des effets sur l'auditeur auquel elle s'adresse. La « rhétorique » de Paulhan est donc bel et bien une discipline de la parole écoutée, et non simplement l'institution d'un rapport déterminé avec le langage, pris absolument et abstraitement. Indiscutablement, Paulhan est conscient de cette différence, et de la portée exacte de sa thèse. L'on pourrait même dire que la compréhension de celle-ci ne devient possible que si l'on accepte que le « langage » dont parle l'auteur est précisément ce langage tel qu'il ne peut être *que* parlé ; c'est peut-être même la force du texte de Paulhan que d'affirmer que la question de l'« effet » dans le langage, et par conséquent de l'articulation entre « mot » et « pensée » ne se pose de façon pertinente *que* dans un langage *en acte*, un langage tenu, situé, adressé – bref, une parole. Mais la notion de *superficialité* exige davantage pour être cernée ; elle suppose que

la nature particulière de l'effet qu'elle constitue soit éclaircie. La « superficialité » ne peut être *en général* l'une des deux polarités de la réversibilité de l'adhérence et de l'écart : elle est un effet spécifique que peut susciter ce phénomène, non son effet en général.

3) Dès lors, – et cette réserve découle des deux précédentes – on peut se demander si la notion paulhanienne de « lieu commun » ne souffre pas *à la fois* de la perspective « expressiviste » qui lui préside, et de l'excès de généralité qu'il confère à sa propre thèse, lorsqu'il affirme que le lieu commun est le langage « en raccourci » et le fait le plus fondamental de l'expression. Une tension traverse en effet les deux textes étudiés de Paulhan entre l'affirmation que la réversibilité s'attache à *certaines* expressions et l'idée que ce phénomène concernerait *tout* le langage. Toute expression n'est pas susceptible de l'effet de réversibilité, pour la simple raison qu'il est nécessaire que la question de l'effet y soit pertinente. Et pour que cet effet soit pertinent, encore faut-il qu'il ne relève pas de circonstances qui sont entièrement extralingagères<sup>533</sup>, ou d'un caractère purement idiosyncrasique (lorsque, par exemple, sans pouvoir dire réellement pourquoi, certains mots me font rire en raison de leur sonorité, ou par une association d'idées que je suis seul à faire, etc.). Mais il ne suffit pas non plus que certains types d'énoncés soient globalement destinés à provoquer un effet d'une certaine sorte, comme dans les actes de langage à caractère « perlocutoire » comme conseiller, avertir, assaillir de questions, etc. Encore faut-il que cet effet tienne bien à une manière de dire – à l'usage de ces expressions « accidentées », qui peuvent posséder une vivacité, une fraîcheur, une saveur, à l'image de « faire la chattemite », « mettre en valeur l'hôte de maison », « voyez le miracle »... À cette première restriction sur l'extension du concept de réversibilité s'en ajoute une seconde. Jusqu'à quel point faut-il considérer en effet que *toute* réversibilité est un lieu commun – que le lieu commun est une condition « essentielle » de l'expression ? Une question dont on se demande si elle est « rhétorique » ou « authentique » est-elle *réellement* un lieu commun ? L'hésitation entre une exclamation « simple » ou « appuyée » fait-elle de celle-ci un lieu commun ? Ce n'est le cas que si l'on dispose à l'avance d'un certain critère, comme celui de l'artifice et de la spontanéité – mais à supposer même qu'une exclamation appuyée soit « artificielle » dans le même sens et de la même manière que l'est une question rhétorique, nous avons assez souligné que cette dualité-là ne suffisait ni à enfermer toute la question de la réversibilité, ni à exprimer tout le problème du lieu commun. À ce titre, le concept de « superficialité » oriente la question dans un sens tout différent – qui n'est plus, ou plus seulement celui du spontané et de l'artificiel, mais celui d'une certaine façon de prétendre énoncer une vérité.

---

<sup>533</sup> Ainsi, par exemple, de ce que l'on appelle l'ironie tragique : lorsque Agrippine, au début de l'acte V de *Britannicus*, déclare « Il suffit, j'ai parlé, tout a changé de face », assurément ces mots ont un effet remarquable sur le spectateur, s'il sait que la mort de Britannicus est en train de se jouer en coulisses dans le *même* moment. Mais cela tient à une circonstance qu'il connaît et dont il est évidemment essentiel que l'énoncé d'Agrippine ne l'intègre pas – le public sait quelque chose qu'elle ignore. En ce sens, l'effet ne vient pas de l'énoncé lui-même, de l'expression elle-même, mais des circonstances seules où celui-ci se trouve tenu.

Par conséquent, cette triple réserve formulée à l'égard de la « réversibilité » paulhanienne permet de franchir une dernière étape dans notre élucidation du phénomène formulaire. Si l'on admet que celui-ci ne relève pas de *toute* expression ; qu'il ne se laisse pas réduire au critère du « spontané » et de l'« artifice » ; et si l'on considère que celui-ci trouve son objet véritable dans l'ambivalence entre l'adhérence grammaticale de la pensée à l'expression et l'écart entre celle-ci et le type d'effet qu'elle suscite – il convient de poser la question suivante : pour quelles expressions cette ambivalence se présente-t-elle comme un *risque* qui, plus profondément encore que celui de l'insincérité, tient à l'articulation même d'une certaine vérité ? En d'autres termes : par quelles voies revenir à cette forme propre du lieu commun, à cette formularité spécifique du phénomène topique, telle qu'elle suscite un effet de vérité « réversible » ?

### 3. De l'antithèse formulaire

On peut donc se demander si le lieu commun n'obéit pas en réalité à un phénomène plus restreint de la réversibilité.

Afin de dégager celui-ci, il nous faut revenir au thème de la « superficialité », tel que le dégage Paulhan, et tel qu'il s'inscrit dans une longue tradition de la réflexion sur la formularité topique. C'est bel et bien ce risque en effet qu'Aristote caractérise comme propre à la *σχῆμα τῆς λέξεως* du lieu. À ce titre, celui-ci peut être caractérisé comme l'un des deux effets spécifiques de la *véridiction* topique : la superficialité se définit comme le *risque* encouru par toute *véridiction claire* dans le temps de son écoute.

Telle est donc cette réversibilité propre à la « forme » du lieu : l'effet de vrai, le persuasif attaché à la prétention au vrai qui s'y énonce, est celui d'une clarté qui peut être retournée en superficialité. À ce titre, la « phénoménologie » de l'expression mise en œuvre par Paulhan est destinée à nous alerter sur ce fait irréductible : il est impossible de soustraire l'effet d'une expression, la façon dont elle se présente pour une écoute, à cette réversibilité. Cette leçon rejoint et précise celle d'Aristote : le lieu commun s'y définissait par ce caractère d'une vérité *révocable*, dans laquelle la clarté du principe (dont le lieu épouse la forme) ne peut être séparée d'une possession ambiguë de celui-ci (telle est la différence, à la fois bien cachée et *presque* insensible, *λεληθυῖα*, entre le raisonnement syllogistique et le raisonnement par les lieux), et qui alimente une forme d'incertitude sur la preuve qu'il constitue. La « rhétorique » de Paulhan permet d'appuyer encore sur cette ambiguïté essentielle, en montrant que, dans l'écoute, cette révocabilité, loin d'être tranchée dans un sens ou dans l'autre, apparaît au contraire dans toute sa force, et comme la condition même du type de vérité auquel prétend le lieu. L'impossibilité de dégager le lieu de cette double réception, comme clair ou (et ?) superficiel, apparaît comme un trait même de sa définition.

Il apparaît par conséquent que l'ambivalence de l'adhérence et de l'écart doive se comprendre dans le lieu commun de la façon suivante. Le lieu commun est une

vérité réversible, c'est-à-dire une véridiction dont l'effet propre est de susciter une ambivalence entre clarté et superficialité. Là où sa clarté creuse dans le temps de l'écoute la perspective d'une certaine « découverte » du vrai, la superficialité réduit cet écart, donne à cette vérité le caractère, non d'une erreur, mais d'une « fausse » découverte, et donne à entendre son caractère hasardeux, accidentel, voire involontaire. C'est parce que le lieu ne peut faire entendre, dans son expression grammaticale, l'adhérence parfaite de la pensée à l'expression propre au principe, qu'il est condamné à faire reconnaître sa vérité par le seul effet du « clair ». Mais il y a toujours un risque que la clarté persiste à faire entendre cette insuffisance initiale : dès lors, elle menace toujours de se retourner en superficialité, et de reconduire la prétention véridique à cette lacune de l'expression initiale. En d'autres termes : le lieu commun n'est certes pas toute vérité, mais une manière de dire qui, sans être une preuve, fait l'effet d'une vérité prouvée (c'est là son caractère « figural », sa manière de se reposer sur le temps de l'écoute pour y produire l'effet de la clarté), tout en restant susceptible d'être entendue selon ce manque, ce défaut, cette insuffisance probatoire.

Reste à déterminer quelle sorte d'expression est de nature à susciter un tel effet : comment une parole peut-elle faire entendre cette réversibilité formulaire du vrai, entre clarté et superficialité, vérité « découverte » et vérité « faussement » découverte ? C'est ici que doit réapparaître la forme, à la fois singulière et énigmatique, de l'*antithèse*, dont on se rappelle qu'Aristote faisait l'un des éléments (στοιχεῖα) essentiels du lieu.

Le concept aristotélicien d'antithèse (ἀντίθεσις) ne peut être dissocié de l'élément conjoint de la « brièveté », c'est-à-dire du caractère *ramassé* de l'expression (ἐν μικρῷ, « en peu de mots », συνεστράμμενον, « serré », « tissé étroitement »<sup>534</sup>). C'est dire si l'antithèse, en tant qu'elle constitue une « forme de l'expression », associe étroitement l'intelligible et le sensible, une espèce particulière du raisonnement *et* la façon dont celui se montre perceptible au sein de la parole<sup>535</sup>.

C'est là ce qui conduit Aristote à osciller sur son sujet entre deux compréhensions concurrentes. L'une consiste à privilégier le caractère *sémantique* de l'antithèse : celle-ci consiste dans le rapprochement de termes *contraires* (ἐναντία) du point de vue de la signification<sup>536</sup>. L'autre consiste en revanche à appuyer sur la nature de ce rapprochement, au détriment des rapports de signification existant entre les termes. Dans cette seconde compréhension, l'antithèse se définit moins par l'opposition entre les termes rapprochés que par la juxtaposition, soudaine et inattendue, de termes différents, dont l'*effet* est celui du syllogisme. Ainsi, dans le chapitre 24 du livre II Aristote donne-t-il pour exemple d'antithèse la phrase suivante : « Il a

<sup>534</sup> Aristote, *Rhétorique*, II, resp. 23, 1400 b 30 et 24, 1401 a 5.

<sup>535</sup> On peut ainsi comprendre pourquoi, à côté des trois grands textes de la *Rhétorique* sur l'antithèse (II, 21, à propos des maximes, II, 23 sur le rapport entre les lieux et l'antithèse, et III, 10, sur la « pensée » propre à l'antithèse), Aristote lui réserve également un traitement dans le deuxième chapitre sur le « rythme » de la phrase, III, 9, 1409 b 33 – 1410 a 24.

<sup>536</sup> *Rhétorique*, III, 9, 1409 b 36 *sq.* : les membres (κῶλα) d'une même phrase sont dits antithétiques « lorsque, dans chacun des deux membres les contraires sont opposés (σύγκειται), ou quand le même mot est joint (ἐπέζευκται) aux contraires. »

sauvé ceux-ci, porté secours à ceux-là, affranchi les Hellènes »<sup>537</sup>. Assurément, ce ne sont pas les rapports entre les termes qui fait l'antithèse, mais la contraction de la phrase, son caractère « synthétique » : « quand on réunit (συντεθέντων) [les points capitaux, κεφάλαια] de différents syllogismes, cela produit l'effet (φαίνεται) d'un syllogisme »<sup>538</sup>. C'est là ce qui exprime à la fois la solidarité étroite et la différence entre syllogisme et expression antithétique : le syllogisme est lui aussi une antithèse, mais dans laquelle le rapprochement entre les termes s'appuie sur un moyen terme *explicité*, alors que l'antithèse ne « montre » pas celui-ci dans le discours. Tout se passe donc comme si l'antithèse était une prédication *déjà* orientée vers la preuve, une vérité qui semble faire signe vers sa possible justification, sans pourtant que celle-ci apparaisse. Plus exactement : cette justification, cette découverte du moyen terme qui scelle le caractère probatoire d'une certaine vérité, ne se tient pas dans ce qui est dit, parce qu'elle est laissée à l'initiative de l'auditeur, *dans le temps de l'écoute qui peut la restituer*. La médiation logique du moyen terme est absente du discours, et elle se déplace, sous une forme temporelle, dans le retard de l'écoute sur le dire, c'est-à-dire dans la pensée dont on peut attendre qu'elle la découvre.

C'est pourquoi l'antithèse, tout en épousant un paradigme logique – celui d'une certaine « forme », lacunaire, de la preuve – dépend étroitement de l'effet qu'elle suscite : elle est littéralement une preuve par l'effet, c'est-à-dire une vérité dont le caractère de preuve se tient dans l'effet syllogistique qu'elle suscite *sur* l'écoute, *sur* la pensée qui doit se déployer selon un temps incompressible. Elle n'est donc pas simplement une prédication, dans laquelle deux termes différents, voire contraires, sont attribués l'un à l'autre ; elle est une prédication qui semble contenir une preuve, sans toutefois la montrer, et par conséquent une vérité qui précède, chronologiquement et logiquement, la preuve qui la permet. C'est en ce sens qu'Aristote affirme, comme nous l'avons vu à plusieurs reprises, que l'antithèse donne l'impression d'une chose *conclue*. On comprend donc pourquoi le caractère de « vérité » et le caractère de « découverte » de la formularité antithétique s'épousent si étroitement : la clarté *ou* la superficialité d'une expression dépendent de ce que le moyen terme qui l'établit *comme* vérité, qui la pose et la révèle comme telle, verra ou non son absence *compensée* dans la « compréhension » (γνώσις) qui l'accompagne.

Ce double versant, prédicatif et expressif, de l'antithèse peut expliquer pourquoi son concept se montre beaucoup plus large et plus souple chez Aristote que chez ses successeurs. Cela tient à ce que, chez eux, l'antithèse, en tant que *figure* de l'élocution, *doit* justement pouvoir être fermement distinguée d'un simple énoncé prédicatif. C'est pourquoi le principe de la contrariété sémantique des termes tend à s'imposer sur celui de la juxtaposition des membres de la phrase. Ainsi peut-on observer chez Quintilien cette acception de l'antithèse, dans le cadre des figures de mots<sup>539</sup>, et une première réserve à l'égard de leur entente abusive<sup>540</sup>. Mais c'est dans

<sup>537</sup> *Rhétorique*, II, 24, 1401 a 10–11.

<sup>538</sup> *Ibid.*, 1401 a 11–13.

<sup>539</sup> Quintilien, *Institution oratoire*, IX, 3, 85–87. Cicéron développe quant à lui une autre perspective dans *L'Orateur*, XLIX, 166 : c'est l'effet d'équilibre et de proportion dans le rythme de la phrase qui

la rhétorique « moderne », et tout particulièrement chez Fontanier, que le problème de l'antithèse se pose avec toute son acuité. C'est le grand mérite de l'auteur que de le présenter dans toute sa clarté, et de retrouver ainsi, sous le problème du partage figural, quelque chose du motif aristotélicien. C'est ainsi que l'antithèse aristotélicienne se voit répartie sous deux entrées différentes.

D'une part, Fontanier s'appuie sur la tradition « sémantique » de la contrariété pour définir l'antithèse « proprement » dite, qui « oppose deux objets l'un à l'autre, en les considérant sous un rapport commun, ou un objet à lui-même, en le considérant sous deux rapports contraires »<sup>541</sup>. Cette figure, explique Fontanier, est « une des plus brillantes » : « l'effet du contraste des couleurs en peinture et des tons en musique, peut faire juger de l'effet de l'*Antithèse* dans le discours (...) ; mais c'est précisément à cause de son éclat qu'elle demande à n'être employée qu'avec le plus grand sérieux ». Il en résulte qu'il faut observer la même rigueur dans sa définition : « il ne faut pas prendre pour *Antithèse* toute façon quelconque d'exprimer une opposition d'idées : ce serait singulièrement se tromper »<sup>542</sup>. Le thème du « quelconque » reproduit une dernière fois le geste d'exclusion de la « forme » *immédiate* de la pensée, tout en la faisant encore une fois entendre de façon distinctive. Et c'est la même « profondeur » d'une antithèse antérieure au concept de figure que l'on retrouve, d'autre part, dans la figure de l'*enthymémisme* : « L'*Enthymémisme*, nouveau quant au nom, mais non sans doute quant à la chose [*sic !*], consiste dans un rapprochement vif et rapide de deux propositions ou de deux termes, d'où résulte dans l'esprit une conséquence vive et frappante qui le saisit et l'entraîne de manière victorieuse »<sup>543</sup>. On ne saurait *en fait* être plus aristotélicien, tant par le choix du nom que par la définition de cette figure. Mais de l'enthymème topique aristotélicien à l'enthymémisme, il y a toute la différence d'une manière de dire à une figure *concertée*, dont l'effet, « victorieux », reste celui d'un plaisir esthétique plutôt que d'une preuve à proprement parler<sup>544</sup>.

La différence d'extension entre le concept aristotélicien d'antithèse et celui de ses successeurs tient en définitive à la position même de la *σχῆμα* par rapport aux « figures ». Parce que celle-ci entretient encore une affinité extrêmement étroite avec la *forme* de la preuve, l'antithèse chez Aristote possède un caractère plus fondamen-

---

retient son attention, au détriment de la question de la relation des termes, et du caractère probatoire de l'antithèse.

<sup>540</sup> Ainsi Quintilien déclare-t-il, à la fin de son bref développement consacré à l'antithèse, que « l'on trouvera encore des personnes pour voir une figure dans la phrase suivante : “ce que je dis est incroyable mais vrai” » (IX, 3, 87) : toute forme d'opposition ne peut donc être tenue pour *réellement* antithétique, dans la mesure où une telle phrase ne suppose ni changement de mots, ni changement de *pensée*.

<sup>541</sup> Pierre Fontanier, *Les Figures du discours*, *op. cit.*, p. 379.

<sup>542</sup> *Ibid.*, p. 381. Fontanier considère ainsi qu'il n'y a « point de véritable *Antithèse* dans ce vers du même poème [*sc. La Henriade* de Voltaire] : “Et par timidité me déclara la guerre”. En effet, ce qui est véritablement opposé à la *guerre*, ce n'est point la *timidité*, mais la *paix* ».

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 382–383.

<sup>544</sup> Fontanier ne dissimule pourtant pas ce caractère : mais, pour lui, le type de « preuve » propre à l'enthymème est celui du raisonnement *a fortiori*, comme dans le vers d'Hermione : « Je t'aimais inconstant, qu'aurais-je fait fidèle ? ». Reste que c'est moins la structure du raisonnement qui l'emporte que son effet de densité et de contraction du propos. La brachylogie l'emporte en définitive sur la ratiocination.

tal : elle rejoint directement le problème du lieu, et celui de la compétence « naturelle » des auditeurs à son égard. Mais, comme nous l'avons déjà remarqué dans la première partie de cette enquête, cette affinité introduit dans la *Rhétorique* un problème considérable. Puisque la forme de l'antithèse est *sensiblement* la même que celle du syllogisme (« cette manière de s'exprimer est le domaine de l'enthymème »<sup>545</sup>), une incertitude pèsera toujours sur la nature de la persuasion syllogistique. En ce sens, l'adhérence « parfaite » de la preuve et de l'expression (qui tient à l'explicitation du moyen terme) ne repose-t-elle pas encore, en dernière analyse, sur ce « temps inscrutable » (ἀσκεπτὸν χρόνον) de la saisie des prémisses, autrement dit le temps incompressible de l'immédiateté ? Pour le dire autrement : dans la parole, accorde-t-on son assentiment au syllogisme parce qu'il est preuve bien formée, ou parce qu'il conserve la forme « fulgurante » de l'antithèse ? Aristote aura imaginé que la brièveté extrême du temps de l'intellection syllogistique permet de rétrécir à la capture instantanée d'une vérité adhérente au dire la « pensée » de l'écoute. La question reste ouverte – si inquiétante soit-elle – de savoir si cette contraction vaut changement de nature, ou si persiste, à l'intérieur des vérités les mieux fondées, cette dimension irréductible du « pur » effet. Quand même cette dernière hypothèse serait rejetée, il n'en reste pas moins que seraient tout aussi acceptables pour une pensée de l'écoute des formes de preuve « différées », dont l'effet persuasif se tient dans une avance de la vérité sur sa justification. L'antithèse n'est autre que ce modèle le plus général de la « preuve » topique, tendu entre l'efficace de la clarté et l'hésitation du superficiel. Telle est la conséquence profonde d'une rhétorique du persuasif, qu'elle conduit toujours à rouvrir le problème de l'immédiateté probatoire pour le resituer dans le temps de la parole – et qu'elle admet des formes concurrentes de la véridiction, au nom de cette parole *effective* qui constitue son thème.

Il faut dès lors prendre au sérieux cette « logique » de l'antithèse *sensible*, comme prédication *déjà* orientée vers la preuve. À insister sur le rapprochement, la juxtaposition, la coïncidence qu'elle opère entre des entités différentes, on découvre que l'antithèse est avant tout une saillance expressive de la prédication. Cela signifie qu'elle n'en est pas une simple « accentuation », mais déjà une prétention persuasive, une volonté d'obtenir l'accord des auditeurs au-delà d'une simple déclaration descriptive portant sur un état de fait. Tel est le sens du propos aristotélien, lorsque celui-ci affirme que même séparée du syllogisme, une prémisses *conserve* quelque chose de sa force probatoire<sup>546</sup>. On peut donc concevoir que l'antithèse est moins ce qui *reste* de « preuve » dans une simple déclaration séparée de sa justification, qu'une manière pour celle-ci d'anticiper sur la preuve qui pourra lui être apportée, *quoique la nature exacte de celle-ci demeure encore indéterminée*. Cette détermination est confiée à celui qui écoute, ou plus exactement : il appartient à celui-ci de « prêter » son assentiment à ce genre de vérité, tout en gardant en réserve la possibilité d'une justification. À ce titre, il n'est nul besoin de prêter à celui qui parle une dis-

<sup>545</sup> Aristote, *Rhétorique*, II, 24, 1401 a 6–7.

<sup>546</sup> Tel était, on se le rappelle, le cœur de l'analyse logique des maximes dans *Rhétorique* II, 21 : « les conclusions et les prémisses des enthymèmes sont, sans le syllogisme même, des maximes » (1394 a 27–28).



position particulière à la véracité telle que celle de la compétence « scientifique » de la preuve, ou d'une vertu particulière d' « authenticité ». Ce n'est pas au sens où cela ne serait pas « nécessaire », mais au sens où cela serait moins *pertinent* que lui concéder un usage raisonnable de ce type de vérédiction, une façon de ne pas abuser de l'assentiment demandé.

Ainsi définie, l'antithèse ne peut se laisser réduire à un simple rapprochement prédicatif de termes sémantiquement contraires, voire tout simplement différents. Dans ce registre en effet, l'antithèse ne s'opposerait qu'à la tautologie. Dès lors, toute prédication se verrait revêtue d'une valeur expressive par le simple fait qu'elle donne à entendre la « première » différence, fût-elle infime, dans le substrat indifférencié de l'être – qui est ce qu'il est, et qui n'est que ce qu'il est. Pour séduisante que soit une telle représentation, dans laquelle l'antithèse serait le premier coin enfoncé dans l'identité absolue du réel à ce qu'il est, elle est insuffisante. Il y a antithèse là où le rapprochement prédicatif de deux termes différents, quels qu'ils soient (contraires ou non) est de nature à suggérer entre eux une connivence, une « raison » ou une « cause » (dans le sens où Aristote peut affirmer que le moyen terme d'un syllogisme constitue une αἰτία), qui est provisoirement ou délibérément tenue en attente ou en réserve. C'est là ce qui peut permettre d'expliquer que la forme antithétique se tienne à égale distance du simple énoncé descriptif d'un fait et d'une preuve à part entière : c'est en ce sens qu'elle peut prétendre à opérer une certaine « découverte », dont il est cependant essentielle qu'elle puisse être tenue pour révocable. Elle n'est donc pas simplement l'énoncé de la « première » différence, mais d'une différence déjà « significative », porteuse d'une certaine valeur heuristique essentiellement fragile.

L'antithèse ne saurait donc être tenue pour une prédication qui serait à elle-même sa propre preuve, à la manière d'une auto-fondation. Tout se passe comme si l'énoncé antithétique occupait une place intermédiaire entre ce que l'on pourrait appeler deux types, ou deux *grammaires*, de l'évidence<sup>547</sup>. Elle se montre d'une part irréductible à celle de l'évidence empirique, c'est-à-dire d'une vérité dont la confirmation repose sur la simple *disponibilité* du fait qui la mesure, partagé ou partageable par le locuteur et l'auditeur. C'est en cela qu'elle excède la simple « homodoxie », pour indiquer une véracité « supérieure ». Mais elle résiste tout autant à l'évidence apodictique de la preuve, qui apporte la justification complète de la vérité qu'elle énonce. C'est cette façon de « raser » l'évidence descriptive, tout en préten-

---

<sup>547</sup> Sur cette double définition de l'évidence – descriptive (ce qui est immédiatement disponible du fait de la « présence » empirique d'une chose) et normative (ce qui acquiert le statut d'une vérité immanente à sa propre preuve), v. Fernando Gil, *Traité de l'évidence*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1993, en particulier p. 6 : « Il y aura ainsi tout au moins deux intuitions de l'évidence : une intuition d'« existence », une intuition « logique » qui s'avèrera la saisie d'une identité. Le langage tend à marquer celle-ci plus explicitement que celle-là. Présente et vivante pour le locuteur, l'évidence de l'expérience ne demande pas à être notifiée, elle s'impose d'elle-même. » Le thème d'une « évidence » empirique présente évidemment une difficulté fondamentale : celle-ci relève-t-elle véritablement d'une « évidence », ou ce terme doit-il être réservé à l'évidence « logique » ? Comme on le voit, le passage d'une grammaire à l'autre ne peut entièrement faire l'économie d'une réflexion *rhétorique* : de l'évidence normative à l'« évidence » descriptive, il faut peut-être accomplir la transition d'une *figuralité*, par l'intermédiaire de l'*effet* évidentiel du discours descriptif, c'est-à-dire de l'*evidentia*. Jusqu'à quel point cette rhétorique de la description se montre-t-elle inéliminable ? Nous reviendrons sur un aspect de cette question profonde – qui met en jeu le problème de la πίστις – dans la conclusion de ce travail.

dant à la véracité supérieure d'une preuve tenue en réserve, qui expose fondamentalement la formularité de l'antithèse à l'ambivalence du clair et du superficiel. « Claire » par l'effet de vérité qu'elle suscite, et « superficielle » par la lacune probatoire qu'elle maintient, l'antithèse est cette véridiction instable, sans cesse menacée de tomber de l'une dans l'autre.

La réversibilité de son effet n'est autre que la marque du type de vérité qu'elle énonce, et qu'on pourrait ainsi définir : une « *formulation* » du monde, qui entend en dire plus que sa simple description, sans pourtant fournir les éléments irrévocables d'une découverte intégralement fondée. C'est dans la mesure exacte où sa « clarté » la détache de l'énoncé factuel qu'elle court le risque d'y retomber, en manquant en quelque sorte la promesse d'une vérité de second degré. Mais c'est peut-être précisément selon ce risque qu'elle demande à être entendue : ce qui « manque » est exactement ce qui doit être tenu pour « acceptable ». Tout le problème est donc de fixer en vertu des circonstances les conditions de son acceptabilité. À ce titre, on ne saurait plus s'étonner que, dans l'acception qui fut celle de la rhétorique latine, le lieu commun ait pu passer à la fois pour l'argument partout exportable et pour le plus difficile à réussir : car il dépend encore des circonstances qu'il puisse être placé de telle sorte que sa « généralité » – c'est-à-dire sa déconnexion à l'égard des vérités factuelles – puisse paraître répondre exactement à ce qu'il *faut* dire. Que la vertu est supérieure au vice ou que la vérité triomphe toujours de la persécution, ce sont là deux vérités dont l'intérêt est nul si elles ne sont que la faible leçon généralisante d'un événement particulier. Mais que l'énoncé de ces deux lieux soit de nature à faire sentir ce qui les sépare encore d'une preuve définitive – et que cette distance soit précisément ce qu'il faut accepter pour le public qui les reçoit – et c'est toute la valeur de cette formulation qui peut réapparaître.

Ainsi, lorsque Mill évoquait le *dictum* de la vérité et de la persécution, il était parfaitement exact que son énoncé, s'il sert à justifier un état de fait, est moins encore que superficiel – il est hypocrite, et jusqu'à un certain point complice de ce qu'il dénonce. Mais si celui-ci sert à faire comprendre qu'une telle « vérité » est ce à quoi l'on doit s'attacher quand bien même *aucune* occasion de la vérifier ne serait à l'avance perceptible – alors ce *dictum* recouvre sa clarté et son efficace persuasive. Car il reçoit alors tout son sens de cette « attente », qui n'est certes pas de l'ordre de la prophétie, mais d'une forme de confiance, ou, pour mieux dire, de *fidélité* à l'égard d'une vérité dont on ne sait encore comment elle sera justifiée. Il n'y a donc rien de « sentimental » dans cette phrase – s'y lit plutôt une façon de prendre intégralement au sérieux la manière dont ce type d'énoncé est destiné à recevoir sa validité. En ce sens, ce qu'on pourrait appeler le « sérieux formulaire » se distingue tout autant du « sentencieux » à la Homais. Car là où le sentencieux entend terminer le discours, terminer le trajet d'une vérité dans son énoncé « brut », le sérieux du formulaire ménage la distance qui sépare l'énoncé véridatif de sa preuve, et s'inscrit délibérément en elle. Toute sa valeur se tire de cette fragilité, de cette exposition fondamentale au risque de la pure superficialité – il ne consiste certes pas à passer sur elle, mais à se reposer sur elle, à mettre en scène le type de confiance qu'on lui accorde « malgré tout », et à accepter de se lier à elle.

Entre deux conceptions rivales de l'antithèse – dont l'une repose sur le rapport sémantique entre les termes, et l'autre sur un effet de *juxtaposition* problématique dans la prédication – il semble donc qu'il faille arbitrer en faveur de la seconde. C'est elle qui nous permet en effet d'approcher au plus près cette saillance rhétorique de la forme de l'expression, tout en l'articulant fermement avec le régime de véridiction qui est le sien. Entre énoncé descriptif et énoncé probatoire, entre deux types d'adhérence de la pensée à son expression, l'énoncé antithétique permet de faire droit à un mode de véridiction spécifique, dans lequel la réversibilité du clair et du superficiel se laisse entendre à partir d'un caractère révocable de la vérité énoncée. L'antithèse, selon le vocabulaire aristotélicien, est une véridiction par rapprochement, par contraction et condensation, où manque l'élément synthétique qui scelle le caractère irréfutable de cette vérité. C'est là ce qui fait apparaître le phénomène formulaire comme une *formulation* expressive. Celle-ci se définit donc comme une façon d'avancer une vérité *sans* la preuve, ou plus exactement, dans l'indétermination du type de preuve qu'elle peut recevoir. La formulation constitue donc une prétention au vrai qui se montre indissociable de son effet : il faut l'entendre comme une avance du vrai sur sa justification, c'est-à-dire une demande raisonnable de « crédit » opéré sur l'assentiment de l'auditeur. La clarté et la superficialité forment donc les deux faces de cet « appel » : c'est en vertu d'une certaine *clarification*, et par conséquent d'une certaine découverte du vrai qu'un tel énoncé peut réclamer l'assentiment ; mais c'est en même temps sous la condition d'une « superficialité » irréductible, d'une menace qui tient à la nature lacunaire de la justification avancée.

Afin d'illustrer cette conception de l'antithèse formulaire, nous nous tournerons vers le grand monologue du Roi Richard dans sa prison, à la cinquième scène de l'acte V de *Richard II* de Shakespeare<sup>548</sup>. On pourrait objecter qu'il y a quelque paradoxe à mettre en scène la véridiction antithétique dans une parole solitaire, où le locuteur ne s'adresse apparemment à personne. Mais ce serait négliger la structure de *ce* monologue, dont l'intérêt est précisément qu'il met celui qui le prononce tantôt en situation de parole, tantôt en situation d'écoute. Cela s'autorise de la situation particulière du Roi Richard, comme roi *découronné*. L'élégie tragique où il s'élève provient de ce divorce intérieur provoqué par l'oscillation de sa propre identité, entre le roi qu'il fut et l'homme *qu'il ne peut plus complètement être*<sup>549</sup>. À ce titre, la parole royale, dépouillée de sa valeur, ne peut plus être proférée que dans cette contradiction intime : « Ainsi, je joue à moi seul bien des personnages, dont aucun n'est content ». Le vocable utilisé est le participe *contented*, littéralement « satisfait », rempli : une incomplétude fondamentale traverse cette parole, et permet paradoxalement de

<sup>548</sup> William Shakespeare, *Richard II*, dans *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959, trad. fr. François-Marie Hugo, p. 597–598.

<sup>549</sup> Ainsi, c'est jusqu'à son *nom* même qu'il perd : dans la théologie du monarque de droit divin, la continuité dynastique de l'onction baptismale à l'onction royale ne peut être brisée qu'en rejetant la personne humaine du roi dans une situation d'entre-deux proprement impossible, cf. acte IV, scène 1, la scène du miroir : « Je n'ai pas de nom, pas de titre (non, pas même le nom qui me fut donné sur les fonts baptismaux), qui ne soit usurpé... (...) si ma parole a encore une valeur en Angleterre, faites, sur son commandement, apporter un miroir, que je voie comment est mon visage, depuis qu'il est dépouillé de sa majesté » (p. 586).

ne pas l'enfermer dans un pur soliloque, mais de la laisser prospérer entre les diverses instances qu'elle parcourt.

Il en résulte bien par conséquent une situation dialogique, dont c'est tout l'enjeu de ce monologue que de parvenir à la *formuler*. Et cette formulation est immédiatement placée sous le signe de l'*antithèse*, dans les deux conceptions que nous lui avons signalées, contradiction sémantique *et* juxtaposition :

« J'ai cherché jusqu'ici comment je pourrais comparer la prison où je vis avec le monde ; mais, comme le monde est peuplé, et qu'ici il n'y a d'autres créatures que moi, je n'ai pas trouvé moyen (*I cannot do it*). Pourtant, forgeons ce rapprochement (*yet, I'll hammer it out*). »<sup>550</sup>

La traduction de F.-M. Hugo décèle « instinctivement » l'enjeu de cette formulation : c'est bien en un sens le *moyen terme* (« je n'ai pas trouvé moyen »), l'instrument qui rend exprimable la double situation du roi (qui parle tout en étant privé du monde), qui paraît faire défaut. En ce sens, la parole se trouve ici privée d'appui (celle d'une direction vers le monde), faute d'avoir quiconque à qui s'adresser hormis un être hors du monde. L'enjeu de la *formulation* consiste donc à rendre cette parole néanmoins *possible*. Il s'agit, selon l'un des sens du verbe *to hammer out*, de la *négoçier*, de permettre, en dépit de cette lacune, la recherche d'un accord, d'une *ὁμολογία*, qui, à ce niveau, encore fondamental, n'est autre que celle d'une intelligibilité, d'une *entente* possible, en dépit des conditions qui devraient rendre cette parole littéralement intenable. Ainsi cette contradiction entre le monde extérieur et l'individu enfermé dans sa cellule ne peut-elle se résoudre que par un « choc », par un contact brutal et forcé entre ces deux éléments disjoints. À ce titre, la traduction de Hugo (le fils) est parfaitement exacte : elle ne fait qu'exprimer dans le vocabulaire aristotélicien du *rapprochement*, de la *συναγωγή*, l'image shakespearienne du marteau (*hammer*) qui frappe, imprime l'expression d'un seul coup, comme à marche forcée. Il ne s'agit donc pas de décrire et de s'arrêter à cette contradiction entre le monde peuplé et le roi solitaire, entre le monde de la parole bavarde et celle du silence, mais de lui trouver un sens. Celui-ci passe donc par cette parole si particulière, qui parle comme en dépit de son impossibilité (elle n'a personne à qui parler), et qui prétend pourtant trouver une vérité dans l'absence d'une mesure à laquelle la confronter, l'éprouver, la *vérifier*.

C'est ainsi que cette formulation initiale prend la forme d'une certaine *méditation*, c'est-à-dire d'un travail que l'esprit se donne à lui-même, quoique sous la condition, une fois encore, d'un désordre et d'une unité impossible à trouver :

« Je considère ma cervelle comme la femelle de mon esprit : mon esprit est le père, et à deux ils procréent une génération (*and these two beget a generation*) de pensées qui pullulent (*still-breeding thoughts*) et qui peuplent ce microcosme (*this little world*) de fantaisies sombres (*humours*) comme les populations de ce monde ; car aucune pensée ne contient la satisfaction (*for no thought is contented*). »<sup>551</sup>

---

<sup>550</sup> *Ibid.*, p. 597.

<sup>551</sup> *Ibid.*

Comment ne pas reconnaître ici une nouvelle déclinaison de la métaphore des terres fertiles, de la matrice spirituelle et corporelle (l'esprit et le cerveau) d'une abondance de pensées ambivalentes ? Mais la proximité de ce texte avec celui de Montaigne (« De l'oysiveté », où après tout Montaigne connaît le même sort dans le retrait de sa librairie) ne peut faire oublier une profonde différence. Ce n'est pas ici le désœuvrement qui donne lieu au pullulement des « humeurs », et qui doit s'attacher à un objet, le « soi ». C'est au contraire la division intérieure du roi découronné qui permet de laisser se diffuser le foisonnement des pensées. En ce sens, la métaphore spirituelle et corporelle permet de comprendre celles-ci comme des *effets*. La pensée est le résultat de cette division, qui forme par conséquent l'occasion et le corrélat de cette parole formulée qui va du moi au moi dans le « petit monde » de la cellule – et du monologue. En ce sens, la division du moi, son évidemment « théologique », permet de libérer ces « pensées de l'effet », dont aucune pourtant ne peut, là encore, se « remplir » du monde (« *no thought is contented* »). C'est donc très littéralement, si l'on peut dire, qu'elles sont des pensées de l'écart : faute d'une adhérence du soi à sa parole, et de la parole au « roi » qui la prononce, elles ne peuvent, elles aussi, que reprendre cette ambivalence dérégulée de celui qui a perdu sa couronne *sans* retrouver une « vérité » quelconque de sa personne. Après l'affirmation « formelle » de la parole (quoique déjà sensible, puisque *nous* l'entendons) dans la première formulation (« forgeons ce rapprochement »), vient donc maintenant, à un deuxième niveau, celui de *ce* qu'elle peut effectivement dire, dans la profération des « humeurs » contradictoires, dans l'imprévisibilité des pensées de l'effet qui l'habitent.

C'est ici dès lors que la méditation du Roi Richard rencontre le fait même du « mystère » de sa royauté – comme si c'était dans cette parole peuplée de fantaisies que pouvait se trouver, par emboîtement, la condition même de ces « vérités » que Richard n'a *pu* entendre lorsqu'il était roi, et qu'il découvre à présent.

Leur découverte procède d'un double mouvement antithétique, qui occupe la première partie de ce monologue (jusqu'à la didascalie « *on entend une musique* »). Ce sont d'abord les vérités divines qui sont invoquées, empruntées aux Évangiles :

« Les plus élevées, les pensées qui ont trait aux choses divines, sont mélangées de doutes et mettent le verbe même en contradiction avec le verbe. Ainsi à cette parole : *Laissez arriver à moi les petits*, elles opposent celle-ci : *Il est aussi difficile d'arriver qu'à un chameau de passer par le trou d'une aiguille.* »<sup>552</sup>

La première grande antithèse invoquée est celle du problème de la contradiction des paroles du Christ – dont, au reste, il n'est nullement certain qu'elles soient ici *si* contradictoires que cela, puisque la seconde parole, empruntée au dialogue avec le jeune homme riche, semble au contraire appuyer la première (mais elle se trouve ici citée sans ce contexte). Toutefois, ce problème se voit ici détaché de tout arrière-plan exégétique : c'est bien la façon dont ces paroles *rencontrent* l'expérience individuelle qui semblent mettre le Verbe en contradiction avec lui-même. En ce sens, le « doute » invoqué par le Roi Richard semble naître du même intervalle qui séparerait

---

<sup>552</sup> *Ibid.* Cf. Mc 10, 13–16 (Mt 19, 13–15, Lc 18, 15–17) et Mt 19, 23–24 (Mc 10, 24–25, Lc 18, 25).

chez Érasme l'incorporation salvifique des vérités divines par le lecture et leur usage en lieux communs, c'est-à-dire en sentences, en vertu de leur saillance « élocutive ». Mais alors que cet intervalle était réduit chez l'humaniste de Rotterdam, il se trouve au contraire accentué chez Shakespeare – comme si une distance irréductible séparait la manducation spirituelle des Écritures et leur vérification *dans* le monde. À ce titre, il n'est pas jusqu'au Verbe lui-même qui, au moins dans *cet* usage, ne puisse être lu selon l'ambivalence de l'antithèse. Ses véritables contradictions naissent de sa faculté à ne *pas* rencontrer l'expérience mondaine de front, laissant celui qui s'y repose dans le « doute » concernant sa clarté ou, si l'on ose dire, sa « superficialité ».

En effet, et c'est le second mouvement antithétique de ce texte, l'ambivalence des vérités divines reflète l'ambivalence même de celles humaines. Les paroles de l'ambition « complotent d'inexécutables miracles (*unlikely wonders*) », car elles rencontrent à leur tour « les flancs de pierre de ce dur monde », qui n'est donc, lui aussi, qu'« une sordide prison ». De même, les paroles opposées de la résignation sont fausses : elles ne conduisent qu'à nous exonérer de la faute en la rejetant sur les autres, comme « ces mendiants stupides qui, assis au pilori (...) trouvent ainsi une forme de soulagement à mettre leur infortune sur le dos de ceux qui ont déjà enduré la pareille »<sup>553</sup>. Telle est cette vérité contradictoire de l'être humain que la condition du roi dépouillé permet de révéler et de porter à l'incandescence :

« Par moments, je suis roi ; alors les trahisons me font souhaiter d'être mendiant, et me voilà mendiant. Alors l'écrasante misère (*crushing penury*) me persuade que j'étais mieux étant roi ; et me voilà redevenu roi : mais immédiatement je songe que je suis détrôné par Bolingbroke, et aussitôt je ne suis plus rien. Mais quoi que je sois, ni pour moi, ni pour aucun homme de cette humanité, il ne saurait y avoir de satisfaction avant ce soulagement suprême, l'anéantissement. »<sup>554</sup>

L'antithèse « vitale » est celle-là même des deux natures de l'homme, roi et mendiant, image divine et pécheur, dont la royauté « mystique » devient, non plus la représentation la plus élevée, mais la condensation la plus spectaculaire, et la formule même, assise sur le trône ou pourrissant dans sa cellule. Toute la question se concentre donc sur l'*usage* de ces vérités, ou plus exactement l'usage de leur formularité antithétique elle-même. À ce titre, le monologue du Roi Richard peut prétendre renfermer, dans le déploiement paradoxal de la parole qu'il constitue, tout le paradoxe de cette *réversibilité* de l'expérience humaine. Celle-ci n'est donc pas simplement « décrite », mais elle s'y trouve littéralement formulée : la parole retrouvée du Roi Richard devient celle qui en fait éclater la véridiction problématique, parce qu'elle peut prétendre rejouer dans ses difficultés l'articulation du *sens* même de l'existence humaine, qui oscille interminablement entre les lacunes respectives de l'une et l'autre condition. C'est pour avoir voulu les résoudre l'une dans l'autre, pour avoir

---

<sup>553</sup> *Ibid.*, p. 598.

<sup>554</sup> *Ibid.* On se reportera évidemment aux analyses célèbres d'Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen-Âge*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1989, trad. fr. Jean-Philippe Genet et Nicole Genet [éd. originale : *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957].

voulu porter la formule mystérieuse de la royauté jusqu'à son accomplissement univoque – l'exercice abusif de la souveraineté – que Richard a perdu son trône.

Car c'est bien de l'intelligence d'une certaine *vérité* qu'il s'agit – c'est pourquoi la méditation du Roi Richard ne s'écarte jamais du terrain de l'*écoute* qu'on peut leur accorder : le « sens » de l'existence humaine (et royale) ne se formule pas ailleurs que dans ces énoncés en « lieux communs », également clairs et superficiels, également vrais et révocables à tout instants. L'expérience de ce sens ne trouve elle-même sa signification et sa possibilité que dans la mesure où elle doit être une certaine *écoute* de cette ambivalence. Tel est d'après nous le sens de la « musique », qui fait irruption au milieu du monologue, et qui relance la réflexion du personnage sur sa propre destinée.

« Qu'entends-je ? de la musique !... Ah ! ah ! Observez la mesure... Comme la plus douce musique est aigre, quand les temps sont manqués et les accords (*proportion*) non observés ! Il en est de même dans l'harmonie des existences humaines (*so is it in the music of men's lives*). Ici j'ai l'ouïe assez délicate (*the daintiness of ear*) pour reprendre une note fautive dans une corde dérangée. Mais, dans le concert de mon pouvoir et de mon temps, je n'ai pas eu l'ouïe assez fine pour discerner les temps manqués ! »<sup>555</sup>

Assurément, les « temps manqués » font allusion aux erreurs irréversibles commises par Richard : l'exil et la confiscation des biens de Bolingbroke, les insultes à Jean de Gand, le retour tardif d'Irlande... Mais c'est dans un sens plus profond qu'il faut selon nous entendre ces « dissonances », dont Richard indique bien qu'elles relèvent d'une erreur « rythmique ». Sans forcer le texte à l'excès, on ne peut manquer d'y reconnaître le caractère rythmique de l'antithèse, comme mesure de la phrase, et plus fondamentalement encore les occasions ratées d'ajustement des vérités aux circonstances de l'existence. Tout se passe en réalité comme si, à vouloir faire coïncider de force les vérités ambivalentes du pouvoir avec les conditions effectives de son exercice, Richard avait manqué ce déséquilibre fondamental qui les caractérise, comme s'il avait manqué les conditions de leur « accord » imprévisible, ambivalent avec le monde – accord de « proportion » certes, mais qui suppose par là-même une différence. La preuve en est que pour n'y avoir pas réussi, son existence de prisonnier se trouve frappée d'une punition, qui consiste en une passivité totale à l'égard du temps : « j'ai abusé du temps, et maintenant le temps abuse de moi ; car à présent le temps fait de moi son horloge. Mes pensées sont des minutes... ». En cela, le thème de la musique ne se contente pas de diriger le monologue vers une méditation sur le temps humain – *my true time* – : il le fait à partir de cette faculté intime de discerner, par l'acribie d'une écoute proportionnée – *the daintiness of ear* – le comportement de ces vérités ambivalentes, qui mesure le pouvoir d'un homme aux fragilités de l'expérience qui les valide. C'est pour les avoir méconnues que Richard est renvoyé à l'ambivalence de cette parole solitaire, où la condition antithétique de l'individu ne peut plus recevoir d'autre « solution » qu'une déploration splendide, mais privée d'effets *réels, matériels* sur le monde.

---

<sup>555</sup> *Ibid.*

Aussi le dénouement, par l'irruption du meurtrier Exton, fournit-il une occasion ultime pour Richard de mourir en roi. Mais c'est là encore dans la bouche de son meurtrier même qu'il reçoit cette reconnaissance : « aussi plein de valeur que de sang royal (*as full of valour as of royal blood*) ! »<sup>556</sup> Ce n'est donc qu'à la fin que le sens même de cette destinée humaine apparaît : Richard redevient roi en sa condition de mendiant par la parole même de celui qui lui ôte la vie. L'avance du mystère théologique de la royauté sur l'existence matérielle – et, derrière elle, cette « royauté » ambivalente de l'être humain – ne se déploie ultimement que dans sa faculté d'être reconnue et décernée. Richard retrouve dans la mort ce crédit, cette autorité vérace de la parole royale, qu'il aura passé sa vie à demander *abusivement* à ses sujets. Toute vie est une demande exagérée de sens – mais il revient à l'entente des vérités qui la portent de la rendre acceptable ou dérisoire.

#### 4. Conclusion : la pensée formulaire

Au terme de ce long parcours, nous sommes désormais en mesure de donner cette définition du phénomène formulaire : celui-ci se rapporte à une parole dans laquelle l'énoncé d'une vérité, tout en se montrant irréductible à la simple description empirique, se présente toutefois dans l'indétermination du type de « preuve » qui peut lui être apportée. En ceci, la formularité du lieu commun constitue un mode particulier de véridiction, dans lequel une parole donne à entendre une avance du vrai sur sa justification. Ce concept d'« avance » n'est pas seulement, comme on l'a vu, à comprendre de manière chronologique – comme vérité « provisoire », en attente. Sa *rhétorique* propre procède d'un certain caractère « fiduciaire » : elle est une *demande* d'assentiment, dont la condition est celle de la clarté, et dont le revers est celui d'une menace constante de la « superficialité » qui tient à la nature lacunaire de sa preuve.

Cela signifie par conséquent qu'une véridiction de ce type est indissociable de son « effet » : elle s'appuie sur lui pour être ce qu'elle est, et elle tire de la fragilité de celui-ci, de son instabilité ou, comme on l'a vu, de sa réversibilité du clair au superficiel, un caractère fondamentalement révocable. De la réversibilité à la révocabilité, il y a donc une connexion étroite : la réversibilité touche à l'effet rhétorique d'une telle véridiction, et la révocabilité au type de vérité qui s'y donne à entendre. Ce sont là, si l'on peut dire, les deux faces de ce phénomène de parole. Dans le vocabulaire d'Aristote, le φαivόμενον propre à la parole se tient dans cette dualité entre la manière dont il se donne à l'écoute, comme forme *sensible*, perceptible, et productrice d'un effet du discours, et la manière dont il énonce une certaine prétention au vrai. Dans la σχῆμα τῆς λέξεως du lieu, une parole se présente sous la forme sensible de l'antithèse, c'est-à-dire de la prédication déjà orientée vers une justification, et sous la forme intelligible d'une vérité dont les conditions de validité restent encore à décider, en fonction des circonstances où elle se profère.

---

<sup>556</sup> *Ibid.*, p. 600.



C'est cette insistance sur le thème de l'*effet* formulaire qui nous a conduit à mettre progressivement au premier plan la question du concept de « pensée » qui s'y rattache. C'est bien en effet une pensée d'un certain type que nous avons rencontrée dans l'effet propre au cliché, puis dans la tradition élocutive de la *figura sententiæ*. Ce format de « pensée » est celui que l'on trouve, à un niveau plus fondamental que celui du partage entre « figure déterminée » et « forme quelconque », dans le concept aristotélicien d'une *διάφοια* propre au formulaire. Celui-ci se distingue de la pensée adhérente à la parole par le léger retard où elle se découvre, par l'intervalle sensible qui sépare la profération de la persuasion, et où se joue la possibilité de cette « découverte révoquée » que prétend énoncer le lieu. Parler de « pensée » plutôt que d'impression ou de sensation, c'est, à rebours de la critique platonicienne de la rhétorique, reconnaître le caractère intrinsèquement discursif de l'effet persuasif : pour être un effet, celui-ci n'en reste pas moins un effet du *λόγος*, et par conséquent un effet *déjà intimement* traversé par une recherche de la vérité<sup>557</sup>. Tel est le caractère véridictif du « plaisir » métaphorique de l'étonnement, et tel est le caractère véridictif de la parole antithétique du lieu, comme vérité qui s'entend dans l'indétermination de sa preuve. La « phénoménologie » du lieu est donc bien une phénoménologie de cette « pensée » donnée à entendre, dans la temporalité et l'ambivalence irréductibles de l'effet. L'effet d'une parole *est* discursif ; mais s'il se distingue de la pensée adhérente au discours, c'est-à-dire de la pensée qui n'a pas besoin de l'effet pour être reconnue comme vraie ou fautive, c'est en vertu de ce décalage, de ce retard qui la décale par rapport à l'énoncé *ἅμα εἰρημένον*. L'intuition qui préside au partage figuratif, celle d'une différence entre forme quelconque et forme déterminée de la pensée, n'est donc pas sans fondement – et en particulier dans l'idée que c'est bien sur elle que reposerait la différence entre forme « logique » et forme « rhétorique » du discours. Mais ce n'est pas tant la *nature* ou l'*intensité* de cette pensée qui fait sa différence, que son inscription dans la temporalité d'une parole *adressée*, c'est-à-dire destinée à une écoute, et soumise en conséquence aux conditions matérielles, « effectives » de celle-ci.

C'est en définitive ce rôle intercalaire de l'effet qui peut servir à définir ce qui distingue l'énoncé d'une vérité de son *expression* – si du moins l'on entend par là, plutôt que le dévoilement d'une quelconque intériorité cachée, en particulier affective, ce que l'on veut dire lorsqu'on parle d'une manière expressive, ou d'un tour expressif de la parole. L'expression est tournée vers cet effet : elle en est inséparable, parce que c'est là que se tient une part essentielle de sa véridiction. En ce sens, le lieu commun est bel et bien ancré dans cette dimension expressive du *λόγος*, dans cette *λέξις* qui est le trait incontournable d'une parole vive, c'est-à-dire d'un discours effectif, situé, littéralement « en acte ». C'est parce que le lieu commun est une véridic-

---

<sup>557</sup> Telle est la leçon inlassablement répétée par Aristote dans la *Rhétorique*, de l'axiome selon lequel le vrai et le bon emportent une persuasion supérieure (parce que c'est eux que les hommes recherchent naturellement), à l'affirmation que, même dans les preuves fondées sur le *πάθος* et sur l'*ἦθος*, c'est bien encore à du *discours* que l'on assent. Il n'y a donc pas de persuasion ou d'assentiment donnés à la pure « évidence » empirique de la perception sensorielle ou de l'impression pathique. Ce sont là des évidences sans vérité, qui se tiennent en deçà de la condition incontournable du sens même qu'il y a à parler de « vérité » ou de « persuasion », et qui est l'existence d'un *λόγος*.

tion expressive, fondée sur l'effet, qu'il devient possible de comprendre pourquoi une vérité simplement descriptive ou une preuve bien fondée peuvent néanmoins manquer d'expressivité : c'est que l'effet qui leur est propre, la façon de confier à la clarté la possibilité d'une découverte, peut rester inaccompli. Mais, comme on l'a vu, la « pensée de l'effet » qui est celle du lieu, sa *διάνοια*, se tiennent cependant au plus près de l'adhérence prédicative ou probatoire, dans le minuscule « retard » qui est le sien : c'est ce qui explique que d'une pensée « expressive » à une pensée adhérente, la distance reste cependant fort étroite.

On ne peut donc rendre justice à la véridiction propre au lieu qu'en faisant place à cette agentivité spécifique de la parole expressive. Tel est en effet le résultat de la confrontation entre ces deux formats de « pensée », pensée adhérente au discours et pensée de l'écart expressif, qu'elle instruit un débat entre deux types de rapports de la pensée à la parole. D'un côté, la prédication descriptive et l'enchaînement probatoire des arguments illustrent une solidarité étroite entre forme de la pensée et forme de l'expression. Plus exactement, elles témoignent, à côté d'autres formes de discursivité, d'une faculté de la pensée à se déployer de façon immanente au langage. Dans ce registre, la faculté de « penser » est celle-là même de l'individu pour autant qu'il est capable de manier ces pratiques discursives, description, preuve – mais aussi ordre, demande, prière, etc. L'immanence ici évoquée décrit la coïncidence entre discours, pensée, et faculté d'agir d'une façon déterminée à l'aide des modalités du discours qui la rendent possible dans son registre spécifique. Celle-ci n'exclut certes pas la présence d'effets, dans la mesure où la notion d'action elle-même l'implique, dans le domaine des pratiques où le discours s'insère. Mais il nous semble possible de dégager, à côté de ce format d'une pensée adhérente, et sur le terrain des pratiques de la véridiction, une forme d'expression qui exige davantage qu'une compétence mutuelle à l'égard des procédés de l'agentivité discursive. Cette forme d'expression fait intervenir une activité spécifique dans laquelle l'effet n'est pas seulement pratique : il forme une composante essentielle du procédé de la véridiction.

Reconnaître cette agentivité-là, c'est dans une certaine mesure faire droit à la possibilité de se laisser affecter par l'expressivité de la parole. En ce sens, et tel est le thème insistant que nous avons pu dégager de la rhétorique aristotélicienne des lieux à la rhétorique « problématique » de Paulhan, l'agentivité de l'expression élargit le concept de « pensée » à la dimension essentielle de l'*écoute*. Celle-ci ne se résume pas à une simple intelligence du type d'acte discursif opéré. Elle procède d'un usage de l'attention, et pour ainsi dire d'une certaine vertu de discernement à l'égard des effets de la parole. C'est cette différence même qui préside à l'ouverture de l'enquête aristotélicienne sur le persuasif : la compétence (*δύναμις*) *dialectique* à l'égard de l'activité rationnelle du discours – établir une thèse, soutenir et défendre, questionner et répondre – se complète d'une discipline de l'écoute, de la réception et du discernement des *effets* du discours « dans chaque cas ». À ce titre – et telle est, de son côté, la leçon de Paulhan – l'écoute forme une dimension essentielle et irréductible du discours. Il revient tout particulièrement aux expressions formulaires de s'y installer d'une façon extrêmement étroite, jusqu'à en tirer les conditions mêmes de leur « sens » – du sens qu'il y a à s'en servir, du sens qu'il peut y avoir à prétendre à une

certaine vérité de *cette* façon. Le thème d'une « pensée de l'effet » permet donc d'ouvrir l'agentivité discursive à cette pratique même de la vérité, pour autant qu'elle ressortit à une parole, à un langage en acte, *sensible* autant qu'intelligible pour celui qui le comprend. La pensée de l'effet – ce format rhétorique de la pensée – n'est autre que celui de cette écoute particulière de la parole, dans ce qu'elle peut avoir d'irréductible à l'intellection immédiate, pratique, de son énonciation. La situation matérielle de la parole vive, pour autant qu'elle suppose le délai de sa réception, le temps incompressible du déploiement de ses effets, est celui qui donne lieu à ce type de « pensée ». En d'autres termes : il y a bien une place pour une pensée en tant qu'*affectée*, en tant que *suscitée* par la parole, et qui ne se confond pas avec la simple faculté de la *manier* dans l'opération du dire.

En ce sens, il y a bien une pensée propre à la λέξις. La *manière de dire* ne se laisse pas réduire à une simple adverbialité de l'acte de parler : elle exige une compétence propre à la discerner, à la reconnaître, à se laisser affecter par elle de telle sorte qu'elle imprime à la parole une signification particulière. Elle induit un rapport spécifique qui doit être reconnu pour que soit reconnu tout le sens qu'il y a à parler de *cette* façon. L'expressivité propre au lieu commun – l'ambivalence de son effet de clarté et de superficialité – joue un rôle essentiel dans son mode de véridiction : elle suppose que ce soit selon cet effet qu'il puisse être entendu et *accepté* comme vérité révoquant. Le lieu commun est donc bien l'expression *et* l'écoute spécifique que nous lui accordons : c'est dans le maniement de ce type de vérité, où la manière de parler – claire ou superficielle – est une composante irréductible de sa *forme* sensible et intelligible, que se déploie la faculté proprement topique de sa « pensée ». L'écoute est donc la condition matérielle de l'*entente* de cette pensée spécifiquement formulaire, de cette reconnaissance de la véracité topique au sein de l'effet qui est le sien.

Ainsi la *rhétorique* du lieu commun nous introduit-elle dans cette rhétorique de l'*expression*, fondée sur l'*effet* de vérité. À ce titre, les analyses conjointes de la *Rhétorique* d'Aristote et du *Traité des figures* de Paulhan permettent de dégager ce trait essentiel de la rhétorique : l'art du parler est indissociable d'une discipline de l'écoute – l'*ars bene dicendi* est en même temps une *disciplina audiendi*. Le point de vue de l'auditeur adopté par Aristote formait ainsi la condition essentielle de sa thématisation de l'effet persuasif. Chez Paulhan, le rapport à la rhétorique, médiatisé par les *traités* des figures, permettait de découvrir, au-delà de l'exemplarité des orateurs et écrivains érigés en modèle, le substrat essentiel de cette faculté de l'écoute qui est condition essentielle de toute réflexion sur l'effet. Le lieu commun s'entend dans l'ambivalence de ses effets, de la même façon que le cliché devait se déceler dans la diminution qu'il imposait à l'effet métaphorique. L'un et l'autre exigent d'être écoutés pour être entendus. C'est là leur phénoménalité propre : elle ressortit de cette dimension essentielle de la parole qui est d'être partagée, ou selon la formule célèbre de Montaigne, « moitié à celui qui la dit et moitié à celui qui l'écoute ». Le lieu commun se tient dans une parole *écoutée*, autrement dit dans une agentivité du dire qui ne peut éliminer sa composante réceptive, « écoutante ». Mieux encore, il nous introduit au cœur d'une telle agentivité. Il permet d'isoler cette saillance expressive

de la véridiction, pour autant qu'elle marque le geste de se confier à l'écoute pour être intégralement reconnue.

Cet écart restreint de la pensée expressive à la pensée adhérente, qui fait la rhétorique du lieu, permet de le caractériser, comme nous l'avons vu, comme l'acte de *formuler* une vérité, quelle que soit la nature de la preuve ou de la validation qu'elle recevra. C'est toutefois ici que le problème du lieu découvre un nouvel aspect. La formulation topique, tout en étant l'occasion d'une écoute particulière, n'en reste pas moins une certaine direction imposée au dire. Ainsi peut-on rappeler les premières lignes du monologue de Richard II ; « forger le rapprochement », tel est l'enjeu essentiel de cette parole. En ce sens, le problème qui apparaît désormais devant nous est celui de l'articulation de l'*écoute* et du *dire* topique. Ce problème s'avère aussi essentiel que celui de l'entente, comme le suggérait l'énoncé même de la problématique qui guide notre enquête : « Qu'entend-on dans un lieu commun, que celui-ci apparaisse dans la parole d'autrui *ou qu'il vienne dans ma propre parole ?* » Le lieu, en tant qu'il constitue une formulation, semble en effet *appeler* une écoute, demander un assentiment, mais à partir de l'effet que le locuteur est lui-même disposé à lui prêter. Tel est le cercle de l'expression, qu'elle demande à être reconnue selon son effet, mais d'une manière qui ne peut échapper à celui qui l'exprime. Par le résultat que constitue le concept de « formulation », nous rencontrons donc le problème essentiel de la manière dont il est possible d'*articuler* un lieu, de s'emparer d'une certaine vérité en vertu d'une manière topique de parler.

Ce problème n'est autre que celui de la deuxième composante du phénomène topique que nous avons dégagée à la fin de la première partie de ce travail – celle du lieu commun en tant qu'il constitue une *chose à dire*. Toute la question se concentre donc désormais sur la façon dont cette exigence du dire, cette exigence de la formulation qui est au cœur de sa véracité spécifique, constitue à son tour un élément qui *pèse* sur le locuteur, et qui l'*affecte* dans sa propre parole. De quelle façon convient-il de concilier la dimension d'*écoute* propre au lieu avec l'exigence de le dire ? C'est le thème de l'*entente locutrice* qui doit désormais servir à instruire cette question.



## CHAPITRE II

### *Heurs et malheurs de la chose à dire*

Nous avons jusqu'ici considéré le lieu commun du point de vue de l'*écoute* dont il est l'objet : il s'agit maintenant d'envisager son phénomène « de l'intérieur », du point de vue du *dire* qui le prend pour objet spécifique. Mais les résultats du chapitre précédent invitent d'ores et déjà à corriger l'effet de dualité que semble induire ce changement de point de vue. Le lieu commun est un type de vérité dans lequel l'effet joue un rôle essentiel. Plus encore, c'est cet effet même, dans la réversibilité du clair et du superficiel, qui distingue la « vérité » qu'il prétend dire comme fondamentalement *révocable*. Par conséquent, il semble impossible de dissocier le lieu de cet effet, et il s'avère dès lors nécessaire de réfléchir à la manière dont celui-ci peut se manifester « dans » la parole même, du point de vue de celui qui parle *en* lieux communs. Ceci nous invite immédiatement à traiter la « pensée de l'effet » comme une pensée qui accompagne celui qui dit le lieu commun : même pour lui, celui-ci se présente avec ce caractère, avec cette pensée résiduelle qui résiste à l'adhérence complète du penser et du dire. Il faut donc désormais considérer l'*entente* du lieu commun, non plus sous la condition matérielle de l'écoute d'une parole, mais sous celle de sa profération elle-même. De quelle façon peut-on dire que celui qui parle *en* lieux communs les *entend* dans le même temps qu'il les *dit* ? Tel est le problème principal qui formera l'objet de ce chapitre, et que l'on peut désigner comme celui d'une *entente locutrice* immanente au parler.

Nous avons rencontré ce problème dans la première partie de notre enquête dans la figure du lieu commun comme *chose à dire*. Afin de fixer les coordonnées de cette enquête, revenons brièvement sur les deux positions paradigmatiques de ce thème, telles qu'on les rencontre chez Aristote et chez Cicéron.

Comme on l'a vu, la réflexion aristotélicienne sur le τόπος comme *chose à dire* occupe une place restreinte : elle se déploie dans la première partie du chapitre 22 du livre II, sous l'espèce de la première des deux « méthodes » (τρόποι) topiques. Nul doute que l'éminence du point de vue de l'écoute explique cette place en apparence secondaire. Il n'en reste pas moins qu'elle est parfaitement cohérente avec la notion de « lieu » définie à la fin de *Rhétorique* I, 2. Le lieu est une forme de preuve qui ne peut prétendre à relever d'une possession des principes comparable à celle du syllogisme. Il est donc inévitable qu'il induise un rapport distinct à *ce* dont il parle. Cette idée se trouve exprimée dans le fait que les lieux communs, parce qu'ils ne peuvent

rendre personne « spécialiste » en aucune science (γένος), « ne se rapportent à aucun objet (ὑποκείμενον) »<sup>558</sup>. Le vocabulaire se montre ici tout à fait rigoureux : les lieux ne relèvent pas d'une *connaissance* spécifique à un genre ontologique, ce qui implique que leur « objet » propre, ce dont ils disent quelque chose, n'est pas envisagé à partir des genres de prédicats qui lui sont assignés. Les lieux ne parlent donc pas d'un *objet* pour la science, mais d'une *chose*, telle qu'elle se présente à l'orateur d'une façon tout à fait différente de celle de la possession de ses « causes ». La saisie topique d'une chose relève donc de critères qui ne sont pas ceux de la connaissance de ces principes, c'est-à-dire d'une « connaissance » tout court. C'est là très exactement ce que reprend l'analyse du lieu comme chose à dire dans *Rhétorique* II, 22, en utilisant systématiquement le terme de *πρᾶγμα* au lieu de celui d'ὑποκείμενον. Le *πρᾶγμα*, comme « chose à faire », chose prise dans le réseau des actions qui gravitent autour de lui, est donc *aussi* cette affaire propre du raisonnement par les lieux, du discours qui procède de manière topique. Il est très littéralement « la chose à faire » du discours – et non son objet *théorique* –, autrement dit, la chose qu'il *a à dire*, la chose qu'il doit dire, en tant que « chose », sans les filtres prédictifs de l'ἐπιστήμη. Il est l'« affaire » de la parole « commune ».

Ainsi s'explique que la saisie d'une telle chose par le discours relève d'une acribie distincte de celle de la science, et qu'elle s'attache, non pas aux prédicats essentiels de son objet, mais à l'ensemble des traits *propres* à la chose à dire. Le prédicable de l'ἴδιον, qui « se dit d'une chose seulement sans toutefois en exprimer l'essence »<sup>559</sup> sert ici à rendre compte de ce rapport possible, *non objectif*, à la chose, telle qu'elle se présente dans l'ensemble des circonstances singulières, pratiques, où se tient le discours. Par conséquent, l'exigence de s'emparer verbalement de cette chose en la saisissant « au plus près » (ἐγγύτατον) de sa singularité ne renvoie pas à une épistémologie de l'approximation : elle désigne la façon dont on peut dire cette chose compte tenu du sens qui lui est *déjà* donné dans certaines circonstances. Il ne s'agit donc pas de substituer à ce qui s'en dit l'ordre de la prédication connaissante, mais de la saisir et de la tordre, de l'appropriier au discours, en fonction de ce qui s'énonce déjà d'elle, *ceteris imparibus*, dans le contexte de la parole. C'est en ce sens que l'appropriation de la chose à dire dans le discours maintient une forme de « distance » : celle-ci ne relève pas de l'observation théorique, mais du fait que cette chose est déjà partagée, déjà détenue par d'autres sous le sens que lui donne ce qui s'en dit. Ainsi la chose à dire ne peut coïncider de force avec la chose dite par l'orateur, parce qu'elle présente la nécessité d'être initialement *entendue* dans les circonstances où « l'on en parle ».

Aristote aura donc articulé le premier le problème de la chose à dire dans une réflexion qui la distingue de l'objet de connaissance. Sur un registre sensiblement différent, Cicéron présente avec la même acuité le problème de la chose à dire, dans l'articulation problématique d'une parole intérieure et d'une parole extérieure – ou, plus exactement, de l'équilibre à trouver entre un usage des lieux *interne* et *externe*.

<sup>558</sup> Aristote, *Rhétorique* I, 2, 1358 a 22, *περὶ οὐδὲν γὰρ ὑποκείμενον ἔστιν*.

<sup>559</sup> *Topiques*, I, 5, 102 a 18.

C'est de cette façon, comme nous l'avons vu, que l'invention topique suppose à la fois un *consilium*, une intelligence directrice tournée vers la visée ultime du discours – fléchir l'auditeur – et un *judicium*, qui en constitue à la fois l'ombre et le ressort profond, comme faculté d'*apprécier* les lieux utilisés. L'effort cicéronien d'articuler ces deux dimensions de la parole conduit à indiquer cette solidarité étroite du dire et de l'entendre, en l'inscrivant dans le moment même de l'éloquence, dans cet *ingenium* propre à l'orateur qui *sait* accomplir les deux. Et l'on se rappelle que ce problème reçoit une importance particulière là où il excède la doctrine des états de la cause : c'est précisément dans la capacité d'élever l'argument au dessus des circonstances caractérisées, voire catégorisées<sup>560</sup>, du discours judiciaire, que l'exigence d'une adéquation supérieure de la parole à la chose à dire se fait la plus urgente. Sa difficulté tient précisément au caractère d'une telle adéquation, qui ne peut être déterminée à l'avance. Le thème du lieu *transposable* et *exportable*, loin d'étouffer le critère de l'adéquation circonstancielle, le porte au contraire à son plus haut degré, précisément parce qu'il le situe en dehors des cadres pré-déterminés du *quid dicam* des états de la cause.

Ainsi les positions aristotéliennes du lieu commun permettent-elles de déterminer le problème qui nous occupe. La chose à dire est jusqu'à un certain point une chose *déjà dite*. Elle est en effet une chose déjà prise dans le réseau des discours qui la prennent pour centre de gravité, mais qu'il s'agit pour l'orateur de *ressaisir* à nouveaux frais, dans les nouvelles coordonnées persuasives du but qu'il recherche. Mais, réciproquement, la chose dite *par* l'orateur, la chose qu'il dit, reste intimement travaillée par l'exigence d'être ce qu'il *faut* dire, de se plier aux circonstances et d'y répondre dans l'usage même qu'il fait de sa parole. En ce sens, il existe une tension irréductible entre la chose dite et la chose à dire, qu'il revient historiquement à la notion de lieu d'avoir thématisée, jusqu'à en faire son affaire propre. C'est dans cette distance que se tient la possibilité d'une entente locutrice, d'une entente *intérieure* à la parole, d'une façon proprement *topique* de s'écouter soi-même, dans le mouvement même de la parole.

Ce thème de l'intériorité est assurément cicéronien par son origine, en tant qu'il relève pour l'orateur d'un point de vue « en première personne ». L'« intériorisation » rhétorique de la chose à dire est donc avant tout une intériorisation dans le phénomène du parler lui-même, tel que l'orateur s'y livre pour ainsi dire corps et âme. Mais c'est un fait essentiel que Cicéron, et plus largement la doctrine rhétorique de l'invention, en ont fixé les coordonnées dans des termes – esprit, jugement – qui ont, quant à eux, historiquement subi ce processus philosophique d'intériorisation, lors du passage d'une anthropologie des facultés à une théorie du sujet. C'est pourquoi le thème de la *chose à dire* s'est trouvé finalement rejeté au second plan, parce qu'il ne pouvait plus correspondre à un discours sur l'objet explici-

---

<sup>560</sup> On pourrait ainsi avancer que la doctrine des états de la cause joue *fonctionnellement* le même rôle théorique que celui des catégories aristotéliennes – le terme de *κατηγορία* est, après tout, lui-même tiré du vocabulaire juridique de la *qualification* des événements, et appliqué à la « qualification » des différentes prédications que peut recevoir un « objet ». En ce sens, le lieu commun cicéronien est dans une position comparable à celui du lieu aristotélien, en tant qu'il se montre irréductible à ces qualifications.



tement, puis implicitement taillé sur le paradigme épistémologique de la relation du *sujet* à l'expérience.

Il convient donc de revenir s'il se peut à ce thème rhétorique d'une entente locutrice, en deçà de cette configuration « objective » qui est celle des théories modernes de la subjectivité. Il faut donc comprendre cette distance fondamentale de la chose à dire et de la chose dite telle que l'envisage la notion de lieu commun, entre le modèle aristotélicien de l'appropriation complète par la connaissance et le sens moderne d'une relation structurelle du sujet à l'objet de l'expérience. Sur ce point, l'intérêt de la notion *rhétorique* de lieu commun réside précisément en ceci qu'elle n'envisage par le rapport entre « chose à dire » et « objet » comme celui d'une exclusion réciproque et sans reste, fondée sur l'opposition entre un rapport pratique et un rapport théorique au monde. Dans la mesure où le lieu commun est inséparable de son *effet*, la chose à dire qu'il constitue implique une entente qui va au-delà de la simple implication de l'agent dans son action : en ce sens, il fait entrer *dans la parole même*, et justement parce qu'elle est parole « en acte », dotée d'effets, une dimension d'expérience interne, qui est précisément celle de cette « écoute » paradoxale de soi.

L'expérience dont il s'agit n'est donc autre que celle d'une *auto-affectivité de la parole*, pour autant que celle-ci ne peut être dite sans être entendue – pour autant que celui qui parle *en* lieux communs doit pouvoir également s'entendre *en* lieux communs, à partir de l'effet que ceux-ci distillent *sur* lui-même. Cette auto-affectivité *verbale* ne se découvre donc pas dans le silence d'une expérience purement intérieure à celui qui parle, comme si une parole silencieuse des lieux accompagnait et redoublait leur articulation *ad usum audientibus*. Elle n'est nullement originaire par rapport à toute expression « extatique » – parce qu'elle est précisément immanente à cette expression même, en tant qu'elle suscite un effet, et un effet proprement discursif, sur celui qui écoute *et* sur celui qui parle, dans la mesure même où il parle de *cette* façon.

L'entente locutrice réside donc dans cette *pensée* de la chose à dire, cet *ingenium* de l'orateur qui *suit* la parole, qui se déploie en elle, en tant qu'elle est effectivement proférée *et* écoutée. C'est donc cette pensée qui forme le cœur de l'entente locutrice, qui constitue sa vérité propre, telle qu'il nous est loisible d'en trouver la trace et l'empreinte dans l'énonciation du lieu. La *διάφοια* de l'écoute possède donc son versant spécifique dans le dire, qu'il faut essayer de parcourir et de remonter, jusqu'à la ligne de crête qui révèle leur profonde solidarité, c'est-à-dire leur *unité* dans la parole topique.

## 1. Énonciation et transposition

Ce que nous appelons l'entente locutrice vise la faculté particulière de viser la chose à dire, de se l'approprier dans le discours, de l'*entendre* de telle sorte que son exigence travaille et oriente la parole qui cherche à la saisir. En cela, on pourrait définir cette opération de visée comme une tentative et un effort, immanent au dire, de l'« endosser ». L'emploi de ce vocable se justifie par son caractère doublement actif

et passif : l'exigence du « dire » est à la fois une charge et un certain « devoir » que le discours *prend* et assume ; et elle constitue en même temps une tension qui pèse sur lui, et qu'il subit d'une manière déterminée, en fonction des circonstances où il s'insère, et auxquelles il s'efforce de répondre.

Or l'on peut se demander si le lieu commun n'est pas précisément le phénomène dans laquelle cette tension entre activité et passivité de l'entente revêt une intensité particulière. L'effet propre au lieu semble en effet de nature à accentuer la dimension passive du discours, comme si celui-ci *revenait* à celui qui le dit comme un « son » particulier.

Ce phénomène, comme on peut s'en douter, revêt une coloration particulière dans le cas de la création littéraire. Il y indique de manière privilégiée une forme d'impuissance créatrice, c'est-à-dire une faillite de la possession expressive du langage : l'activité créatrice se retourne en passivité, non pas justement parce qu'elle se heurte à l'obstacle de l'inexpressivité, mais parce que les mots mêmes sécrètent l'effet indésirable, *expressif* dans leur domaine, de cette superficialité qui signe le caractère révoquant et évanescent de la vérité que l'on recherche. C'est ce que l'on peut observer dans un texte de l'écrivain allemand W. G. Sebald, extrait du roman intitulé *Austerlitz*, où le personnage éponyme, Jacques Austerlitz, au fil de son errance historique et existentielle, se heurte à ce phénomène :

« Tel un funambule qui ne sait plus mettre un pied devant l'autre, je ne sentais plus que la plateforme instable sous moi et notais avec effroi que les extrémités étincelantes de la perche, très loin en bordure de mon champ de vision, n'étaient plus comme autrefois mes repères lumineux mais de méchantes incitations à me précipiter dans le vide. Çà et là, il se pouvait encore que dans ma tête se profile un raisonnement d'une belle clarté ; toutefois je savais dans le même temps que j'étais incapable de le retenir, car aussitôt que je prenais mon crayon les infinies possibilités de cette langue à laquelle j'avais pu m'abandonner en toute confiance se ratatinaient comme peau de chagrin pour ne plus être qu'un ramassis de poncifs éculés. Nulle tournure dans la phrase qui ne se révélât une pitoyable béquille, nul mot qui ne sonnât creux ou ne parût fallacieux. Et je restais pendant des heures et des jours le visage tourné vers le mur dans ce lamentable état d'esprit (...) »<sup>561</sup>

C'est bien le « vacillement de l'expression certaine » qui se trouve décrit en des termes particulièrement aigus, pour autant qu'il affecte cette fois le processus même de l'expression. La chose à dire, le « raisonnement d'une belle clarté » se montre insaisissable, fugace, impossible à « retenir », comme si c'était la *langue* elle-même qui se dérobaient tout entière. Ainsi la réversibilité de l'*idée* claire à l'expression superficielle se traduit-elle comme cette retombée incessante de la chose à dire dans la chose dite, tour à tour « creuse » et « fallacieuse », encombrée par la matérialité de la « béquille » et du « poncif ». C'est là, en des termes qui rappellent les analyses de Paulhan, l'illustration, non pas d'un conflit entre « pensée » et « langage », mais d'un conflit entre expressivités concurrentes, dans laquelle le moindre mot semble se gonfler d'une menace contre l'exercice de l'écriture créatrice. En ce sens, la métaphore initiale du *funambule* se montre particulièrement intéressante. Elle illustre cette ten-

---

<sup>561</sup> W. G. Sebald, *Austerlitz*, Paris, Actes Sud, coll. « Babel », 2002, trad. fr. Patrick Charbonneau, p. 146–147 [éd. originale, *Austerlitz*, München, Carl Hanser Verlag, 2001].

sion essentielle entre l'activité et la passivité du dire : chaque pas est à la fois un effort vers elle et une exposition au risque du déséquilibre et de la chute. Et tout se passe comme si la faculté du personnage à se diriger sur cette corde raide en se servant de sa « perche » comme d'un supplément sensoriel se retournait en même temps contre lui, en le poussant à perdre le fil de l'expression, à faillir devant l'exigence directrice de la chose à dire pour retomber dans la matérialité « corporelle » de la chose dite. En ce sens, le phénomène du lieu commun, comme réversibilité du clair au superficiel, semble désigner par excellence cette retombée dans l'épaisseur de la parole « dite », cet excès de la passivité sur l'activité, qui s'exprime dans le sentiment d'une parole qui échappe à celui qui la tient et qui lui revient, sinon comme étrangère, du moins comme obstacle invincible à l'expression *recherchée*.

Il n'en reste pas moins que le point de vue de l'écriture conduit à accentuer ce phénomène d'une manière déterminée, mais limitée. L'enjeu scripturaire, en particulier depuis l'avènement de l'expressivisme, tend à lui donner une place essentielle, dans la mesure où il constitue une menace décisive sur l'individualité créatrice. Plus encore, la pratique même de l'écrit – et corollairement, celle de la lecture – met tout particulièrement en scène le problème d'une matérialité « inerte » de la chose « dite », sous la figure du texte, et à l'aune d'une appropriation *auctoriale* fondamentalement problématique. Le texte écrit ne peut prétendre à la même adhérence à son auteur que celle de la parole vive à celui qui parle, et c'est bien entendu cette distance, réciproque de celle de la lecture, qui fait son intérêt. En ceci, il dramatise l'écart de la chose dite – toujours disponible *via* le texte – et de la chose à *dire*, quitte peut-être à lui conférer une nature propre, qui n'est pas nécessairement la même que celle de la parole « orale ». N'est-ce pas précisément en raison de cet écart pour ainsi dire maximal que la question en vient, comme le suggère le texte de Sebald, à s'élargir à celle des possibilités de la « langue », voire du « langage » en général ? Il n'est nullement certain que ce problème se pose de la même façon dans le cas de la parole effectivement prononcée : ici, le rapport immanent de celui qui parle à sa propre parole rend ces questions beaucoup moins pertinentes, ne serait-ce que par cette proximité avec la chose « dite » empêche de la traiter sous les catégories plus abstraites de la « langue » et du « langage ». *A minima*, l'écriture donne à entendre cette distance sous l'angle d'une passivité accrue, qui ne peut servir sans discussion à comprendre le phénomène du lieu comme « chose à dire » dans *toute* sa généralité.

Il faut donc s'efforcer de revenir à la compréhension de ce phénomène d'un autre point de vue que celui, peut-être trop exclusif ou surdéterminé, de l'« écriture ». En cela, la réflexion rhétorique sur la parole oratoire conduit à présenter cette dimension d'auto-affectivité de manière différente, mais non moins précise et aiguë. Le phénomène du lieu commun, comme retour de la parole sur celui qui la tient, de la chose dite sur la chose à dire, vise moins le problème général de l'expression que celui des *accidents* particuliers qu'elle tend à y rencontrer, dans le processus même de son *énonciation*.

C'est ce que l'on peut vérifier dans l'analyse que donne Aristote des différents problèmes rencontrés par les lieux, lorsqu'il en dresse le « catalogue » en *Rhétorique* II, 23. Son attention se porte tout particulièrement sur les lieux *réfutatifs*, pour une

raison évidente : comme on l'a vu, ceux-ci se signalent par la charge qu'ils font porter aux marques d'énonciation dans le discours, comme dans le lieu « des paroles prononcées contre nous et que l'on retourne contre celui qui les a dites », illustré par la phrase : « Toi, un Aristophon, tu ne (...) livreras pas [les vaisseaux à l'ennemi pour de l'argent], et moi, un Iphicrate, je le ferais ! »<sup>562</sup>. Or Aristote remarque immédiatement que ce genre de lieu possède une condition préalable : il faut que l'adversaire paraisse capable du crime ici évoqué, sans quoi, « la riposte paraîtrait *ridicule* (γελοῖον) ». Cette remarque, en apparence anecdotique, est néanmoins fort instructive, dans la mesure où elle indique une certaine modalité de l'accident de parole : celle du *rire* (γέλως), comme correction infligée à l'orateur dont les paroles se retournent contre lui-même. La *self-stultification* qui résulte d'un mésusage du lieu, est l'exemple même d'un accident de la chose dite par rapport à la chose à dire. Cet accident tourne en une disqualification de l'orateur, dans un évanouissement subit et irréversible de son crédit. Quelques lignes plus loin, Aristote emploie de la même manière le vocable d'« absurde », ἄτοπος. Rien n'interdit de prendre cette expression au pied de la lettre – un tel échec témoigne d'un évidement du « lieu » utilisé, d'une certaine façon de ne pas le « tenir » et de se retrouver égaré dans la parole, au point que ses effets se retournent contre soi. En ce sens, le lieu réfutatif, parce qu'il oblige celui qui le profère à s'engager énonciativement, et donc personnellement, dans l'argument, est très précisément celui qui accentue le risque d'une passivité du ridicule. Il est donc, en ce sens, difficile à réussir, dans la mesure même où il menace d'instaurer entre chose dite et chose à dire un écart qui est celui de l'« égarement ».

L'*énonciation* du lieu constitue donc le point de gravité de l'articulation entre chose dite et chose à dire, et, aux yeux d'Aristote, la pierre d'achoppement d'une parole « réussie ». C'est là ce qui fait de l'énonciation le troisième *élément* fondamental du lieu formulaire, à côté de ceux de l'antithèse et de la brachylogie : il est le seul des trois à se tenir exclusivement du côté de la parole locutrice, alors que les deux autres ressortissent d'une dimension sensible de l'écoute. Comme nous l'avons vu toutefois, Aristote distingue entre l'énonciation propre au lieu réfutatif, marquée par la personnalisation de la parole, et l'énonciation « générale », non marquée, du lieu démonstratif. Si celle-ci ne donne lieu à aucune analyse particulière dans le chapitre 23 du livre II, elle est en revanche au cœur de l'étude des « maximes », deux chapitres plus hauts.

L'art du discours gnomique – la γνωμολογία – repose précisément sur une manière de parler en toute généralité (καθόλου), si ce n'est de manière « impersonnelle », dont Aristote affirme qu'elle est toujours l'indice des préférences éthiques de l'orateur (τῆ λέξει τὴν προαίρεσιν συνδηλοῦν, « montrer sa préférence dans la façon même de s'exprimer »<sup>563</sup>). Reste que cette « généralité » n'implique aucune immunité contre le risque de l'échec, du raté, et de l'inconvenance. Ainsi le texte peut-il déclarer que l'art des maximes convient aux orateurs « âgés » ou « expérimentés »

<sup>562</sup> Aristote, *Rhétorique*, II, 23, 1398 a 4–15, 7–8 pour l'exemple d'Iphicrate.

<sup>563</sup> *Ibid.*, II, 21, 1395 a 27–28. Plus loin : « Tous les discours où la préférence de l'orateur est évidente (δήλη ἡ προαίρεσις) ont un caractère éthique. Toutes les maximes ont cet effet... », 1395 b 13–14, v. *infra*.

(πρεσβυτέρων), alors qu'elles sonneraient de manière « inconvenante » (ἀπρεπές), « sottise » (ἡλίθιον) ou « ignare » (ἀπαίδευτον) dans la bouche d'un jeune homme. La généralité gnomique est donc susceptible du même effet désastreux de « retour », si elle ne se fait pas entendre comme trempée dans une longue expérience acquise dans les épreuves de la vie. De même, Aristote indique que l'énonciation généralisante des maximes donnent un caractère « éthique » au discours, à condition toutefois qu'elles soient « de bonne qualité » (χρησταί), de sorte que l'orateur puisse faire l'effet d'un homme « honnête » (χρηστοθήη)<sup>564</sup>. Lourde ambiguïté : sont-ce les maximes qui sont honnêtes, ou revient-il à celles qui ont une certaine qualité de généralité qu'elles puissent être adroitement tournées en sorte que celui qui les « place » *paraisse* tel (qu'il le soit ou non) ? C'est, là encore, toute une gamme d'accidents possibles qui se dessine en creux, et qui s'étend de la simple « gaffe » à la révélation malencontreuse des desseins réels de l'orateur sournois.

On le voit, le thème de l'énonciation propre au lieu fait apparaître de manière privilégiée la façon dont celui-ci associe étroitement activité et passivité du dire. Tout se passe en effet comme si, à suivre l'analyse aristotélicienne, l'énonciation topique était fondamentalement une énonciation particulièrement *accidentée*, riche en pièges, et susceptible de bien des ratés. À ce titre, l'énonciation généralisante n'est pas moins risquée que celle, particularisante, du lieu réfutatif : au-delà même du problème de l'expérience qu'elle est supposée traduire, la généralité implique une forme d'indéterminité qui exclut *a priori* toute adéquation définitive, sans reste, de la chose dite à la chose qui est à dire. Elle peut laisser apparaître un manque – quelque chose *reste* à dire que le lieu laisse échapper – ou un manqué – quelque chose *était* à dire, qui n'a pu l'être de cette façon.

Telles sont donc les deux lignes que nous pouvons suivre : d'une part, celle d'une énonciation proprement topique, en tant qu'elle porte la trace de cette auto-affectivité du dire ; et celle, corollaire, du problème de la transposition du lieu dans les circonstances singulières de la parole, en tant qu'elle peut nourrir, par un certain effet de retour, une certaine perception interne du décalage de la chose dite par rapport à la chose à dire.

## 2. Accidents et pathologies de la chose à dire

S'il est vrai que la chose à dire entretient un rapport privilégié avec la parole vive, il n'en reste pas moins que l'énonciation accidentée des lieux et le caractère indéterminé de leur adéquation aux circonstances facilite toutes sortes de « bévues », qui signalent les risques de la parole. Plus encore, on peut parler dans certains cas d'une véritable « pathologie », qui témoignerait d'une déficience fondamentale dans leur usage.

À ce titre, on ne saurait nier que Proust s'est montré le plus sûr clinicien de cette parole pathologique des lieux : il lui revient d'en avoir donné un tableau extrême-

---

<sup>564</sup> *Ibid.*, 1395 b 15–17.

ment varié, et il n'est, à vrai dire, pas un seul des personnages de la *Recherche* qui puisse prétendre échapper complètement à ces petites maladies du langage, qui trahissent la frivolité, l'hypocrisie, l'incompétence sociale ou affective, la corruption morale, la sottise, ou, tout simplement, l'altération irréversible du temps. Trois « cas » méritent de retenir plus particulièrement l'attention, en tant qu'ils affectent plus immédiatement le rapport entre lieu commun et « chose à dire ».

Dans l'ordre croissant de « gravité », le personnage du duc de Guermantes est à ranger dans les cas les plus bénins. Chez lui, la maladresse dans l'emploi de certaines expressions toutes faites témoigne avant tout d'une forme d'inconfort linguistique, qui n'est au fond que le pendant aristocratique des « cuirs » du directeur de l'hôtel de Balbec. Ainsi confond-il régulièrement les locutions<sup>565</sup>, tout en les affectionnant particulièrement. D'où une affectation de rudesse qui se fait un peu trop entendre (et où le duc est incomparablement inférieur à son frère le baron de Charlus), et devient l'indice d'une sorte de vulgarité « au carré » : pour ne pas réussir à les placer convenablement, le duc commet les mêmes impairs qu'un domestique. Dans un registre quelque peu différent, c'est l'égoïsme foncier du « grand seigneur » (le même qui utilise sa rue pour faire défiler ses calèches) qui affecte son langage : il y a en ce sens un « *solipsisme* » de la chose à dire, qui se manifeste tout particulièrement lorsque le duc ne veut pas manquer l'occasion de présenter ses condoléances au Narrateur sur la mort de sa grand-mère... encore vivante :

« Je viens, mon cher monsieur, d'apprendre des nouvelles macabres. Je voudrais en signe de sympathie serrer la main à monsieur votre père. » (...) M. de Guermantes tombait comme au moment où l'on part en voyage. Mais il sentait tellement l'importance de la politesse qu'il nous faisait, que cela lui cachait le reste et qu'il voulait absolument entrer au salon. En général, il avait l'habitude de tenir à l'accomplissement entier des formalités dont il avait décidé d'honorer quelqu'un et s'occupait peu que les malles fussent faites ou le cercueil prêt. »<sup>566</sup>

Excès de politesse ? C'est en réalité tout le contraire : les condoléances ne forment ici qu'une certaine manière de témoigner à l'autre une considération dont le duc ne peut s'imaginer que l'on ne s'en enorgueillisse pas. Les formules de politesse ne sont donc qu'une façon aimable de traiter avec les personnes inférieures. Que la réalité des circonstances ne s'y prête pas est donc tout à fait secondaire. C'est là ce qui porte le duc à faire quelquefois preuve d'esprit, mais de manière toute involontaire. Ainsi lorsque M. de Guermantes apprend par deux cousines la mort d'un parent au moment où il s'apprête à sortir pour une « redoute » :

---

<sup>565</sup> Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe* II, 1, *À la Recherche du Temps perdu*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. III, p. 67 : « (...) le duc qualifiait d'arrivistes [ceux] avec qui il était désormais décidé à ne plus avoir de relations (ce qu'il appelait, ne sachant pas bien le sens des locutions, « avoir maille à partir ») ». De même, plus loin : « Et la génération de nobles qui a plus ou moins passé par monseigneur Dupanloup, parle un si mauvais français (excepté les Castellane), que le duc exprima ainsi sa pensée : "Il vaut mieux ne pas être couvert avant d'aller dehors, du moins *en thèse générale*" » (*ibid.*, p. 117-118).

<sup>566</sup> *Le Côté de Guermantes*, II, 1, *ibid.*, t. II, p. 632.

« Le duc eut un instant d'alarme. Il voyait la fameuse redoute s'effondrer pour lui du moment (...) [qu'il] était averti de la mort de M. d'Osmond. Mais il se ressaisit bien vite et lança aux deux cousines ce mot où il faisait entrer, avec la détermination de ne pas renoncer à un plaisir, son incapacité d'assimiler exactement les tours de la langue française : "Il est mort ! Mais non, on exagère, on exagère !" »<sup>567</sup>

L'on peut raisonnablement douter qu'il ne s'agisse que d'un problème de « langue » : l'assimilation ici concernée est bien celle du monde tel qu'il est – c'est lui qui exagère.

À côté de cette première pathologie, il convient de distinguer un deuxième cas, peut-être plus remarquable, qui est celui de Norpois. Il y a incontestablement un air de famille lointain entre Homais et le diplomate proustien. Chez tous les deux s'affirme une recherche frénétique de la formule conclusive, du lieu commun qui termine le discours sur un effet magistral. La scène du dîner avec les parents du Narrateur, au début d'*À l'ombre des jeunes filles en fleur*, illustre cette tendance constitutive, lorsque Norpois évoque les succès diplomatiques du marquis de Vaugoubert auprès du roi Théodose :

« Pendant plus d'un mois les ennemis de Vaugoubert ont dansé autour de lui la danse du scalp, dit M. de Norpois, en détachant avec force ce dernier mot. Mais un bon averti en vaut deux ; ces injures, il les a repoussées du pied », ajouta-t-il plus énergiquement encore, et avec un regard si farouche que nous cessâmes un instant de manger. "Comme dit un beau proverbe arabe, 'les chiens aboient, la caravane passe.'" Après avoir jeté cette citation M. de Norpois s'arrête pour nous regarder et juger de l'effet qu'elle avait produit sur nous. Il fut grand (...) »<sup>568</sup>

L'art de la « chose à dire » affleure ici dans la manière propre à Norpois d'annoncer plusieurs phrases à l'avance la « cadence » de son discours. Le caractère conclusif du proverbe est le résultat de cette oreille musicale propre au diplomate, mais dont le talent consisterait toujours à ne composer que les dernières mesures. Or c'est précisément ici que la différence se creuse avec Homais : si le pharmacien est lui aussi un incorrigible causeur, il n'éprouve pas la même jouissance verbale que l'homme du Quai, ne serait-ce qu'en raison de sa passion polémique pour la « réfutation ». Homais maintient sa parole dans un registre agonistique, qui l'inscrit malgré tout dans une dimension d'adresse, dont le personnage de Proust se montre fondamentalement incapable. Ainsi Norpois se caractérise-t-il au contraire par l'art de prolonger la cadence, de développer inlassablement les divines longueurs d'une conclusion qui ne doit venir qu'à l'extrême pointe du discours. En ce sens, Norpois est bel et bien le paradigme d'une auto-affectivité de la complaisance extrême, d'une écoute de soi qui prend le pas sur toute autre forme d'échange verbal. Là où le solipsisme verbal du duc de Guermantes est fondamentalement statique – parce qu'il découle de sa position –, celui de Norpois est dynamique, parce qu'il ne vise qu'à englober toute parole, avaler toute réplique possible, dilater sa parole dans un *monologue* infini. En ce sens, la « chose à dire » de Norpois se construit sous le registre presque unique de la figure de rhétorique que Fontanier nomme *expolition* :

---

<sup>567</sup> *Sodome et Gomorrhe* II, 1, *ibid.* t. III, p. 123.

<sup>568</sup> *À l'ombre des jeunes filles en fleur*, I, *ibid.*, t. I, p. 453.

« l'expolition, qui est pour les pensées ce que la *Synonymie* est pour les mots, reproduit une même pensée sous différents aspects et sous différents tours, afin de la rendre plus sensible et plus intéressante »<sup>569</sup>. Cette tendance, déjà sensible dans le passage évoqué, se déploie plus largement encore dans la controverse avec Bloch sur l'affaire Dreyfus dans *Le Côté de Guermantes* :

« si, avant même que fût séchée l'encre du décret qui instituerait la procédure de révision, obéissant à je ne sais quel insidieux mot d'ordre vous ne désarmiez pas, mais vous confinez dans une opposition stérile qui semble pour certains l'*ultima ratio* de la politique, si vous vous retiriez sous votre tente et brûliez vos vaisseaux, ce serait à votre grand dam. Êtes-vous prisonnier des fauteurs de trouble ? Leur avez-vous donné des gages ? »<sup>570</sup>

C'est le même propos qui est énoncé quatre fois de suite, par rétrécissement progressif de la phrase, dont l'effet est de réduire l'autre au silence, *faute d'espace* : « Bloch était embarrassé pour répondre. M. de Norpois ne lui en laissa pas le temps. » Plus loin, la figure de l'expolition prend pour ainsi dire une structure musicale, où thèmes et développements prolifèrent inlassablement :

« L'action gouvernementale doit s'exercer sans souci des surenchères d'où qu'elles viennent [thème]. Le gouvernement n'est, Dieu merci, aux ordres ni du colonel Driant, ni, à l'autre pôle, de M. Clemenceau [contre-thème]. Il faut mater les agitateurs de profession et les empêcher de relever la tête [premier développement]. La France dans son immense majorité désire le travail dans l'Ordre ! Là-dessus ma religion est faite [deuxième développement]. Mais il ne faut pas craindre d'éclairer l'opinion [variation ou modulation du thème] ; et si quelques moutons, de ceux qu'a si bien connus notre Rabelais, se jetaient à l'eau tête baissée [« citation »], il conviendrait de leur montrer que cette eau est trouble [premier développement de la citation], qu'elle a été troublée à dessein par une engeance qui n'est pas de chez nous, pour en dissimuler les dessous dangereux [deuxième développement de la citation]. Et il ne doit pas se donner l'air de sortir de sa passivité à son corps défendant quand il exercera le droit qui est essentiellement le sien, j'entends de mettre en mouvement Dame Justice [dernier développement du thème]. »<sup>571</sup>

La parole de Norpois est sans extériorité, parce qu'elle est entièrement livrée à sa propre logique de production, à ses propres procédés de variation du même, et il n'est pas jusqu'aux objections de l'adversaire qui n'y entrent à leur tour pour être soigneusement digérées : Norpois a « l'instinct qu'ont tous les conservateurs de se ménager des appuis dans le camp adverse. »

Le paradoxe n'en reste pas moins que les paroles de Norpois ne sauraient prétendre à la moindre originalité. Plus exactement, elles portent les traces de « ces glissements de terrain » dans l'expression qu'observe le Narrateur tout au long de la *Recherche*. Ainsi le proverbe arabe ne relève-t-il que d'un effet cyclique : « la culture de ces gens éminents était une culture alternée, et généralement triennale »<sup>572</sup>. La parole du diplomate est donc soumise ces mêmes cycles, et il ne constitue à cet égard qu'une caisse de résonance particulièrement raffinée pour l'« air du temps ». Aussi

---

<sup>569</sup> P. Fontanier, *Les Figures du discours*, op. cit., p. 420.

<sup>570</sup> Proust, *Le Côté de Guermantes*, I, *ibid.*, p. 542.

<sup>571</sup> *Ibid.*, p. 543.

<sup>572</sup> *À l'ombre des jeunes filles en fleur*, I, *ibid.*, p. 453.



ne peut-on s'étonner que Norpois soit rattrapé à la fin par la décadence et la corruption générale qui marque la période de la Grande Guerre. Il revient au baron de Charlus de dresser, après la litanie des « Morts ! », l'oraison funèbre du style de Norpois :

« Mais d'abord avez-vous remarqué ce pullulement d'expressions nouvelles qui, quand elles ont fini par s'user à force d'être employées tous les jours – car vraiment Norpois est infatigable, je crois que c'est la mort de ma tante Villeparisis qui lui a donné une seconde jeunesse – sont immédiatement remplacées par d'autres lieux communs ? Autrefois, je me rappelle que vous vous amusiez à noter ces modes de langage qui apparaissaient, se maintenaient, disparaissaient (...) Eh bien, depuis, hélas, que j'en ai vu mourir ! (...) Même la syntaxe de l'excellent Norpois subit du fait de la guerre une altération aussi profonde que la fabrication du pain ou la rapidité des transports »<sup>573</sup>

Il n'est donc jusqu'aux paroles du diplomate qui ne soient à compter au nombre des pertes de guerre. Même « infatigable », le diplomate n'échappe pas au dérisoire. C'est ainsi que sa grammaire même devient le symptôme de cette faillite du sens géopolitique qui était le sien. Norpois remplace désormais l'énonciation généralisante des maximes et des proverbes par une nouvelle forme de vaticination, qui se traduit dans l'usage de plus en plus désordonné du verbe « savoir » : « “savoir”, dans les articles de Norpois, est le signe du futur, c'est-à-dire le signe des désirs de Norpois, et des désirs de nous tous d'ailleurs ». Même les objets inanimés se mettent donc à « savoir » : « ces dévastations systématiques ne sauraient persuader aux neutres », « la région des Lacs ne saurait manquer de tomber à bref délai aux mains des Alliés », « les résultats de ces élections neutralistes ne sauraient refléter l'opinion de la grande majorité du pays »<sup>574</sup>. Norpois, dont la réputation de Sphinx avait fait toute la célébrité, s'épuise donc à son tour dans l'ânonnement de ce curieux futur optatif, qui quitte désormais toute réalité pour n'être plus que monologue propagandiste.

Reste enfin le troisième cas « pathologique » abordé par Proust : celui du docteur Cottard. Pathologie inverse des deux premières à bien y regarder : les solipismes de l'indifférence (le duc de Guermantes) et de la complaisance à soi (Norpois) se caractérisent par la faculté de détacher la chose à dire de toute réalité, et de s'enfermer dans un rapport intérieur au dire qui ne rencontre jamais l'exigence authentique d'une parole ajustée aux circonstances. Au contraire des deux premières, la pathologie du docteur Cottard se définit en quelque sorte par une frénésie de l'adéquation circonstancielle, une anxiété de la réplique juste, que vient contrecarrer de l'intérieur une incurable infirmité de l'écoute, qui lui interdit de parvenir à articuler convenablement les lieux communs. La surdité du médecin n'est donc pas l'effet d'un retranchement intérieur, mais d'une incapacité beaucoup plus radicale à saisir les lieux communs et à en comprendre l'usage.

Celle-ci trouve son origine dans une inaptitude fondamentale à la conversation, que le médecin compense par une attitude spécifique :

---

<sup>573</sup> *Le Temps retrouvé, ibid.*, t. IV, p. 361.

<sup>574</sup> *Ibid.*, p. 363.

« Le docteur Cottard ne savait jamais d'une façon certaine de quel ton il devait répondre à quelqu'un, si son interlocuteur voulait rire ou était sérieux. (...) Il n'était pas plus assuré de la façon dont il devait se comporter dans la rue, et même en général dans la vie, que dans un salon, et on le voyait opposer aux passants, aux voitures, aux événements un malicieux sourire qui ôtait d'avance à son attitude toute impropiété, puisqu'il prouvait, si elle n'était pas de mise, qu'il le savait bien et que s'il avait adopté celle-là, c'était par plaisanterie. »<sup>575</sup>

Mais cette attitude comporte ses limites, et le docteur montre la meilleure volonté du monde à s'efforcer de combler son ignorance. Dès lors, son rapport aux lieux communs se montre paradoxal. Tout se passe comme si Cottard voyait en eux le *secret* de la bonne attitude à adopter, tout en se rendant incapable de s'en servir, faute de comprendre le régime véritable de leur adéquation à la chose à dire :

« C'est ainsi que, sur les conseils qu'une mère prévoyante lui avaient donnés quand il avait quitté sa province, il ne laissait jamais passer soit une locution ou un nom propre qui lui étaient inconnus, sans tâcher de se faire documenter sur eux. Pour les locutions, il était insatiable de renseignements, car, leur supposant parfois un sens plus précis qu'elles n'ont, il eût désiré savoir ce qu'on voulait dire exactement par celles qu'il entendait le plus souvent employer : la beauté du diable, du sang bleu, une vie de bâton de chaise, le quart d'heure de Rabelais, être le prince des élégances, donner carte blanche, être réduit à quia, etc., et dans quels cas il pouvait à son tour les faire figurer dans ses propos. »<sup>576</sup>

Cottard détecte à juste titre que les lieux communs entretiennent un rapport particulier aux circonstances où on les prononce, et on ne peut exclure que le type de vérité qui leur est propre – dans l'indétermination de la preuve – l'attire tout particulièrement. En ce sens, la pathologie fondamentale du docteur Cottard se *prolonge* dans cette quête insatiable des lieux, parce qu'il voit en eux un analogue verbal à la mesure de protection que constitue généralement le sourire malicieux. La problématique du lieu commun, sa forme toute particulière d'appropriation aux circonstances, est lue par Cottard comme une manière d'avoir réponse à tout, qui supplée à son manque d'oreille pour les règles sociales de la conversation.

Mais c'est évidemment là les aborder par le plus mauvais côté : car ceux-ci semblent bel et bien obéir à certaines règles, et Cottard, qui s'en aperçoit bien, multiplie les efforts pour les comprendre. Ainsi se trouve-t-il toujours conduit à prendre au pied de la lettre des expressions qui ne peuvent l'être, comme s'il appartenait à leur *sens* de permettre le genre de rapports qu'il recherche. Tout se passe donc comme si Cottard voyait dans ce que *disent* les lieux communs un moyen de comprendre comment il *faut* les dire. Son malheur est en réalité de chercher dans les lieux une façon de se dérober aux exigences précises de la chose à dire qu'il est incorrigiblement inapte à entendre ; son échec est inévitable, dès lors que les lieux constituent en réalité une façon d'autant plus exigeante de s'ajuster à elle qu'ils en tirent tout leur sens.

Dès lors, les paroles du docteur ne peuvent jamais manquer de tomber complètement à faux, et d'une façon qu'il ne peut comprendre et rectifier – non seulement parce que lui manque l'oreille nécessaire pour savoir ce qu'il faut dire, mais parce

---

<sup>575</sup> *Du côté de chez Swann*, II « Un amour de Swann », *ibid.*, t. I, p. 197.

<sup>576</sup> *Ibid.*

qu'il *attend* spécifiquement du lieu qu'il détende cette exigence. Cottard est donc toujours en position de ne pas comprendre ce qui ne va pas.

De là vient qu'à force d'échecs, il multiplie les techniques de défense les plus sophistiquées, qui ne conduisent qu'à une fuite en avant dans l'absurdité, comme en témoigne le passage suivant :

« “Mais ce sera un bonheur...” commençait à répondre Swann, quand le docteur l'interrompt d'un air moqueur. En effet, ayant retenu que dans la conversation l'emphase, l'emploi de formes solennelles, était suranné, dès qu'il entendait un mot grave dit sérieusement comme venait de l'être le mot “bonheur”, il croyait que celui qui l'avait prononcé se montrait prudhommesque. Et si, de plus, ce mot se trouvait figurer par hasard dans ce qu'il appelait un vieux cliché, si courant que ce mot fût par ailleurs, le docteur supposait que la phrase commencée était ridicule, et la terminait ironiquement par le lieu commun qu'il semblait accuser son interlocuteur d'avoir voulu placer, alors que celui-ci n'y avait jamais pensé. “Un bonheur pour la France !” s'écria-t-il malicieusement en levant les bras avec emphase. »<sup>577</sup>

La progression du mal a atteint ici des proportions de plus en plus imprévisibles. Cela tient à ce que c'est tout le rapport au langage du docteur Cottard qui passe par le lieu commun : il n'est aucun mot, aucun concept qui ne puisse être référé à une expression toute faite, et il faut donc que celui-ci *soit* un lieu, quel qu'il soit. Ce n'est donc pas seulement que Cottard commence à traquer chez l'autre ses propres travers : c'est qu'il adopte désormais ce qu'on pourrait appeler une prudhomerie à la seconde puissance. En un sens, cette démarche peut prétendre atteindre son but : Cottard évite le ridicule par le déconcertant.

Ces trois pathologies proustiennes permettent par conséquent de décrire trois formes d'échecs profonds du lieu commun. Toutes s'inscrivent en effet dans cette tension entre chose dite et chose à dire. Mais elles ne se contentent pas d'en accentuer le caractère accidenté : ce sont, très littéralement, trois formes de *malentendus* sur cette tension qu'elles illustrent. Le solipsisme de l'indifférence est une manière de dédaigner cette dernière, quand l'auto-affectivité complaisante, tout en feignant de s'y installer, lui ôte en réalité le caractère de l'exigence. La pathologie du docteur Cottard est peut-être celle qui permet de s'approcher au plus près de cette distance irréductible où le lieu paraît s'installer. À la différence du duc de Guermantes ou du marquis de Norpois, la maladie langagière du médecin proustien est intimement le fruit d'une fascination, d'une *idée fixe* du lieu commun. Mais elle en donne une interprétation systématiquement fautive : tout en comprenant bien que c'est dans l'usage que se tient le secret d'une justesse topique, Cottard ne se donne jamais les moyens d'y parvenir. Il persiste à cultiver à travers elle une forme de surdité à l'égard des circonstances, alors que ce sont elles qui donnent tout son sens à l'énonciation topique.

Le parcours de ces trois pathologies – solipsisme de l'indifférence, solipsisme de la complaisance, et idée fixe des lieux – permet de s'installer à l'intérieur de trois formes d'étrangeté, ou plus inexactement, d'infirmité congénitale de la parole topique. Pour reprendre le vocabulaire d'Aristote, il s'agit à travers elles de reconnaître

---

<sup>577</sup> *Ibid.*, p. 201.

trois formes de l'ἄτοπον. Parce que ces trois types de paroles sont incapables de lieux, elles s'installent dans une parole « absurde », dont le caractère éminemment risible – le génie comique de Proust y trouve un ressort particulièrement efficace – relève toutefois d'une lecture symptomatique : c'est bien une maladie générale de la parole qui affecte ces trois types de pathologie verbale.

### 3. L'expérience du proverbe

Après avoir étudié trois formes de malentendus sur l'entente *intérieure* des lieux, il convient désormais de travailler à mieux comprendre la distance entre chose dite et chose à dire propre à l'entente locutrice, et de saisir les rapports réciproques des problèmes de l'énonciation et de la transposition topiques.

Pour ce faire, l'on peut maintenant se tourner vers les réflexions de Paulhan sur la *justesse* de l'usage de certaines expressions formulaires, dont le proverbe constitue l'un des exemples privilégiés. Ces réflexions sont au cœur d'un texte intitulé *L'Expérience du proverbe* et écrit en 1925 à partir du compte-rendu d'étape d'une thèse sur les proverbes malgaches, entreprise sous la direction du grand linguiste Antoine Meillet<sup>578</sup>. L'intérêt de cette réflexion réside d'une part dans l'analyse particulièrement aiguë que donne Paulhan du problème de la chose à dire, et d'autre part dans sa tentative d'élever la question du proverbe jusqu'à celle des lieux communs en général.

Nous avons déjà mesuré le caractère problématique des relations entre proverbe et lieu commun. Alors que le premier peut revendiquer un caractère immédiatement « citable » en vertu de sa relative fixité, le lieu commun se caractérise quant à lui comme un phénomène de parole susceptible de revêtir des formes multiples, en raison de sa dépendance à l'égard de ses effets. Or, si la perspective de Paulhan permet de traiter ces deux problèmes sur un même plan, c'est justement parce qu'elle adopte le point de vue de l'*expérience*. D'une part, l'approche du proverbe malgache, comme on va le voir, autorise de traiter celui-ci d'un point de vue conversationnel, et par conséquent de mesurer sa solidarité à l'égard de la parole vive. D'autre part, le concept d'expérience permet à Paulhan d'illustrer les difficultés d'un rapport *intérieur* au proverbe, tel que ses accidents peuvent mettre en scène une certaine auto-affectivité de la parole. À ce titre, le fait que les proverbes malgaches appartiennent à une langue et à une pratique de l'échange verbal *étrangères* revêt une certaine valeur heuristique. Ils accentuent ainsi le rapport entre l'expérience en première personne de la chose à dire, et la justesse de son adéquation aux circonstances.

Écoutons donc le récit de Paulhan en 1925 :

« J'ai appris directement le malgache, à l'usage, en m'interdisant de recourir, pendant la première année, à la lecture et à l'écriture. Alors que je savais déjà me servir de la plupart des phrases qui revenaient dans les conversations de chaque jour, je commençai seulement d'avoir le sentiment que mon langage différait de celui des Mal-

---

<sup>578</sup> J. Paulhan, *L'Expérience du proverbe*, *Œuvres complètes II, L'Art de la contradiction*, op. cit., p. 167–194.

gaches : la richesse de mon vocabulaire n'était pas ici en cause, ni la correction de ma syntaxe (...) mais il me semblait plutôt qu'il manquait à mes paroles un certain poids, une valeur, un ton de conviction. Elles me paraissaient privées de cette part d'elles-mêmes qui eut dû les faire accepter de qui m'écoutait. Toute discussion, si je la voulais soutenir, m'obligeait sévèrement à reconnaître que je savais exprimer mes pensées peut-être, mais non pas les imposer. »<sup>579</sup>

Voilà Paulhan confronté à un problème d'ordre pragmatique. Sa bonne connaissance de la langue, sa faculté à s'exprimer correctement se heurtent à un curieux malheur : l'expression ne prend pas, la conversation n'intègre pas les apports et les répliques de Paulhan. Or le tableau qu'il dresse de cette incapacité ne mobilise pas de références à un cadre institutionnel qui, parce qu'il lui échapperait, interdirait son langage de prendre la dimension illocutoire sans lequel l'expression, si exacte qu'elle soit, ne se convertit pas en acte et ne reçoit pas l'écoute à laquelle elle prétend. Plus précisément, Paulhan ne croit pas identifier dans une ignorance particulière des conditions formelles de l'énonciation la raison de son infélicité. Il la décèle dans une pratique directement défectueuse de la langue elle-même :

« J'avais (...) toutes raisons de supposer que l'autorité, dont je ressentais l'absence, était de nature extérieure, matérielle, et que je ne l'acquerrais pas par simple ignorance : tout se passait comme s'il y eût eu à l'intérieur de la langue commune, et perçant par instants cette langue, un second langage, ésotérique, à la pratique duquel une convention tacite attachât toute influence. »<sup>580</sup>

Il existe peut-être bien une convention tacite, une institution, une série de règles à observer pour pouvoir « compter » dans un échange, mais celle-ci, toute extérieure qu'elle puisse être, s'inscrit matériellement dans la langue même. Le locuteur doit donc savoir parler deux langues, une langue exotérique, celle qu'a apprise Paulhan, et une seconde, ésotérique, mais qui est la seule à laquelle une mystérieuse institution malgache de la langue accorde la possibilité de se convertir en actes de langage. Tout se passe comme si la conversation malgache réservait l'activation de cet acte à une certaine pratique, à une certaine inflexion de la langue sans laquelle elle demeurerait impossible.

Paulhan décrit celle-ci avant tout par son rythme : « Je considérai d'abord (...) dans les cas où je pouvais la distinguer, cette seconde langue malgache : elle me prêtait souvent à rire, par une sorte de disproportion de ses mots, de sa construction, de son accent avec ceux des phrases qui l'avaient précédée. (...) »<sup>581</sup>. Il remarque bientôt qu'elle occupe une place décisive dans la conversation. Elle ne la déclenche certes pas, mais elle lui imprime un tour nouveau, elle définit, par son irruption, un nouveau régime de conversation, plus serré et plus autoritaire, dont la poursuite de l'échange est totalement dépendante :

« Elle venait tantôt bouleverser le ton d'une discussion trop longue, la précipitait, l'accouchait ; ou bien elle coupait court à une querelle naissante ; dans la famille hova chez qui je demeurais, telle était la fin de toute dispute : il fallait un proverbe, mais

---

<sup>579</sup> *Ibid.*, p. 168–169.

<sup>580</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>581</sup> *Ibid.*

il suffisait d'un proverbe pour la terminer. J'avais fini par supposer que l'on y discutait seulement en attendant ce proverbe (...) Il m'arrivait de deviner son approche à l'allure plus hâtive, plus serrée que prenait la discussion – comme l'on “*sent venir*” le refrain d'une chanson. (...) »<sup>582</sup>

Ainsi le proverbe fait-il son entrée : loin de se réserver au rappel d'une sagesse populaire, à une sorte de dégradation de l'argument d'autorité, il se voit investi d'une mission conversationnelle propre, et déterminante. Mieux encore, tout se passe comme si le proverbe orientait la conversation de l'intérieur, comme s'il dirigeait l'attente des locuteurs jusqu'à se faire sentir plusieurs répliques à l'avance – comme si son apparition était précédée de signes avant-coureurs, qui culminent dans sa libération triomphante. Le proverbe forme ainsi par excellence *la chose à dire*.

Dès lors, Paulhan n'a de cesse de vouloir maîtriser à son tour cette langue « seconde ». Son obsession tourne autour de deux axes. Il s'agit d'une part de repérer convenablement le proverbe, sans quoi la conversation risque de tourner à une mésentente mutuelle :

« Le Malgache qui prononce un proverbe paraît souvent ignorer qu'il use d'une image. Il suffit de lui retourner cette image pour le prendre au dépourvu. *Rabe* : *Comment veux-tu que je me défende contre ces gens-là ?* Le bœuf mort ne se protège pas des mouches. Je réponds : *Mais vous êtes un bœuf encore bien vivant, et solide.* À quoi *Rahaja*, qui s'adresse à moi avec bienveillance, comme relevant une faute de goût : *Comment peux-tu appeler Rabe : Bœuf ?* »<sup>583</sup>

Faute d'avoir repéré le proverbe, et d'avoir compris qu'il ne s'agissait nullement d'une simple image, Paulhan risque ici le mauvais goût, voire l'insulte. Reste ensuite à les pratiquer à bon escient. Mais cet apprentissage ne diffère pas en réalité du premier : la « quête de justesse » est à la fois recherche d'un ton convenable et d'une écoute ajustée. La justesse du proverbe est une langue qui s'apprend, mais d'une manière irréductible à la langue des linguistes. Toute la difficulté éprouvée par Paulhan et la raison de ses échecs successifs reposent sur cette idée qu'il est possible de rendre compte de l'efficacité pragmatique d'une certaine formule en un certain contexte par une *explication*, comme l'on se fait expliquer le sens d'une expression.

« Je me voyais particulièrement dérouter par la difficulté que je trouvais à exposer à mes camarades malgaches la cause de mon embarras. Leurs réponses, encore que pleines de bonne volonté, offraient une maladresse symétrique de la mienne. Dès que je voulais attirer leur attention sur le proverbe nu, isolé du reste de la phrase ou du discours qui le contenait, ils s'embarrassaient, éludaient ma question, et semblaient éviter exprès de saisir, pour me le présenter, un objet dont je ne pouvais douter pourtant qu'ils eussent une idée nette. (...) Ces réponses semblaient supposer que je connaissais déjà le proverbe ou plus exactement la chose dont il était question dans ce proverbe, et que mon incertitude portait sur la seule expression de cette chose. En me citant cette expression – et d'autant plus qu'elle m'était plus familière – on pensait parfois me prendre en défaut, comme si ma mauvaise volonté seule m'eût conduit à demander des éclaircissements. *Razay* – *Tu as tort, Rasoà, de mettre ton lamba neuf pour aller au marché. S'il y a une bousculade, tu reviendras toute déchirée.* *Rasoà* – *N'aie pas peur, je me mettrai à l'abri.* *Moi* – *On se figure toujours qu'on se sauvera, et puis, une fois pris dans la bagarre, il faudrait être bien malin pour s'échapper.* *Razay* – *Rasoà croit peut-être qu'elle*

---

<sup>582</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>583</sup> *Ibid.*, p. 175.

*est le taureau de terre qui ne perdra pas ses cornes. Quand Rasoà s'en est allée je demande à Razay le sens de taureau-de-terre... Elle me répond : Eh bien ! mais c'est ceci : on se figure toujours qu'on se sauvera... me répétant toute ma phrase, comme satisfaite, et vengée aussi, de m'avoir pris en flagrant délit d'ignorance simulée »<sup>584</sup>*

Tout le sens du proverbe est déjà là au moment où Razay y recourt. Mais Paulhan veut en savoir plus, sortant sans le savoir de la grammaire même de l'usage du proverbe : car c'est pour lui d'après le sens intrinsèque du proverbe que son usage peut s'éclaircir. L'illusion qui est la sienne consiste donc à croire qu'il est possible d'extraire le proverbe de cette tension directrice de la chose à dire pour en comprendre le sens. Or, une fois séparée de l'échange où il se tient, la « chose dite » du proverbe est impossible à cerner ; il faut toujours revenir à l'instant où il s'insère pour en saisir l'usage particulier.

Ainsi les conditions de justesse du proverbe malgache demeurent-elles incompréhensibles à Paulhan. Un autre exemple en est donné lorsqu'il s'enquiert de la signification du proverbe « Œuf d'alouette au bord de la route ; ce n'est pas moi le coupable, c'est l'alouette ». Devant ce proverbe énigmatique, Paulhan se heurte au fait que son interlocuteur ne lui donne pas le sens du proverbe, mais lui raconte une histoire dans laquelle un paysan escroque un pigeon de la ville et, se voyant objecter sa malhonnêteté par son voisin, répond par le même proverbe. Paulhan s'illumine : « Je parviens ainsi à saisir le sens du proverbe : il s'agit d'un passant qui voit l'œuf, l'emporte et se dit : je n'ai rien à me reprocher, l'alouette n'avait qu'à mieux le cacher ». Heureux de sa découverte, il s'empresse d'en faire part ; déception immédiate : « Je la propose, elle n'intéresse pas. Est-elle ou non exacte, l'on me répond à peine. *Il n'y a rien à dire là contre*, remarque Rajaona lorsque j'insiste, *pourtant ce n'est pas tout à fait ça*. Il semble qu'elle soit à la fois incontestable et inutile »<sup>585</sup>. Et pour cause : le proverbe résiste obstinément à toute paraphrase, dans la mesure où il semble toujours être indissociable des circonstances où il est ce qu'il faut dire.

Le texte découvre ainsi deux « significations » distinctes du proverbe, dont l'une ressortit de la chose dite et l'autre de la chose à dire, λεκτόν et λεκτέον. La première, tout en se montrant « incontestable », n'en reste pas moins « inutile » : lorsque le proverbe s'explique, il perd sa valeur particulière, une distance irréductible se creuse entre son explication et le sens qu'il y a à le dire. Le proverbe est typiquement l'expression qui ne ressortit que de la chose à dire, et qui supporte le plus mal d'être considérée sans cette exigence. Que le proverbe en revienne à ce qui est simplement dit *par lui*, et l'idée même d'une adéquation s'évanouit : le « ce n'est pas tout à fait ça » de Rajaona indique exactement, dans cet écart apparemment minuscule, ce qui fait l'exactitude du proverbe et que son explicitation manque irrémédiablement. Tout se passe comme si c'étaient les conditions de sa justesse qui fixaient le sens du proverbe, et non l'inverse ; ou, plus exactement, comme si le sens du proverbe n'était pas autre chose que sa justesse. Du coup, il est impossible de le prendre isolément ou nu.

---

<sup>584</sup> *Ibid.*, p. 177–179.

<sup>585</sup> *Ibid.*, p. 176–177.

C'est ici que se révèle à l'égard du proverbe un tout autre rapport que celui de la curiosité parémiologique : dans l'*expérience* du proverbe, sa « citabilité » apparente s'efface complètement, au profit d'une incitabilité plus profonde, qui dévoile sa vérité. Le proverbe ne peut être extrait de la chose à dire, de cette tension directrice de la parole. Il s'y fond jusqu'à la constituer, de telle sorte que la parole ne peut être rappelée sans y faire mention, et qu'il est impossible de le mentionner pour lui-même sans se remettre dans la parole qu'il dirige.

« Ainsi, pour donner sens au proverbe, [l'usager] doit-il d'abord le situer, l'entourer des mêmes mots qu'agitait la discussion. Hors de ces rapports, il se refuse à l'imaginer. Si j'insiste, il semble voir dans mon insistance la marque d'une certaine hostilité : ne vais-je pas lui apprendre à bien parler ? Il semble enfin qu'il y ait à l'intérieur du proverbe quelque difficulté, quelque nœud qui exige, pour être saisi, que l'on considère d'abord ce proverbe dans son application et dans son jeu. Il ne se suffit pas à lui-même. »<sup>586</sup>

On pourrait voir dans ce passage la reconnaissance paulhanienne de la fonction contextuelle du proverbe. Mais la difficulté est en réalité ailleurs : que la justesse réclame une contextualité ne fait aucun doute, mais ce qui compte, c'est ici l'impossibilité même de mobiliser le contexte autrement qu'en en réitérant ce qui en a été spécifié. Autrement dit : il ne faut pas attendre du contexte une explication meilleure de la justesse que du sens du proverbe. Il y a un contexte où le proverbe est tombé juste, et l'on n'en peut rien dire de plus. On peut imaginer d'autres contextes possibles où ce proverbe tombera juste ou à côté, mais il n'y a pas lieu de trouver quels éléments du contexte le rendent spécifiquement juste, quel type de validation le proverbe reçoit du contexte, outre le fait qu'en ce contexte là, il était juste. Ce contre quoi bute Paulhan, inlassablement, c'est le fait que les circonstances du proverbe ne lui fournissent jamais des conditions pour son emploi. Alors, où les trouver ?

Il faut attendre la fin du texte pour que Paulhan commence à entrevoir la solution à un tel problème – comme si la traversée de ses différents échecs finissait par délivrer ses leçons, et par mettre au jour, dans les épreuves malheureuses de la parole proverbiale, les conditions d'une sensibilité accrue au phénomène de parole qu'il constitue.

Voici que Paulhan opère une sorte de renversement méthodologique. Cessant de vouloir trouver dans la conversation le moyen de rendre compte et du sens et de la justesse du proverbe, il en vient à considérer celui-ci comme le véritable enjeu de l'échange. Ce qui retient désormais Paulhan, ce n'est plus le caractère phrastique du proverbe, mais son sujet, l'idée qu'il exprime, plus exactement le fait qu'il énonce, en sa généralité, une vérité, à laquelle il devient urgent de *rattacher* la conversation, comme si c'était l'enjeu de cette dernière d'illustrer le proverbe. Ou encore, comme si c'était son enjeu de *trouver* dans le proverbe une intelligibilité qu'elle ne possédait pas par elle-même :

---

<sup>586</sup> *Ibid.*, p. 177.



« Lorsque je me préparais à la dispute, tenant pour donné ce fait que Rasendra a tort de boire, je recherchais quel proverbe pourrait exprimer au mieux un tel fait. La question était : “Comment le proverbe voudra-t-il dire ceci ?” À l’inverse, dès que le proverbe a été prononcé, il s’agit – étant donné le fait que ce proverbe représente et, exactement, que ce proverbe *est* – de trouver les phrases qui sont propres à l’exprimer de façon exacte, à le rendre fidèlement. La question est devenue : “Comment ceci voudra-t-il dire le proverbe ?” »<sup>587</sup>

C’est bel et bien le processus du proverbe lui-même que Paulhan parvient ici à reconstituer : il faut passer, avec lui, de ce qu’il dit à la *chose à dire* qu’il constitue. À partir du moment où celui-ci se trouve proféré en rapport à une certaine situation – le goût excessif de la boisson chez Rasendra – toute la perspective change : c’est lui que le reste de la conversation a pour tâche d’exprimer, c’est lui qui devient l’enjeu véritable de l’échange. Le proverbe est donc ce qui donne sens à la conversation, en vertu de cette vérité qu’il formule et dont tout le reste n’est qu’une illustration. C’est le proverbe qui détient la vérité, et c’est la conversation qui s’efforce de l’appuyer et de l’étayer.

« Je cesse d’admettre que Rasendra a tort de boire pour me consacrer à cette nouvelle, urgente vérité – dont Rasendra n’est qu’un cas particulier – à savoir que celui qui bavarde avec les riches brûlera sa barre en rentrant chez lui. (...) Lorsque je prononce le proverbe, ce n’est point une phrase que je place habilement, c’est une vérité dont j’affirme l’existence. »<sup>588</sup>

C’est ici que la connexion profonde entre le proverbe et le lieu commun se révèle – ou plutôt, que l’usage du proverbe *en* lieu commun commence à apparaître. Le proverbe n’illustre pas une vérité particulière par généralisation ; c’est plutôt la particularité de la situation qui apporte une vérification partielle à la vérité générale qu’énonce le proverbe. La chose à dire proverbiale est *ce* type de vérité, qui exige de se situer à un niveau de généralité que la singularité sert pourtant, en sa singularité même, à mesurer et à assurer. En ce sens, la transposition d’un proverbe d’une situation à une autre maintient toujours cette forme d’écart, mais c’est précisément lui qui est l’enjeu de la conversation : ce qui est à dire dans un proverbe, c’est précisément cette vérification singulière du général par le particulier. Mais ce n’est pas encore là l’essentiel de ce qu’il est véritablement : le proverbe est avant tout cette faculté d’énoncer le général comme la chose à dire dans des circonstances particulières. Il est cet art de courir le risque d’une généralité, de l’avancer dans un contexte où celle-ci ne peut être vérifiée que par du singulier. En ce sens, il est une certaine façon d’endosser une certaine vérité, de la présenter comme ce qui est *réellement* en jeu dans un échange particulier.

L’analyse de Paulhan, en tant qu’elle s’installe dans cette expérience intérieure à la parole du proverbe, permet donc – comme c’était déjà le cas dans les figures – de remonter à un phénomène qui est peut-être plus profond que lui, et dont il ne constitue qu’une « forme ». Le proverbe, une fois coupé de son « objectivité » linguistique et replacé dans la parole où il s’installe, se révèle en fait comme une certaine forme

---

<sup>587</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>588</sup> *Ibid.*, p. 192–193.

*énonciative* de ce type de vérité dont la confirmation est toujours fragile, en raison de l'indétermination de sa preuve. Parler en proverbe, c'est en réalité se glisser dans ce mode très particulier d'énonciation « impersonnelle », généralisante, qui tire l'échange à un niveau sensiblement différent de ses circonstances singulières. Celles-ci cessent alors d'être le « sujet » de la conversation, elles cessent également d'en être l'arrière-plan empirique, pour devenir des « preuves » pour la vérité que l'on énonce. C'est peut-être en ce sens qu'il faut parler d'une assertion « gnomique ». Celle-ci ne désigne pas seulement un mode d'énonciation dans lequel le locuteur particulier feint de s'effacer au profit d'une instance plus générale. Elle est une façon de convertir les déclarations singulières, les vérités empiriques qui sont énoncées, en instruments d'élucidation et de vérification singulière, occurrence, d'un autre type de vérité – celle qui relève de la véridiction topique. Le proverbe, dans l'usage que lui assigne Paulhan dans la pratique malgache de la conversation, joue ce rôle : il est la forme privilégiée par cette société spécifique pour l'énoncé de vérités de ce genre.

Il revient donc aux analyses de « L'Expérience du proverbe » de montrer que la véridiction du lieu commun entretient un rapport particulièrement étroit avec une certaine expérience intérieure de la parole. C'est dans celle-ci en effet que se tient la possibilité d'un passage à une énonciation du général qui permet d'endosser le lieu comme chose à dire ; et c'est elle qui permet de comprendre de quelle façon l'exigence de sa transposition d'une circonstance à une autre relève d'une justesse qui le constitue comme le véritable enjeu du discours. Comme on l'a vu, l'usage *juste* du proverbe permet d'illustrer les conditions particulières de sa *topicité* : l'entendre et le parler forment deux éléments indissociables, qui en garantissent la possibilité.

Mais il est particulièrement révélateur que Paulhan fasse des différents *échecs* de son apprentissage une possibilité non moins essentielle de sa découverte. Il est incontestable que la situation linguistique du proverbe malgache conduit à dramatiser ces tâtonnements. Il n'en reste pas moins qu'il ne s'y résume pas, bien au contraire : ce n'est pas à une sensibilité culturelle que s'initie Paulhan, mais à une modalité de la parole qui, pour prendre une forme linguistiquement identifiable, n'en reste pas moins un instrument de la véridiction qui l'excède. En ce sens, l'expérience du proverbe se fait expérience du lieu commun, par sa capacité à faire saillir l'écart irréductible de la chose dite et de la chose à dire. C'est précisément dans le passage d'un usage du proverbe comme incrustation dans le discours à un usage qui en fait le réceptacle de son enjeu le plus profond que se dévoile la nature d'une telle expérience.

Les échecs de Paulhan à parler « en proverbe » témoignent donc de cette difficulté à franchir les limites de la chose dite pour y faire apparaître la tension et le travail de la chose à dire. C'est peut-être cette difficulté même qui fait l'essentiel d'une expérience du lieu commun *dans* la parole. Tout se passe donc comme si l'expérience malheureuse du proverbe, une fois détachée des illusions linguistiques de sa matérialité citable, loin de l'y enfermer, permettait au contraire de libérer le phénomène du lieu commun, et de mettre au jour sa véridiction spécifique, dans l'expérience de la parole qui le dévoile.

#### 4. Formulation de la chose à dire

Au terme de cette première série d'analyses, l'étude des rapports entre énonciation topique et transposition du lieu d'une circonstance à une autre permet de formuler deux premiers résultats.

Il semble tout d'abord que le lieu commun, en vertu du mode de vérification qui est le sien, s'installe constamment dans une distance irréductible entre chose dite et chose à dire. Tout se passe comme si l'adéquation particulière qui est la sienne ménageait toujours une forme d'écart, qui ne constitue certes pas un échec, mais qui maintient une certaine problématique. En ce sens, et telle est la leçon de Paulhan, la « justesse » qui est la sienne semble inscrutable : elle tient à une faculté propre au lieu de déplacer l'enjeu de la conversation, de l'élever à un niveau de généralité de telle sorte que c'est là *seulement* qu'il devient acceptable. Il en découle que le type d'énonciation qui est le sien possède un caractère de « généralité », qui semble devoir recouper cette faculté d'élever au général l'enjeu de la parole. À ce titre, le proverbe malgache analysé dans « L'Expérience du proverbe » se révèle pour ce qu'il est : moins un « contenu » de la parole, un bloc linguistique figé et objectif, une chose « dite » qu'une *forme* destinée à affirmer et à rendre acceptable cette « généralisation » du discours. En ce sens, il n'est qu'une sédimentation particulière, une solidification de ce processus, qui le rend immédiatement détectable à l'oreille, mais qui ne constitue pas encore sa « vérité », puisqu'il faut aller au-delà de cette « objectivité » pour commencer à l'utiliser comme il demande à l'être.

Or – et c'est le second résultat de cette série d'analyses – il semble que cette double « généralité » du lieu – en tant qu'elle maintient un écart par rapport à la singularité des circonstances, et en tant qu'elle exige de se dire dans un mode d'énonciation qui excède celui du locuteur *empirique*, individué – reste indétachable d'une certaine *expérience* de la parole. Dire que cette « généralité » n'est pas immédiatement donnée, qu'elle donne lieu au contraire à une série de tâtonnements, c'est suggérer qu'une telle généralité demeure inséparable d'une entente particulière, qui touche aussi bien à la faculté de déceler ce qu'il *faut* dire qu'à celle de s'*entendre* le dire. Ceci est sans doute vrai de toute expression *juste*, en tant qu'elle exige une sorte d'« oreille interne » du dire, capable d'en apprécier convenablement le ton, la convenance, l'appropriation. Mais il revient au lieu commun, précisément parce qu'il ménage un écart spécifique entre « chose dite » et « chose à dire », d'accentuer tout particulièrement cette exigence. Mieux encore, cette entente proprement topique de la « justesse » consiste précisément à *entendre* cette distance entre la généralité de la chose dite et la singularité de la chose à dire, à discerner ce qui la rend dans une certaine situation « admissible ».

Telle est donc l'essence du lieu commun en tant qu'il constitue ce que nous avons appelé dans le chapitre précédent une *formulation*. La manière dont il entend rejoindre la chose à dire est une vérité qui se présente cependant dans l'indétermination du type de justification qu'elle en reçoit, y compris dans les cir-

constances spécifiques où il se tient. C'est là sa « généralité », qui recoupe à la fois le caractère transposable du lieu cicéronien, et l'exigence aristotélicienne d'une saisie par le « propre » – c'est-à-dire, si on le reformule, dans une coïncidence qui laisse cependant sous silence la « cause » qui la permet.

Or, et c'est là un trait tout aussi essentiel, tout se passe comme si cette avance du lieu sur ses circonstances ne se laissait intégralement déchiffrer qu'à partir de l'expérience intérieure de la parole qu'il constitue. En d'autres termes : c'est à partir d'elle qu'il reçoit son véritable sens, c'est-à-dire les conditions de son admissibilité. Cela signifie par conséquent que le mode de véridiction propre au lieu ne se laisse pas défalquer sur un corrélat mondain, un « objet » extérieur au dire, dont il ne serait qu'une ressaisie par les moyens de la parole. Le fait qu'un lieu commun puisse être la chose à *dire* doit se comprendre à partir de cette direction que la parole se donne à elle-même. La chose à dire n'est pas un « objet » dans l'attente d'être dit, mais bel et bien une exigence intérieure à la parole, dont il paraît essentiel que le lieu persiste toujours à la faire travailler, à la faire sentir, et par conséquent à la faire entendre. C'est le propre de cette « formulation » topique qu'elle puisse faire écouter cette exigence comme actuelle et résiduelle : sa « clarté » n'est nullement la transposition discursive d'une accessibilité intégrale de l'objet du discours, mais une manière de maintenir cette direction, de l'accentuer *au risque de la superficialité*, c'est-à-dire au risque de rendre perceptible sa propre insuffisance à la rejoindre intégralement. Le lieu fait donc entendre cette auto-affectivité du discours par la chose à dire, dans la mesure où il est un moyen de souligner cette charge qu'elle persiste à imposer.

La question devient par conséquent la suivante : comment se présente une situation dans laquelle cette exigence *doit* être entendue ? Dans quelles circonstances ce type de parole est-il requis, au point que l'expérience qui la traverse semble appelée par elles ?

C'est une expérience de ce genre que paraît décrire un passage du récit de Jean Giono, *Un roi sans divertissement*, publié en 1947. La scène se situe en 1843, dans un village isolé du Trièves, qui connaît une série de disparitions mystérieuses. L'un des habitants du village, Frédéric (surnommé « Frédéric II » pour le différencier de son père et de son fils – tous les membres de la lignée portent le même prénom) découvre, par un jour brumeux d'hiver, le cadavre d'une jeune femme, qui vient à peine d'être laissé dans la fourche d'un hêtre par son assassin, et se lance aussitôt à la poursuite du meurtrier. Le passage s'illustre par sa complexité narrative, dont l'intérêt pour nous tient à ce qu'il réussit à faire entendre de l'intérieur la parole de Frédéric : le narrateur raconte la scène de la poursuite en y intégrant des éléments du récit postérieur du personnage, comme s'il revenait ainsi au moment même où se découvre cette « chose à dire » qui en sera l'objet. Dès lors, tout se passe comme si la scène « muette » de la poursuite dans le silence enneigé de la montagne précédait, ou plutôt contenait déjà le récit en puissance de son protagoniste – comme si, à même cette expérience, dans la « découverte » qu'elle constitue pour Frédéric II, l'exigence de la parole se donnait déjà à entendre. La position du narrateur s'inscrit ainsi entre l'expérience du personnage et son récit déjà constitué, au point de contiguïté entre le « vécu » et le « parlé ».

« Il était devenu renard. Il rusait de toutes ses forces. Pas un cheveu de sa tête qui pensait à autre chose qu'à ruser. Tout gros qu'il était, il était devenu silencieux et aérien, il se déplaçait comme un oiseau ou comme un esprit. Il allait de taillis en taillis sans laisser de traces. (Avec son sens primitif du monde, il dira : "Sans toucher terre.") Entièrement différent du Frédéric II de la dynastie de la scierie : plus du tout sur la terre où il faut scier du bois pour gagner de quoi nourrir Frédéric III ; dans un nouveau monde lui aussi ; où il fallait avoir des qualités aventurières. Heureux d'une manière extraordinaire ! (Ça, il ne le dira pas. D'abord il ne le sait que très confusément ; mais le saurait-il très exactement, il ne le dirait pas, il le cacherait pour toujours, même au moment fatal où il serait lui aussi ce promeneur traqué.) Heureux d'une manière extraordinaire à imaginer (c'est trop dire : à connaître instinctivement) que ce nouveau monde était d'un vaste sans limites : semblable à l'archipel d'îles blêmes serties de noir que les rayons de poussière lumineuse avaient fait surgir de l'autre côté de l'Archat. »<sup>589</sup>

Le procédé narratif ici utilisé permet de faire entendre de l'intérieur cette *formulation* de l'expérience, à l'aide des trois incises : « avec son sens primitif du monde, il dira : "Sans toucher terre" », « heureux d'une manière extraordinaire ! (Ça, il ne le dira pas) », « heureux d'une manière extraordinaire à imaginer (c'est trop dire : à connaître instinctivement) ». Or il est essentiel que ces trois passages, en tant qu'ils suscitent une attention particulière du narrateur, comme si c'était sur eux que s'appuyait, positivement ou négativement, le récit ultérieur de Frédéric, se caractérisent tous trois par l'énoncé d'une forme de distance à l'égard de la scène, comme si la parole commençait déjà à recouvrir les émotions exactes, ou plus rigoureusement, comme si c'était dans cette distance même qu'elle affirmait son régime propre.

Dans le premier cas, c'est l'écart entre l'expression « sans laisser de traces » et celle de « sans toucher terre » qui appelle le commentaire. Cette dernière, dans sa façon de se tenir entre catachrèse et métaphore légèrement hyperbolique, ressortit de ce que nous avons appelé un cliché du « déjà-figuré ». C'est donc cette fixation de l'effet de cliché qui est ici considérée, mais cette fois sous le point de vue de celui qui parle, ou plutôt de celui qui parlera : ce cliché est donc déjà incorporation à la parole d'une certaine inexactitude à l'égard de l'événement, mais dont le texte nous informe qu'elle relève d'« un sens primitif du monde ». Plutôt donc que d'une figure *volontaire*, il faut plutôt ici parler d'une première *correction* donnée à l'événement. Or cette correction n'a rien d'une falsification : tout se passe au contraire comme si elle seule pouvait capturer le sens des sentiments éprouvés par Frédéric II, comme si elle seule pouvait littéralement faire entendre l'*euphorie* qui s'est emparée de lui. Annoncée à l'avance par les comparaisons avec l'« oiseau » et avec l'« esprit », c'est précisément ce « sans toucher terre » qui fixe le plus exactement la signification de l'aventure, et qui infuse le récit jusqu'à l'entrelacement final de la comparaison et de la métaphore, elles-mêmes suspendues entre terre et ciel, d'un monde « semblable à l'archipel d'îles blêmes serties de noir que les rayons de poussière lumineuse avaient fait surgir »<sup>590</sup>. La poursuite de l'assassin libère en effet, par un paradoxe ex-

<sup>589</sup> Jean Giono, *Un roi sans divertissement*, dans *Œuvres romanesques complètes*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1974.

<sup>590</sup> La comparaison rapproche le nouveau monde traversé par Frédéric II de ce qu'on peut supposer être un massif de rocher affleurant sous la neige, métaphorisé en « archipel », mais privé de la référence maritime, puisque ce sont les rayons de poussière lumineuse de la neige qui le découpent.

trême, le sentiment d'une disponibilité infinie du monde à l'aventure, *précisément* dans l'étrange détachement à l'égard du terrestre que produit l'intensité de l'événement. « Sans toucher terre » décrit donc très exactement le sentiment de soulèvement intérieur, de révélation d'un « nouveau monde » *sur* la réalité nue de la scène telle que pourrait la décrire un personnage extérieur.

On peut donc se demander si ce n'est pas cette position initiale de détachement qui explique la nécessité de la parole – comme si celle-ci était appelée, réclamée par une situation qui ne relève plus d'une pure immanence aux circonstances de l'expérience. En ceci, le récit de Frédéric forme le prolongement de cette expérience dans la mesure même où il s'en détache. C'est là, en un sens, l'opération de conversion entre deux formats de la chose à dire, que le récit fait entendre simultanément : la chose à dire comme l'événement à raconter, et la chose à dire comme *cet* événement de soulèvement intérieur, *cette* libération à l'égard des bornes encloses du monde immédiatement vécu.

En ce sens, l'expression « sans toucher terre » se comporte bel et bien comme une formule, au sens où elle permet de libérer dans le récit de Frédéric une dimension de généralité que son point de vue « en première personne » pourrait recouvrir et dissimuler. « Sans toucher terre » doit ici s'entendre comme « sans toucher *la* terre » : parler d'un sens « primitif » du monde, ce n'est donc pas tant évoquer une quelconque originarité « révélée », mais plutôt, dans un registre comparable à celui des proverbes malgaches quoique par une tout autre voie, un sens de l'épure, un sens de la clarification et de la simplification, qui élimine les limites empiriques de l'énonciation égologique, pour les élargir à la dimension d'une vérité dont la validité est *autre* que celle d'une juste expression d'un « sentiment ». Le fait que l'expérience ici décrite soit traitée comme une expérience du *monde* et non simplement comme un affect euphorique, témoigne en effet de sa capacité à dépasser le point de vue du seul « vécu ». C'est le sens de cette *disponibilité* à l'aventure des paysages parcourus : il s'agit d'une disponibilité *universelle*, d'une « fraîcheur » du monde dont rien ne dit qu'elle est réservée à Frédéric II. C'est pourquoi l'on se risquera à affirmer que l'expérience ici décrite relève d'une expérience « métaphysique » : elle libère un monde dans sa détermination la plus primitive – celle d'une pure disponibilité à l'action, à la contemplation, ou à la description.

Mais il est tout aussi essentiel que cette expérience ne puisse se révéler comme telle que *sous condition de cette parole qui la raconte*, autrement dit dans cette première transformation de la chose à dire qu'opère la généralisation de l'expression « sans toucher (la) terre ». Il faut donc *cette* formule, *cette* opération de formulation pour qu'une telle dimension « métaphysique » de l'expérience soit révélée. C'est la parole narrative du récit de Frédéric qui, par elle, rend possible un discours *vrai* sur ce qui excède les bornes de l'expérience sensible. Elle n'apporte certes pas une vérité empirique sur ce « monde », ni *a fortiori* une preuve de son existence, un raisonnement sur les entités qui le peuplent. La vérité formulaire fait à la fois moins et plus, par une manière acceptable de *clarifier* l'expérience, de s'ajuster à elle en un format épuré qui libère sa validité *possible* pour tous, dont il revient ensuite à chacun de vérifier l'adéquation ou l'inadéquation, dans toutes les circonstances où une expression

telle que « sans toucher terre » pourra prétendre *rejoindre* sa propre expérience de l' « aventure ».

Mais – et c'est là un trait essentiel des vérités formulaires – le texte n'en souligne pas moins la fragilité, et la fragilité telle que l'éprouve celui-là même qui les profère. Là où le « sans toucher terre » peut prétendre rejoindre exactement la signification de l'expérience de Frédéric II, les deux autres formules – « heureux d'une manière extraordinaire », « heureux d'une manière extraordinaire à imaginer » – semblent quant à elles ne pas posséder la même faculté. Ainsi le narrateur anonyme signale une première fois que ce bonheur extraordinaire, Frédéric II ne le *dira* pas. Il n'en est pas moins vrai qu'il l'éprouve, même « confusément » – et qu'il l'éprouve d'une manière irréversible : même à la dernière heure, « quand il sera lui aussi ce promeneur traqué », il ne reviendra pas sur lui. Mais, même là encore, ce bonheur ne se dit pas, si extraordinaire soit-il – et peut-être pour cette raison même.

S'agit-il ici d'une impuissance de Frédéric II à le formuler, voire d'une impuissance plus générale à le dire – parce qu'il serait, quant à lui, ineffable ? Le texte laisse planer l'hésitation – et la dernière correction apportée par le narrateur à la formule, « heureux d'une manière extraordinaire à imaginer (c'est trop dire : à connaître instinctivement) », semble bel et bien plaider pour une reconnaissance intuitive, infra-discursive et inaccessible au discours, de ce bonheur. Mais l'on peut faire une autre hypothèse : peut-être cette expression même, insérée dans le texte avec les traits de l'oralité (exclamative), n'est-elle pas *osée* par Frédéric II. Tout se passe ici comme si, et au contraire de « sans toucher terre », l'expression ne *rencontrait* pas la chose à dire, comme si elle maintenait avec elle trop de distance, trop de reste, pour être dite. L'expérience de Frédéric II ne se laisse peut-être pas convertir en l'affirmation d'un bonheur « absolu », non parce qu'elle est au delà de toute prise discursive, mais parce qu'elle ne consonne pas avec cette phrase, parce qu'elle n'y trouve pas la même clarification que dans « sans toucher terre ». Peu importe donc que cette expérience puisse être mieux décrite dans d'autres termes que ceux du « bonheur extraordinaire ». Il semble que le texte insiste plutôt ici sur la « paille » qui fragilise *cette* expression, qui la rend inapte à s'ajuster à ce qu'il faut dire – et les corrections du narrateur sont là pour faire entendre cette distance, pour témoigner que dans la parole de Frédéric, une telle expression ne répond pas à la chose à dire. La parole de Frédéric est ici l'objet d'une certaine retenue : ce qu'il est tenté de dire, il le garde pour lui. Le récit se charge ainsi de nous faire entendre cette retenue : le phénomène décrit ici relève bien de la perception d'une distance, de la découverte d'un écart que la parole ne peut ici franchir par *cette* voie. L'expérience « métaphysique » de Frédéric ne peut ici rejoindre, ne peut entièrement revêtir les traits, d'une expérience morale. Plus exactement, la « révélation » d'une disponibilité du monde s'effectue dans une parole qui ne peut en même temps aller jusqu'à la révélation d'une félicité « extraordinaire » de l'âme. Là où le sens « métaphysique » de l'expérience peut être clarifié grâce à la parole qui l'exprime, son sens moral demeure inscrutable, qui ne rencontre pour le dire que des paroles trop superficielles. Cela tient peut-être à l'incommensurabilité de l'un à l'autre – comme si l'élargissement de cette poursuite aux dimensions d'un monde ouvert à l'aventure

rendait, par compensation, impossible toute expression du sentiment exact, encore trop personnel, qui s'y attache. La formulation d'une expérience du monde et la formulation du sentiment qui l'accompagne (qui relèverait d'un « bonheur » moral) semblent ainsi bifurquer : là où la première atteint à une clarté irréfragable, la seconde *demeure* superficielle, inexacte, non ajustée. Aussi Frédéric II garde-t-il cette expression formulaire, ce lieu commun du « bonheur extraordinaire », en réserve d'une rencontre plus heureuse, si elle doit exister.

Ce sont donc deux expériences contraires du lieu commun que le récit de Giono permet de faire cohabiter, l'une « heureuse » et l'autre « malheureuse ». Il importe de constater que ces deux expériences se détachent sur celle, plus profonde, de la recherche d'une *formulation*. Certes, celle-ci est rendue nécessaire par des circonstances particulières, par une expérience « immédiate » et silencieuse d'un événement. Mais il est absolument essentiel que précisément elle ne s'y réduise pas : l'exigence propre au lieu commun est une exigence de *vérité*, qui ne peut donc se tenir ailleurs que dans le discours. Plus encore : elle se tient dans un registre qui ne peut être que celui de la parole, pour autant que celle-ci est en mesure de faire entendre ses ressources propres, devant une injonction de *véracité* qui ne se laisse ni réduire à la description empirique d'un fait, ni à la simple expression d'un sentiment, dont l'intériorité certifierait l'« authenticité ». Si le langage de l'affect passe ici au second plan par rapport à celui du « sans toucher terre », ce n'est pas parce qu'une telle expression est incapable de la prendre en charge : c'est au contraire parce que sa formulation s'effectue sur un fond de généralité qui ne laisse pas une place adéquate à l'expression de l'intériorité. Si l'exigence de vérité éprouvée par Frédéric peut être qualifiée de « sincère », ce n'est donc pas dans ce qu'elle laisse voir de ce qu'il ressent *exactement*. La « sincérité » de sa parole tient ici au contraire dans sa faculté de se tenir à un certain registre de vérité – une certaine vérité sur le « monde » – et à ne pas le laisser s'infléchir dans une autre direction, sentie comme moins exacte. La puissance clarificatrice de l'expression formulaire « sans toucher terre » ne s'étend pas à l'expérience intérieure : c'est l'honnêteté de Frédéric que de tenir compte de cette limite.

Résumons. Le lieu commun s'entend partout où l'expression verbale d'une expérience n'a pas d'autres ressources que celle de sa clarté – et par là même, d'autres risques que celui de sa superficialité. Qu'à ce titre des expériences « métaphysiques » ou « morales » soient particulièrement qualifiées pour l'appeler, en raison de toutes les ambiguïtés qui pèsent sur le type de description ou de preuve que l'on y trouve, ne saurait particulièrement étonner. Mais c'est précisément dans la parole même que de telles expériences peuvent prétendre revêtir une telle dimension, à partir du type de vérité qui peut s'y énoncer spécifiquement. Partout où une expérience réclame d'être formulée, sans pourtant que cette formulation puisse constituer une description ou une preuve univoque, la nécessité d'une *véridiction* propre au lieu se fait sentir.

On en déduit par conséquent que l'expérience du lieu commun n'est pas l'effet d'une expérience plus profonde, la transposition dans le domaine de la parole d'une expérience silencieuse et muette. Ce serait là une erreur de grammaire et une erreur de rhétorique : le lieu commun est une *véridiction*, une manière de dire et de pré-



tendre à la vérité, au même titre qu'une description ou qu'une preuve. Mais, à la différence de celles-ci, elle permet d'articuler autrement le rapport de la parole à la réalité : c'est une autre manière de s'y rapporter qui s'y donne à entendre, et, pour celui qui parle, qui se donne à « faire ». Dès lors – et c'est là ce que permet selon nous d'envisager le texte de Giono –, on peut comprendre comment sa façon de s'élever à une certaine généralité du *dire*, et sa manière d'avancer une vérité selon les ressources ambivalentes de la clarté, peut servir de manière privilégiée à exprimer, c'est-à-dire à *formuler* la signification particulière de certaines expériences. Ce n'est pas parce qu'elles la décalqueraient dans le registre du langage à partir d'une quelconque « formularité » du réel lui-même, mais parce qu'elles constituent, en de certaines circonstances, la meilleure *façon* de les dire. En ce sens, il n'y a pas de vérités proprement formulaires au sens où celles-ci se tireraient d'une expérience elle-même formulaire de la réalité ; il n'y a qu'une manière topique de les exprimer.

Mais – et c'est là un point essentiel – cette manière de dire suppose constamment, en même temps qu'elle, une manière d'entendre. L'auto-affectivité de la parole, telle qu'elle se révèle dans l'entente locutrice de la chose à dire, ne suppose pas seulement une attention particulière à ce qu'il y a à dire. Elle requiert simultanément une attention tout aussi aiguë à la manière de « négocier » ce type de véridiction. Si l'on peut parler ici d'« expérience », c'est précisément en raison de cette entente immanente au parler, telle qu'elle s'opère dans l'effet de clarté que celui-ci peut susciter. La généralité du lieu ne peut donc s'ajuster à l'expérience qu'elle prétend déchiffrer que par cette expérience de la formulation clarificatrice qu'elle secrète dans le moment même où il est avancé. En ce sens, la *pensée* de l'effet ne se trouve pas seulement du côté de l'auditeur : elle anime en même temps la parole du locuteur, à partir de cette faculté d'entendre et de réentendre comme « découverte » ce qu'il dit, selon la clarté que sa formulation possède.

Telle est donc l'articulation particulière de la chose à dire et de la chose dite dans le lieu commun. Celui-ci n'appartient pas de droit au domaine de la parole « morte », qui semble revenir aux oreilles de celui qui la prononce comme insuffisante, inexacte et malheureuse. Il existe une formulation proprement topique qui permet de faire entendre le lieu comme ce qu'il *faut* dire en une certaine circonstance, parce que c'est lui qui *exprime* l'expérience spécifique qui s'y produit. Mais, en raison de sa *généralité* intrinsèque, c'est-à-dire de sa manière de rencontrer le singulier *par* le général, tout se passe comme si le lieu comme « chose à dire » *maintenait* un écart fondamental avec la *singularité* d'une telle expérience.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre selon nous ce double caractère, à la fois « dit » et « à dire » du lieu. Son ajustement n'est pas donné, il semble au contraire procéder d'une rencontre fragile, d'une consonance presque accidentelle et inattendue, entre généralité et singularité. Pour cette raison même, sa fragilité *nécessite* une écoute aiguë ; elle réclame d'être entendue par celui qui parle comme « juste » ou « inexacte ». La formulation topique s'effectue donc dans cette zone intermédiaire entre parole *active* et parole *passive*, parole qui dit ce qu'il y a à dire et parole qui s'entend comme dite. Le lieu permet de s'approcher au plus près de cette auto-affectivité de la parole, dans la mesure où la clarté de sa généralité exprime *quelque*

chose d'une singularité sans pourtant se confondre avec elle, et peut néanmoins se laisser entendre comme *acceptable*. C'est par conséquent sur le sens de cette « généralité » topique qu'il faut se pencher à présent.

## 5. L'intuition du répétable

Le problème de l'énonciation topique et de la transposition du lieu commun d'une circonstance à une autre se rejoignent donc à partir d'un certain sens de la « généralité ». La λέξις καθόλου de l'expression formulaire n'est donc pas une simple façon de parler « en général ». Sa généralité se déploie précisément dans l'intuition de cette distance qui sépare la chose à dire du lieu de la chose à dire *singulière* du contexte où elle se tient, et c'est cette intuition qui est au cœur de l'entente locutrice des lieux.

C'est là le trait commun à l'expérience du proverbe malgache décrite par Paulhan et à l'expérience du « sans toucher terre » de Frédéric II. C'était là aussi un point essentiel, quoique dans une autre configuration, du monologue du Roi Richard dans le drame de Shakespeare. Le retrait du monde, l'isolement du roi déchu en sa prison, qui ne peut plus parler qu'à lui-même, permettait de construire la généralité de sa méditation : tenu en dehors du monde, Richard II pouvait prétendre reconstituer, dans le silence de sa cellule, une réflexion sur celui-ci délivrée de l'ancrage singulier des paroles effectives. De même que la réalité humaine se découvrait dans la déchéance du roi privé de sa couronne, de même le sens des vérités mondaines pouvait être révélé dans la parole solitaire du roi.

Reste qu'à la différence de cette dernière, les deux premières se caractérisent par un fait tout aussi essentiel : la généralité du proverbe malgache et la généralité du « sans toucher terre » de Giono tirent leur sens d'une faculté à être ultérieurement reproduites, ré-effectuées, c'est-à-dire *répétées*. Alors que la formulation du Roi Richard sert d'épilogue à sa vie, les formulations du proverbe et de la chose à dire sont intrinsèquement dirigées vers une répétition possible. Le proverbe est fondamentalement une vérité qui se répète dans ses transpositions successives – sans quoi il ne serait pas proverbe, quelque chose lui manquerait essentiellement. Et le « sans toucher terre » de Giono indique lui aussi, à l'avance, une forme de répétition : sa validité se tire du fait qu'il peut être répété de façon adéquate pour chaque expérience qui permet de le faire sonner comme « juste ». C'est un trait essentiel de cette véridiction formulaire qu'à défaut d'être une preuve univoque, elle ne possède que sa clarté pour mesure. Celle-ci ne se tire que de la façon dont elle pourra paraître ajustée à certaines circonstances, à chaque fois qu'elle pourra être prononcée dans ce contexte.

Dès lors, c'est bien cette articulation proprement topique entre le particulier et le général qui doit être définie sous l'angle de cette « répétabilité » particulière, pour autant qu'elle fournit une certaine intuition intérieure au dire.

L'exigence aristotélicienne d'un τόπος qui se tire, à son niveau le plus fondamental, de la saisie d'un trait *propre* (ἴδιον) à la chose qu'il dit en tant qu'il doit la dire, marque ainsi cette nécessité topique de s'attacher à la singularité. Mais, et de

manière corollaire, la « manière de dire généralisante » (λέξις καθόλου), que Cicéron formule de son côté comme exigence d'un *generatim dicere*, témoigne du fait que la singularité, si elle ne doit pas être effacée, doit cependant être vue sous l'angle de sa possible généralisation. Toutefois – et c'est là la correction aristotélicienne imposée à une certaine prétention gnoséologique de l'éloquence – cette généralisation n'est pas de l'ordre d'une généralité de l'*objet* considéré, ou saisissable à travers lui. Le « propre » saisi par le lieu n'est pas le cas particulier, l'instanciation singulière d'une vérité « universelle », fût-elle considérée sous l'angle de « ce qui arrive le plus souvent », ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. Il ne renvoie pas à une semblable généralité en vertu des prédicats génériques qui peuvent lui être attachés, dans la mesure où le « propre », s'il se dit d'une seule chose et peut être contreprédiqué (ἀντικατηγορεῖται) avec elle, n'en exprime cependant pas l'essence (τὸ τί ἦν εἶναι), c'est-à-dire qu'il ne la « montre » ou ne l'« indique » (δηλοῖ) pas<sup>591</sup>.

Il en résulte que l'articulation topique du singulier et du général ne peut être considérée sous un point de vue gnoséologique. Le lieu ne présente pas la vérité qu'il énonce comme illustration *particulière* d'une vérité *universelle*. Les deux pôles de la vérité topique sont ceux du *propre* d'une part, en tant que chose à dire dans une circonstance déterminée, et du *commun* d'autre part, en tant que cette chose dite peut prétendre rejoindre à chaque fois et pour chacun sa *propre* intuition de la chose à dire. En ce sens, toute la réflexion d'Aristote en *Rhétorique* II, 22, qui entrelace les diverses acceptions du mot κοινόν, peut être lue comme une tentative de fixer le format sous lequel la saisie topique du propre, tout en allant au plus près du singulier, relève encore d'un format de « communauté » qui n'est pas celui des propositions génériques du discours de l'ἐπιστήμη. La validité du lieu commun se tire donc de sa faculté à avancer une vérité générale qui, en dépit de l'indétermination de l'adéquation qu'elle tirera des circonstances singulières où elle s'énonce, pourra néanmoins chaque fois être entendue avec le même effet – celui d'une certaine clarification de l'expérience.

Là réside la première forme d'*intuition du répétable* qui gouverne son usage. Comme on l'a vu dans l'exemple du récit de Giono, la formule « sans toucher terre » se différencie des autres par sa capacité à être tenue une première fois, dans l'élaboration de la parole qui accompagne l'expérience de la poursuite, et à être répétée dans le récit ultérieur, où elle gardera sa force de clarté, sa capacité à faire valoir le sens de l'« aventure », c'est-à-dire d'une disponibilité intégrale du monde telle qu'elle a été révélée dans sa première formulation. Si l'on peut parler ici d'une *répétabilité* plutôt que d'une continuité, c'est précisément dans la mesure où une vérité de ce genre ne peut que s'appuyer sur le degré de « clarté » qui est le sien. La stabilité du lieu, sa faculté à être tenu et répété dans les diverses paroles dont il sera la chose à dire, dépend donc intégralement de sa faculté à réussir la même clarification. C'est là sa force, dans la mesure où il peut être capable de rejoindre chaque fois la mémoire de cette expérience, et sa faiblesse, dans la mesure où cet effet pourrait cesser de se reproduire. En ce dernier cas, l'opération de « découverte » et de « redécouverte » du

---

<sup>591</sup> Aristote, *Topiques*, I, 5, v. *supra*.

lieu semble s'épuiser, et la vérité découverte, faute de répondre au profil de l'expérience qu'elle doit nommer, s'entend désormais dans sa révocabilité, c'est-à-dire dans sa superficialité. Elle ne se tient plus qu'à la surface de cette expérience, sans pouvoir opérer en elle la formulation intégrale de ce qui peut être tenue pour son sens.

L'intuition du répétable se tient donc dans cette entente locutrice de l'effet de clarification du formulaire. Mais c'est précisément parce qu'il est un effet que sa capacité à avoir lieu à chaque fois, *nécessairement*, ne peut être donnée. L'intuition du répétable est donc le pari qu'une telle formule pourra accomplir à chaque fois sa vertu de clarification. Elle est, dans le même temps, le sens de sa fragilité intrinsèque, de sa nécessité à être refaite et répétée pour que cet effet se reproduise. Si la vérité du lieu est intrinsèquement soumise à la temporalité d'une parole dite et entendue, c'est précisément parce qu'elle est essentiellement une *clarté*, et par conséquent, un effet soumis à la durée incompressible de la « pensée » qu'il suscite. L'articulation du propre et du commun se tient ici dans cette vertu « distributive » de l'effet topique, c'est-à-dire dans sa capacité à sécréter sa clarté *à chaque fois*. Le « propre » de l'expression formulaire – autrement, cette saisie clarificatrice d'une dimension de l'expérience – est une avance sur le « commun », autrement dit une faculté à distiller son effet singulier de vérité dans les circonstances où elle sera répétée et reproduite.

Dans le récit de Giono, c'est cette trajectoire « intérieure » du lieu à une même parole – celle du récit de Frédéric II – qui permet de comprendre la vertu heuristique de sa clarté. Mais il s'agit encore d'une forme limitée de l'intuition du répétable : la « validité » du lieu se mesure encore à la faculté de clarifier à chaque fois une expérience identique, telle qu'elle a été éprouvée par un certain individu, qui conserve par conséquent une certaine prise sur elle, et le privilège de son interprétation. Or il faut rendre droit à cette vertu propre au lieu de « consonner » non seulement avec une expérience individuelle au fil de ses multiples reformulations, mais également avec des expériences *communes* à plusieurs individus. L'énonciation du lieu fait coïncider sur elle un caractère intrinsèquement situé, contextualisé, de la parole, et une prétention à être écouté comme ce que *chacun* pourrait ou devrait dire.

La validité du lieu repose donc sur une capacité à énoncer une vérité qui pourra être acceptée comme « commune », c'est-à-dire comme reproductible par tous, étant entendu que cette « communauté » implique qu'une telle vérité puisse être à chaque fois mesurée de nouveau aux circonstances où on la profère. L'énonciation topique forme ainsi une énonciation du répétable, au sens où elle ne tire pas ses conditions de validité du seul contexte où elle se tient, mais de tous les contextes où elle pourra être entendue avec le même effet de clarification. Telle est l'avance de la vérité formulaire sur les circonstances de sa validité : elle suppose d'être reconduite par tous et à chaque fois pour être mesurée et éprouvée. L'énonciateur formulaire parle « en général », mais cette généralité n'est pas celle d'une vérité empiriquement observable *ceteris paribus*, non plus que celle d'une universalité nécessaire. Cette généralité est celle de la répétabilité du lieu dans une variété de contextes où il faudra remettre à l'épreuve l'exigence de la chose à dire qu'il constitue. Il faut donc que cette vérité « commune » puisse à chaque fois sonner comme « propre ». L'énonciation « géné-

ralisante » du lieu n'est autre que cette manière de faire sentir une telle prétention et une telle exigence.

Tout se passe par conséquent comme si la formulation topique était sans cesse soumise au risque d'une « évaporation » du sens qu'il y a à la tenir. Elle tient donc le milieu, fragile et incertain, entre deux figures de la répétition.

La première est celle de la formule de Montaigne dans le chapitre « De la phisionomie » du troisième livre des *Essais* : « les paroles redictes ont, comme autre son, autre sens ». Se fait ici entendre la menace d'une exfoliation infinie du sens dans les aléas divers de l'expérience. Parce que chaque circonstance est par nature singulière, cette singularité rejaillit sur la chose redite, et interdit de traiter celle-ci comme *identique* à sa première occurrence. La répétition, loin de faire subir une épreuve nouvelle à une vérité commune, est en réalité un processus de diversification sans fin, dans laquelle une vérité que je prononce me revient toujours comme différente. En ce sens, l'instabilité fondamentale, la mutabilité constante de la chose à dire interdit que celle-ci puisse jamais être considérée comme répétable d'une fois à l'autre.

À l'autre extrême figure la formule de Pascal, selon laquelle il faut juger « hardiment » qu'une même formule diffère en signification selon celui qui la tient. La raison n'en incombe pas, comme chez Montaigne, à la variété incontrôlable de l'expérience, qui rend par essence impossible un discours de la répétition du même. La raison en est que la chose à dire ne peut répondre qu'à l'intention intellectuelle de celui qui l'exprime, et que celle-ci prime donc toute illusion de « reprise ». Dans l'exemple traité par Pascal dans *L'Art de persuader*, les raisons pour lesquelles Descartes affirme le *cogito* ne sont pas les mêmes que celle d'Augustin, ce qui rend impossible d'entendre le « je pense donc je suis » comme une *même* formule dans un cas et dans l'autre.

Ces deux figures de la répétition constituent deux représentations concurrentes d'un glissement entre le *πολλάκις* et le *πολλακῶς λεγόμενον*. La première, montaignienne, affirme une précedence irréductible de l'expérience sur le dire. Celle-ci le contraint à une multiplicité contradictoire et à une dissolution du même dans le « chaque fois autre ». La seconde plaide au contraire pour une précedence incontournable de la pensée sur le parler, de la pensée probatoire des raisons sur le simple « bruit » de la parole, et qui impose son principe de différenciation sur les faux échos de la répétition. C'est entre ces deux extrêmes de la répétition que l'intuition topique du « répétable » s'efforce de se situer.

D'une part, la répétition à laquelle elle invite tente de dépasser l'effet de déstabilisation du singulier. La parole répétable veut être une parole endossable, en dépit des singularités ; elle clarifie l'expérience dans le sens où elle entend faire valoir un droit à y reconduire l'effet véridatif du clair. Dans la perspective adoptée par Montaigne, la répétition oblige à une singularisation extrême des effets : le « son » rendu par la parole indique précisément ce décalage né d'une effectivité incontrôlable du dire. Mais il n'est pas vrai que la clarté se comporte comme n'importe quel autre effet. S'il est exact qu'une proposition « claire » rend ce son de manière différente à chaque fois, il n'en reste pas moins que sa puissance clarificatrice demeure, y compris là où elle sonne comme superficielle. La superficialité n'est en effet que le revers du clair : loin

de signer l'échec définitif du processus de clarification, la « clarté de surface » propre au superficiel rend possible – et même *admissible* – qu'une rencontre substantielle avec la chose à dire *demeure* encore envisageable. L'énonciation du lieu vise une généralité qui supporte le risque du superficiel, parce que le pari de la clarification peut être maintenu dans les répétitions ultérieures.

Mais, une fois encore, cette clarté ne peut prétendre à être une *preuve* au sens démonstratif du terme. C'est pourquoi d'autre part elle se tient irréductiblement en deçà des « chaînes merveilleuses de conséquences » décrites par Pascal. L'irréductibilité de l'effet de clarté aux raisons apportées par la preuve est la marque de cette pensée formulaire qui résiste au jugement « hardi ». Cette pensée est le *résidu* de la répétition dans la formule cartésienne du *cogito* : le concept d'« emprunt » avancé par Pascal n'est autre chose qu'une tentative de cerner ce phénomène d'une pensée résiduelle dans le vocabulaire juridique de la propriété.

Tout se passe en effet comme s'il était impossible d'exclure que de l'auteur des *Confessions* à celui des *Méditations métaphysiques*, la formule du *cogito* ait pu servir à formuler durablement cette adhérence de la pensée à celui qui la tient. C'est cette « clarté »-là, inséparable de l'énoncé « je suis, j'existe », qui aurait été reconduite par Descartes et retrouvée par lui sous le raisonnement de la deuxième Méditation. Lorsque Pascal affirme que Descartes a pu « apprendre » cette vérité dans la lecture de saint Augustin, il nomme exactement le lieu de cette « rencontre » : la lecture, comme écoute et effet continué d'une vérité que Descartes aurait à son tour repris, quoique selon une orientation toute différente. L'effet *rhétorique* du « je suis, j'existe, cette proposition est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce ou la conçois en mon esprit » est en un sens inséparable, sinon de la vérité probatoire du *cogito*, du moins de sa disponibilité à la réflexion, de sa faculté à être chaque fois ré-éprouvé comme vérité « nécessaire ». En cela, cet effet est un appui supplémentaire, une force d'appoint à l'évidence du « je suis, j'existe », qui ne peut absolument être tenu pour rien dans l'argumentation propre au genre de la méditation. De même que le syllogisme aristotélicien tire *aussi* sa force persuasive de sa « forme expressive », l'argument du *cogito* ne peut être envisagé sans l'efficacité particulière qui tient à son énoncé : le moment de sa répétition est aussi celui de sa profération « réelle », publique, *quotiens a me profertur*. Même en passant de l'anthropologie de l'homme pensant à la théorie du sujet comme *res cogitans*, ce *lieu commun* du « pour autant que je pense, je suis » conserve donc la mémoire de son effet clarificateur, quand bien même le sens exact des preuves d'où il tire sa nécessité différerait à l'extrême. C'est bien entendu là une limite à l'usage « gnoséologique » du lieu commun. Mais que la persistance de cet effet demeure est l'indice d'un certain rapport, irréductible, que nous entretenons à l'égard de la clarté d'une (prétention à la) vérité, quand bien même tout resterait à fournir de ses justifications.

Reste enfin le dernier niveau de l'articulation entre « propre » et « commun » que donne à entendre le lieu. Celui-ci forme l'arrière-plan de « généralité » sur lequel s'appuie le lieu. La « répétabilité » du lieu renvoie ici à une certaine représentation du champ des expériences où celui-ci peut déployer le type de validité qui lui est propre. Définie de la manière la plus générale, celle-ci n'est autre que le champ des

expériences singulières de tout individu, pour autant que ce dernier y sent l'exigence d'une formulation particulière, dans le cadre d'une parole située et adressée. C'est ainsi en tout cas que pourrait être reformulée la définition même du κοινόν qui ouvre la *Rhétorique* d'Aristote : les lieux relèvent de cette « compétence commune à tous les hommes, et qui ne relève d'aucune connaissance particulière », pour autant que « tous se mêlent jusqu'à un certain point de questionner sur une thèse et de la soutenir, de se défendre et d'accuser »<sup>592</sup>.

Nous avons déjà largement décrit cet ancrage « anthropologique » de la définition aristotélicienne, fondée sur cette faculté première de « comprendre » (γνωρίζειν) et de rechercher le vrai et le bien, y compris au-delà de la simple rencontre accidentelle des opinions. L'énonciation des lieux suppose en ceci une forme d'ὁμολογία, un « accord » entre les individus irréductible à la simple ὁμοδοξία<sup>593</sup>. Mais il convient ici d'insister sur les limites de ce concept aristotélicien d'« anthropologie » : il est en effet essentiel à ce partage anthropologique de la véridiction qu'elle s'opère *en dehors* du registre de la connaissance, et en particulier de la connaissance naturelle. En ce sens, cette faculté, quand bien même elle ressortit aux yeux d'Aristote de la faculté « naturelle » de l'homme, s'exerce néanmoins dans l'inscrutabilité du fondement naturel de celle-ci. En d'autres termes : si les individus ont naturellement la compétence de débattre sur les questions du vrai et du bien, il n'est pas vrai que cette compétence leur apparaisse comme relevant d'une naturalité. C'est en ce sens que l'articulation du « propre » et du « commun » s'opère selon une autre représentation que celle d'une faculté partagée par des individus pour autant qu'ils relèvent d'une même « espèce ». Si, chez Aristote, l'articulation du propre et du commun relève en dernier instance d'une distribution anthropologique fondée sur ce modèle de la « nature », il n'en reste donc pas moins que cette articulation demeure susceptible de représentations différentes. Ce sont ces différentes représentations du rapport entre le « propre » et le « commun » qui constituent ce que nous appelons « l'arrière-plan » de généralité du lieu. Dès lors, on peut distinguer trois figures de cette « généralité » des vérités répétables dans laquelle s'inscrit le lieu commun.

La première est celle-là même que fixe la *Rhétorique* d'Aristote, et dans laquelle la pratique de l'éloquence a durablement fixé son adresse : l'espace public des discussions, autrement dit la communauté « politique » au sens large. La *chose à dire* du lieu s'inscrit ici dans l'articulation du circonstanciel et des principes durables sur lesquels s'appuie une telle communauté. Ces principes peuvent relever de la forme de société qui est la sienne ou des règles directrices qui gouvernent son régime, mais pour autant qu'ils concernent la façon dont une telle communauté se comprend comme une certaine « unité ». C'est ainsi que peut se comprendre l'intuition du répétable propre au lieu. Le type de « vérité » qu'il énonce ne prétend pas seulement à dépasser les circonstances, mais à formuler les principes directeurs d'une telle com-

---

<sup>592</sup> Aristote, *Rhétorique* I, 1, 1354 a 2–6.

<sup>593</sup> Nous nous référons ici au concept d'ὁμοδοξία comme simple « conformité d'opinion », telle qu'elle pourrait exister entre gens qui ne se connaissent pas, tel qu'il est analysé dans l'*Éthique à Nicomaque*, IX, début du chapitre 6.

munauté, toutes les fois que ceux-ci demandent à l'être. En ce sens, la formulation topique s'appuie sur l'attachement à la continuité des principes d'une existence commune<sup>594</sup>. Mais l'exigence du répétable s'appuie ici sur ce qu'on pourrait appeler le sentiment d'un accord « inachevé », d'un partage partiellement inscrutable du sens de cet accord. En ce sens, l'avance des lieux sur leurs preuves, autrement dit la formulation clarificatrice de ces principes, qui tient en réserve les modalités déterminées de leur ajustement aux circonstances et aux décisions particulières, peuvent être comprises comme un effort de « clarification » de ces principes. Dès lors, c'est bien la faculté de ces lieux à faire encore entendre leur force clarificatrice, à pouvoir réopérer leur travail de formulation, qui constitue leur enjeu et le critère de leur succès. La répétition des lieux ne peut toujours prétendre à approfondir cet accord, et à l'explicitier entièrement : mais elle peut servir à le reformuler partout où celui-ci, à tort ou à raison, est senti comme menacé, obscurci, ou dilué. La question n'est pas ici celle des abus, faciles à observer, de cette forme de répétabilité : c'est la question de la forme qu'elle prend, du type de véridiction auquel elle peut prétendre, qui peut mériter d'être étudiée. Dans le cadre de cette étude, bornons-nous à rappeler que cette forme de véridiction est celle qui a été sentie comme particulièrement essentielle pour l'administration *rhétorique* de la confiance au sein de l'espace public. À ce titre, le persuasif du clair et la persuasion propre aux effets de vérité forment les deux versants essentiels de cette *πίστις* publique, inséparable de la dimension politique de l'ὁμολογία.

La deuxième figure de cette articulation entretient des rapports évidemment étroits avec la première, dans la mesure où elle concerne ces sujets « de justice » (περὶ δικαίων), c'est-à-dire de « morale », par lesquels Aristote ouvre sa première définition des lieux dans le chapitre 2 du premier livre de la *Rhétorique*<sup>595</sup>. La « généralité » propre aux lieux s'élargit ici à une dimension supplémentaire, dans la mesure où le « propre » d'une circonstance doit être articulé à une forme plus étendue de « communauté ». On peut ainsi suggérer que les lieux travaillent ainsi sur la possibilité d'une existence morale partagée, et par conséquent, là encore, sur cette part d'inscrutabilité ou d'inachèvement qui traverse notre « accord » en ce domaine – en tant qu'elle alimente le *dissensus* éthique. Le caractère « anthropologique » de ce rapport, tel qu'il est défini par Aristote dans les premiers chapitres de l'*Éthique à Nicomaque*, ne doit pas égarer là non plus : le rapport des lieux aux notions de « justice », de « bien » ou de « mal » ne relève pas d'une forme d'intuition morale profondément ancrée au cœur de l'individu. L'intuition morale dont il s'agit ici n'est en réalité que l'intuition de cette nécessité de *formuler* la généralité des principes. Cette formulation est possible ou bien à partir de ce fonds d'expressions et de formules qui traversent la pensée morale, soit à partir de cette inflexion « éthique » du discours évoquée par Aristote au sujet des maximes, et dont on peut étendre la figure à cette façon d'endosser la généralité d'un lieu en dépit des circonstances – comme

---

<sup>594</sup> C'est cette dimension du lieu, comme instrument d'un certain « partage » politique des vérités, qui se trouve particulièrement développée par F. Goyet à propos de la rhétorique latine et renaissante dans *Le sublime du lieu commun*, *op. cit.*

<sup>595</sup> Aristote, *Rhétorique* I, 2, 1358 a 13.



dans le *dictum* de J. S. Mill, « *truth always triumphs over prosecution* ». La compétence dont il s'agit ici est bien celle de sentir, d'entendre comme répétables, en dépit de la diversité indéfinie des circonstances, certains « principes ». Mais il s'agit ici, en réalité, non pas de fondements bien assurés, mais de « choses à dire », dans toute leur indétermination, leur absence de technicité et leur fragilité. En ce sens, l'exigence de la clarification, ou le simple partage par la parole d'une vérité énoncée et défendue comme telle, joue *aussi* un rôle essentiel dans la description de cette « existence morale » que nous avons en commun.

La troisième figure de cette généralité, que nous avons commencée à entrevoir dans le récit de Giono, recoupe des aspects essentiels de la figure précédente, tout en les élargissant encore. Sur ce versant, le plus général, c'est bel et bien l'ambition et l'idéal de l'*inventio* latine qui peuvent être ressaisis, d'une disponibilité intégrale du monde réglée dans l'économie de ses différents « lieux ». Cet idéal peut être reformulé sous une forme plus problématique, comme exigence d'une « formulation du monde ». C'est elle que nous avons pu repérer à plusieurs reprises, dans ce chapitre et dans le chapitre précédent : du *Port enseveli* d'Ungaretti à la poursuite d'*Un roi sans divertissement*, de la méditation de Macbeth sur le temps à celle du Roi Richard, c'est bien cette articulation entre « expérience » individuelle et nécessité de la formuler qui a retenu progressivement notre attention. Dans ce registre, la « généralité » à laquelle s'adosent les lieux est bien celle de ce partage de l'expérience en tant que s'y joue quelque chose de son « humanité ». L'intuition du répétable possède donc une trame de fond particulièrement large : il y va, avec elle, de la possibilité de formuler et de communiquer une certaine « expérience du monde », pour autant que celle-ci peut être entendue, répétée et appliquée par chacun aux propres données dont il dispose. La répétition s'alimente ici au caractère problématique de ce partage, qui ne peut être énoncé en une seule fois, et qui doit recevoir une validité plus accrue que dans la réitération de cet effet clarificateur confié à certaines formulations. C'est en ce sens que Goethe, dans la lettre à Zelter, pouvait se référer à l'anecdote du Sicilien et de ses figues. La phrase « La mer a de nouveau faim de figues » permettait ainsi de sceller sous une formule énigmatique la question du *tedium vitæ* : la confiance autobiographique de Goethe sur sa propre expérience de l'énigme pouvait ainsi espérer rejoindre la tragédie éprouvée par Zelter lors du suicide de son fils. Parce qu'une telle expérience requiert profondément une parole qui l'exprime, il semble essentiel que le passage du propre au commun emprunte ici la voie de cette répétabilité d'une parole formulaire *par devers soi*, dans le propre contact qu'elle nourrit avec l'expérience vécue. Le caractère « commun » d'une telle expérience ne signifie pas ici qu'elle soit dépositaire d'une quelconque vérité universelle – au reste, à quoi pourrait-elle ressembler, ainsi formulée de manière énigmatique ? La « répétabilité » présumée par Goethe ne vise qu'à indiquer la possibilité, consolatrice ou non, qu'une telle expérience ait pu se montrer *deux fois* « propre », à l'auteur du Werther et au fils de Zelter. La « vérité » propre à l'énoncé formulaire ne le rend donc pas dépositaire d'une quelconque « révélation » sur la « condition humaine ». Elle entend plutôt émettre l'hypothèse d'une similitude des expériences, donner une formulation claire à l'idée que d'une vie à l'autre, en dépit de toutes leurs différences, une même

expérience puisse être découverte. Tel est donc l'horizon de cette « formulation du monde » : les lieux peuvent prétendre indiquer une certaine répétition de l'expérience, un certain retour des mêmes découvertes, un partage du singulier dont il ne s'agit que de trouver l'énoncé le plus clair.

\*

En suivant le double fil conducteur de l'énonciation généralisante du lieu et des exigences de sa transposition, notre réflexion sur le thème de la « chose à dire » a progressivement éclairci le phénomène de l'entente locutrice. Celle-ci est étroitement liée à la faculté propre aux expressions formulaires d'affecter la parole de l'intérieur, sous l'espèce d'une tension irréductible qui la maintient à distance d'une adéquation univoque aux circonstances. La « généralité » topique n'est autre que cette distance qui sépare la prétention véridictive du lieu des conditions effectives de sa validité. C'est cette distance qui nourrit la possibilité de sa répétition, sous la forme d'une certaine injonction que la parole se donne à elle-même. La clarté ou la superficialité d'un lieu ne peut être donnée une fois pour toutes, elle dépasse le moment de sa profération pour être réitérée, recommencée ou rappelée dans des usages ultérieurs.

C'est évidemment cette intuition du répétable qui permet de sceller étroitement la profération et l'entente du lieu : ne peut se répéter que ce qui se donne déjà à entendre. Mais il importe ici de constater que cette « répétabilité » est tout autant une condition pour la véracité du lieu : entendre celui-ci comme répétable, formuler une expérience sous un énoncé qui demandera à être rappelé, c'est prendre en considération cette façon topique de rechercher une vérité d'une certaine sorte. L'avance d'une vérité sur sa preuve ne peut être dite que pour autant que sont entendus dans le même temps son effet de clarification, et sa nécessité d'être à chaque fois réajustée aux circonstances de sa profération.

Il existe donc une certaine manière de se laisser affecter par les lieux dans le moment même où on les prononce. Leur « justesse » n'est autre que cette entente intérieure, qui décèle une injonction à être rappelés, recommencés et répétés. C'est en ce sens que l'on peut parler d'une « pensée formulaire » comme expérience intérieure à la parole topique. Ce phénomène, visé par Pascal sous la figure d'un emprunt, porte la marque de ce résidu du répétable : la formulation topique emporte avec elle ses effets spécifiques, et ceux-ci persistent à se faire entendre dans le discours même de celui qui parle, lorsqu'il parle *en* lieux. De même que l'on pouvait affirmer que le syllogisme aristotélicien tire une partie de sa force persuasive de sa structure antithétique, de même le *cogito* cartésien entraîne-t-il avec lui quelque chose de ses formulations antérieures, un effet de clarté qui ne se laisse pas réduire à la « suite admirable de conséquences » qui mènent à son énoncé. Cette pensée formulaire, qui accompagne l'énoncé topique, qui entre dans l'expérience de la parole où il s'insère, constitue donc la déclinaison locutrice de la « pensée de l'effet » analysée par le chapitre précédent. Elle ressortit de cette *διάφοια* rhétorique analysée par Aristote, et ici découverte à l'intérieur de la parole. La tension directrice de la « chose à dire » suscite ainsi, à chaque fois qu'elle réclame une formulation,

l'épreuve d'une pensée de ce genre. C'est elle que nous avons tenté de dégager dans ce chapitre, négativement d'abord, dans l'analyse proustienne de ses pathologies, positivement ensuite, par l'expérience du proverbe décrite chez Paulhan et le récit de cette « formulation primitive du monde » dans le récit de Giono.

Or il faut ici constater que ce résultat ouvre une source de perplexité plus profonde. Au cœur de l'intuition du répétable, qui amène la formulation topique à devancer les modes déterminés de son adéquation, et sous la figure de cette pensée formulaire qui accompagne la parole, c'est en effet un certain rapport avec *soi* qui se donne à entendre de manière privilégiée. En ce sens, l'entente locutrice du lieu commun, cette « écoute intérieure » de la chose à dire, ne rencontre pas seulement les circonstances extérieures : elle rencontre également cette auto-affectivité du soi par l'exigence de la formulation. En d'autres termes : le rapport intérieur à la parole que nous avons essayé de décrire au cours de ce chapitre, s'il conduit invariablement à une articulation avec le « commun », n'en trouve pas moins sa source dans une certaine manière de s'*entendre*, et d'entendre le « soi » qui parle.

Nul doute qu'une telle expérience du soi ne soit pas toujours appelée à jouer un rôle fondamental dans la formulation du lieu. Que le soi soit affecté par l'exigence d'une formulation n'implique pas nécessairement que ce soit *lui-même* qui soit à la chose à dire. Il n'en reste pas moins que cette auto-affectivité du sujet par l'exigence du dire ne manque pas, en de certaines circonstances, de nouer, *sous condition* de la parole, un certain rapport avec soi, dont la problématique ne peut être ignorée dans ses enjeux propres. C'est bien ici une certaine figure de la subjectivité, comme chose à *entendre* autant qu'à *dire*, qui, au fil des analyses de ce chapitre, a commencé à montrer ses contours.

Dès lors, il est clair que dans l'intuition du répétable, l'articulation du propre et du commun revêt une coloration très particulière : le « propre » dont il s'agit plonge ici ses racines dans un certain sens de l'appropriation, c'est-à-dire de l'*auctorialité* de la parole. À cet égard, il est inévitable que l'articulation du « propre » et du « commun » ne puisse plus être séparée d'un certain sens de la *possession* du soi à travers sa propre parole, que les accidents de la parole répétable pourraient sembler menacer de façon plus radicale encore. Il revient ainsi à la dernière partie de cette enquête d'entrer plus profondément dans cette entente formulaire du *soi*, pour autant qu'elle nourrit la hantise d'une expérience de la *désappropriation*.

*Expériences de la parole propre*

Celui qui parle ne peut parler sans s'accorder une part d'écoute : l'exigence de la chose à dire lui revient nécessairement sous la forme d'une entente immanente au dire, qui consiste à se laisser affecter par l'effet de ce qu'il dit.

Comme on l'a vu, ce thème rhétorique d'une « auto-affectivité » de la parole apparaît avec clarté chez Cicéron. Il se tient dans une double direction, à la fois complémentaire et concurrente, de la parole. D'une part, celle-ci est tournée vers le public et les circonstances où elle se tient ; d'autre part, elle est entendue par l'orateur qui la « possède » dans le moment même où il la prononce. Usage extérieur et usage intérieur des procédés du dire s'associent ici étroitement, dans l'épaisseur d'une parole à la fois gouvernée et « sentie ».

On pourrait également trouver la trace d'une telle dualité dans un court passage du chapitre 7 du livre III de la *Rhétorique* d'Aristote. L'orateur, s'il veut susciter convenablement les passions chez son public, doit *proportionner* l'usage de sa voix à la dureté des mots qu'il prononce. Cela n'est possible qu'à la condition de savoir à l'avance ce qu'il va dire, autrement dit, de se diriger dans le discours en fonction de la direction qu'il entend lui imposer. Mais il lui faut dans le même temps se laisser jusqu'à un certain point affecter par le discours, *comme si* l'orateur, tout en parlant, devait se mettre simultanément en position d'auditeur. La tradition manuscrite de ce texte offre aussi bien deux leçons distinctes pour le verbe chargé d'exprimer cette attitude : προεπιπλήττειν, « se censurer à l'avance » selon la traduction d'André Wartelle dans l'édition des Belles-Lettres, et προσεπιπλήττειν, vocable énigmatique dont on ne peut que reconstituer le sens, et qui traduirait l'exigence pour l'orateur de *porter attention à la façon dont son propre discours le frappe* (πλήσσειν) *lui-même*<sup>596</sup>. On pourrait tirer de cette incertitude même la trace d'une solidarité profonde de ces deux exigences. Quoi qu'il veuille faire, l'orateur ne peut s'affranchir des effets de ce qu'il dit : il est à sa parole aussi bien dans le tour qu'il lui impose que par les effets que suscitent ses propres mots. Dans l'une et l'autre interprétation, il y a bien un *soi*

---

<sup>596</sup> Aristote, *Rhétorique* III, 7, 1408 b 1–4. Le passage s'inscrit dans une réflexion sur le risque de l'excès de πάθος dans le discours : « un remède à toute espèce d'excès est celui qu'on répète couramment : l'orateur doit *par avance se censurer lui-même/porter attention à la façon dont le discours le frappe lui-même* : c'est ainsi que ce qu'il dit peut être reconnu comme vrai (δοκεῖ ἀληθές εἶναι), puisque *l'effet de sa parole* [littéralement : ce qu'elle fait quand il parle, ὃ ποιεῖ τὸν λέγοντα] ne lui reste pas inconnu (οὐ λάνθανει). » Sur le verbe προ[σ]επιπλήττειν, v. la note d'André Wartelle dans l'édition des Belles-Lettres, *ad* 1408 b 3, p. 108–109.

qui se trouve engagé, et que le texte aristotélicien fait apparaître explicitement sous le pronom réfléchi αὐτῷ.

Cela signifie donc que la *chose à dire*, parce qu'elle fait peser son poids sur la parole, exige une « sensibilité » particulière à l'effectivité de la parole « dite ». C'est dans cette double dimension du « dit » et de l'« à dire » que se déploie une certaine entente de *soi*, un rapport à soi-même constitué entre ces deux pôles de la visée du discours et des effets qu'ils suscitent sur celui-là même qui parle. Cet écart est précisément celui qui instaure dans l'entente locutrice une certaine distance, susceptible de se constituer en « expérience ». Dans la mesure où une telle expérience engage bien quelque chose comme un certain rapport à soi *dans la parole*, sous la *condition* de celle-ci, le thème de l'auto-affectivité du dire permet ainsi d'entrer plus intimement dans la question de ce que nous avons appelé la parole « propre », c'est-à-dire la parole pour autant qu'un *soi* s'y trouve engagé – non seulement comme individu parlant, mais aussi, dans le même temps, comme individu « entendu » et « écouté ».

Or il est justement apparu que la notion de lieu commun, loin d'effacer ou de recouvrir cette distance, contribuait précisément à la faire apparaître de manière particulièrement aiguë. Cela tient à sa façon particulière de saisir la chose à dire, qui relève à la fois d'un souci de s'ajuster le plus exactement possible aux circonstances précises du discours, tout en faisant valoir une dimension de généralité qui le rend transposable à d'autres prises de parole, *ceteris imparibus*. Comme nous l'avons vu, la formulation du lieu constitue un mode de véridiction dont l'effet de clarté demande inlassablement à être reconduit, en d'autres circonstances, et par d'autres paroles. En ce sens, l'effet de clarté attendu du lieu commun se mesure aussi sur la façon dont il peut être perçu par celui qui le profère, à chaque nouvelle occurrence.

C'est ainsi que l'expérience de la poursuite dans le récit de Jean Giono se présente comme visée d'une certaine parole – elle est ce qui doit être dit par le personnage de Frédéric –, mais sous la condition que son expression vérace puisse être reconduite dans toutes les formulations ultérieures dont elle sera l'objet. Le rapport à soi passe par conséquent dans cette exigence de décrire exactement ce qui s'est passé ce jour-là, et, dans le même temps, dans le souci de fixer une expression qui sera susceptible de formuler à nouveau cet événement, y compris lorsque la mémoire de cette expérience se sera affaiblie ou transformée. L'effet de clarté se mesure ici sur la possibilité d'élucider à chaque nouvelle prise de parole la signification de cette expérience. La clarté formulaire cherche à consonner avec l'effet qu'elle a suscité pour la première fois : elle prétend à être entendue de la même façon, c'est-à-dire avec le même sentiment d'une « découverte ». L'expression « sans toucher terre » ne peut donc être séparée de sa prétention à reproduire à chaque fois le même effet de clarification de l'expérience *sur* celui qui la profère.

Dans ce récit, le thème de la chose à dire met face à face deux représentations distinctes du rapport à soi : l'un passe par la *continuité* d'une expérience située du « monde », ressentie comme propre à travers la persistance du souvenir, et l'autre par la *répétabilité* d'une formulation qui permet d'en clarifier le sens à chaque nouvelle reprise. Pour qu'une telle différence ne puisse pas être sentie comme une contradiction, il faut supposer qu'un rapport de contiguïté réelle puisse être tracé entre celui

qui éprouve (le *soi* de l'expérience « mondaine ») et celui qui parle (le *soi* qui cherche à la formuler clairement).

Or il est manifeste qu'un tel rapport de contiguïté s'efface devant une deuxième figure de la répétition, lorsque la répétition d'une formule ne double pas la continuité d'une expérience, mais lorsqu'elle s'y superpose. C'est là ce qui se produit lorsque le lieu commun est une formule répétée parce qu'empruntée à d'autres. La formule augustinienne et cartésienne du *cogito* et la formule goethéenne de l'adage érasmien du Sicilien, gardent avec elles cette étrangeté initiale : leur effet persuasif est le résidu de formulations plus anciennes, dont on attend qu'elles coïncident, ou bien avec les nouvelles justifications qu'on leur apporte (chez Descartes), ou bien avec une expérience singulière sur laquelle elles apporteraient un éclaircissement décisif. Dans un cas, la répétition est transmission d'une efficacité persuasive conquise dans une autre parole ; dans l'autre, elle est adaptation et élucidation d'une certaine singularité. Mais dans ces deux cas, la pensée de l'effet qui accompagne ses formules ne peut prétendre se confondre exactement avec la représentation de la preuve apportée, ou de l'expérience vécue au singulier.

La répétabilité ne peut donc plus ici être confondue avec une continuité : elle est un problème posé à l'appropriation d'une certaine formule devant une chose à dire perçue comme irrésistiblement singulière. Parce que l'écart entre l'effet de clarté et la singularité des circonstances se voit particulièrement dramatisé, la formulation topique risque de faire entendre toute la fragilité de sa véracité, et par conséquent le caractère ambigu, voire révocable, de la « découverte » qu'elle prétend opérer.

Ce qui se joue ici n'est autre, par conséquent, que le droit du « soi » parlant à se revendiquer comme le même que le « sujet » de l'expérience : l'auto-affectivité de la parole claire peut-elle être traitée sur le même registre que celle de l'expérience vécue ? La notion de lieu commun conduit donc à accentuer le doute sur une possible coïncidence de la parole propre et de l'expérience propre, en tant que le « sujet » du lieu commun (celui qui en reçoit l'effet dans sa propre parole) semble ne pouvoir rejoindre que problématiquement celui de l'expérience. Ce problème peut se reformuler sous le paradoxe suivant : celui qui s'entend parler en lieux est supposé être à la fois le même qui en apprécie l'effet clarificateur, et le même qui éprouve la singularité irréductible de son expérience. Le conflit potentiel entre ces deux instances de discernement n'est autre que celui qui nourrit le conflit entre deux types d'*auctorialité* : l'une fondée sur le dire et sur l'expérience immanente des effets du parler ; l'autre fondée sur la revendication d'un rapport singulier au monde ou d'une certaine modalité du penser conçue comme irréductible à la « pensée de l'effet ».

C'est cette concurrence entre deux représentations distinctes de l'*auctorialité* qui forme le troisième élément de la tradition historique d'une réflexion sur le phénomène topique. Initiée à l'origine dans la distinction aristotélicienne entre une connaissance épistémique des principes et une compétence anthropologique des lieux, elle a ultimement culminée, à partir du tournant « expressiviste », dans une opposition entre parole authentique et parole inauthentique, redéfinie comme menace *contre* l'expressivité même de la parole.

Or, comme nous avons commencé à le repérer dans la première partie de cette étude, ce processus historique d'une intériorisation de la question du lieu se montre en réalité solidaire d'une réflexion sur le type de « propriété » que l'individu peut revendiquer sur sa propre parole. En ce sens, notre réflexion entend désormais se concentrer, dans ce dernier chapitre, sur les différentes représentations concurrentes que l'on peut dresser de cette notion de « propriété », en tant qu'elle se situe au cœur du concept de *parole propre*. Il s'agira ainsi d'instruire les motifs de ces différences, et de s'efforcer de plaider pour une certaine conception de ce concept dans laquelle l'usage et la puissance persuasive des lieux mérite d'être comptée comme un élément essentiel de son *appropriation*. De la sorte, nous nous efforcerons de repérer les linéaments d'une certaine conception de la subjectivité comme rapport *formulaire* avec soi.

## 1. Les deux modèles classiques de la possession

D'un point de vue historique, la question du rapport entre lieu commun et subjectivité ne présente aucun caractère de pleine évidence. Cela tient au fait, massif, que l'élaboration philosophique du concept de « sujet » est très largement postérieure à celle du lieu rhétorique. Plus encore, l'idée que l'expression topique constituerait un obstacle à une expression directe et authentique du soi n'est pas une conséquence directe de l'invention du sujet classique, telle qu'elle s'est opérée chez Montaigne, Descartes et Pascal. Même si l'on peut déjà en déceler quelques traces, il faut attendre le tournant « expressiviste » du concept de sujet pour que le lieu en vienne à nommer explicitement une instance intérieure de l'hétéronomie et de l'inauthenticité subjectives. Dès lors, il apparaît clairement que le thème d'une « subjectivité » propre à l'expression topique ne peut être détachée de l'arrière-plan historique sur lequel elle a pu apparaître comme un problème.

L'analyse que nous avons menée dans la première partie de cette étude s'est néanmoins efforcée de montrer que ce problème ne constituait pas un obstacle invincible pour notre réflexion. On peut en effet considérer la notion de lieu commun non plus seulement du point de vue des différents *concepts* théoriques ou philosophiques qu'il a pu revêtir, mais du point de vue de l'*entente* particulière qu'il constitue en tant que phénomène de la parole. C'est en suivant cette ligne que l'on découvre que le lieu, en tant qu'il se situe à l'intersection d'un type d'écoute accordée à la parole et d'une certaine manière de se laisser affecter par elle, présente un lien particulièrement étroit avec le problème philosophique, beaucoup plus général, du « rapport à soi », pour autant que celui-ci excède les limites historiques de la notion de sujet.

Les contours du problème que nous avons à traiter présentent par conséquent une nouvelle physionomie. C'est à l'aune de cette question du « rapport à soi » que la question d'une « subjectivité » topique doit être abordée. Dès lors, il devient possible d'en repérer les linéaments *avant* que le concept philosophique de « sujet » ait pu prétendre envelopper et décrire un tel rapport. Plus encore, la question devient celle de savoir si la représentation « topique » du rapport à soi ne contient pas des élé-

ments susceptibles de remettre en question le paradigme classique de l'autorité subjective sur le discours et la pensée qui l'accompagne.

Comme nous l'avons vu, la réflexion sur l'entente *rhétorique* du lieu permet d'envisager le problème du rapport avec soi à l'aide de deux concepts : celui de la *possession* d'une compétence véridictive dans le dire, et celui de l'*autorité* particulière que celle-ci confère à la parole de celui qui la déploie. À l'intersection de ces deux concepts se tient le problème de l'auctorialité : de quelle façon le déploiement d'une telle compétence permet-elle d'attribuer une qualité spécifique à celui qui la tient, qui consiste en une certaine « maîtrise » des ressources véridictives et persuasives de la parole ? C'est parce que cette auctorialité est susceptible de recevoir deux interprétations différentes que la figure d'une possession du discours *par* les lieux revêt un caractère propre et original.

La différence entre ces deux modes d'auctorialité – comme représentation du rapport entre possession et autorité de la parole – est au cœur de la réflexion aristotélicienne sur les *τόποι*. La véridiction topique est l'objet d'un rapport qui ne peut être confondu avec celle du raisonnement probatoire technique. Alors que celle-ci revient à une connaissance des principes fondées sur le modèle de l'*ἔξις*, la première relève d'une simple compétence naturelle, partagée par tous les individus pour autant qu'ils ont la faculté (*δύναμις*) de débattre. Ce sont donc deux modes de possession de la parole vérace qui s'opposent. L'une, technique, relève d'une appropriation par les moyens d'une technique méthodique. L'autre, naturelle, provient du simple fait que les individus, en tant qu'ils appartiennent à communauté humaine, partagent une même orientation vers la reconnaissance du vrai et du bien, sans pour autant disposer des instruments discursifs nécessaires à leur établissement définitif. Dès lors, l'autorité véridictive appartient de manière privilégiée à celui qui détient la faculté d'étendre l'évidence par soi des principes aux objets traités par le discours, par la voie du raisonnement apodictique. À l'inverse, la véracité des preuves topiques se montre fondamentalement ambiguë : elle ne relève en effet que d'une possession hasardeuse et réversible des fondements certains de la véridiction. Or cette différence essentielle dans la possession du discours vérace s'accompagne en principe, sur le terrain de l'écoute des preuves, de deux ententes différentes. Dans le cas des preuves syllogistiques, l'effet de vérité est l'objet d'une saisie qui peut être considérée comme immédiate, logée dans le temps inscrutable (*ἀσκεπτόν χρόνον*) de la compréhension de ce qui est dit. Les preuves topiques, quant à elle, ne peuvent prétendre à une immédiateté de ce genre, parce qu'elles laissent prospérer, en vertu de leur forme lacunaire, un temps incompressible de l'assentiment. C'est ainsi que l'ambivalence topique du clair et du superficiel constitue le symétrique, sur le terrain des effets, de la possession réversible du vrai.

Il en résulte, chez Aristote, une position extrêmement claire des deux figures de l'auctorialité. La première, fondée sur l'*ἔξις* probatoire, renvoie à une adhésion ferme de la parole à la pensée probatoire qui la soutient, alors que la seconde ménage une place fondamentale pour un écart décisif entre les deux : les effets véraux de la parole peuvent l'emporter sur la pensée qui les soutient, au sens où l'effectivité du for-



mulaire contient une pensée de l'effet qui résiste au premier modèle de l'appropriation.

C'est cette différence essentielle dans le statut de la « pensée » qui instaure le partage entre une auctorialité d'ordre épistémique et une auctorialité d'ordre purement « anthropologique ». Mais, comme on l'a vu, le texte aristotélicien laisse une place essentielle pour une objection sceptique. Dans la mesure où les formes *sensibles* du raisonnement syllogistique et du raisonnement topiques peuvent être *perçues* de manière identique, la nature de l'assentiment porté aux syllogismes reste ambivalente : leur *autorité* procède-t-elle de leur véracité probatoire ou de leur clarté expressive ? Ce doute ne relève pas seulement d'un problème de perceptibilité extérieure : il conduit à rouvrir le problème du temps inscrutable de la preuve syllogistique, et à se demander si l'immédiateté de sa saisie diffère en nature ou simplement en degré du temps incompressible de la pensée de l'effet. En ce sens, on pourrait au moins supposer que, même à l'intérieur de l'auctorialité connaissante, il demeure une forme de « pensée » non intégralement adhérente à sa preuve, et soumise à la même effectivité différée du « clair ».

Le thème du rapport à soi s'esquisse donc dans cette reconnaissance conceptuelle d'une manière de se laisser affecter par l'effet de la preuve. L'entente qu'on lui accorde dans le temps incompressible d'une écoute pourrait donc en droit s'étendre jusqu'à l'intérieur de la preuve syllogistique. Le thème du clair et du superficiel permet ainsi d'envisager un rapport au vrai fondé sur une forme essentielle d'affectivité (celle de la pensée de l'effet). Et cette affectivité plonge ses racines dans une compréhension anthropologique de la sensibilité au vrai, qui rétablit les droits de la parole effective, sensible, sur les formes intelligibles du probatoire. La clarté ambivalente du formulaire permet donc d'envisager une appropriation réversible du vrai *dans* la parole : elle fait entendre le fond anthropologique irréductible sur laquelle elle se détache. C'est à cette leçon qu'oblige une philosophie de la parole comme ce « dont l'usage est propre à l'homme »<sup>597</sup>, et qu'Aristote aura traitée sous le nom de *Rhétorique*.

Il n'en reste pas moins que, chez Aristote, le rapport entre « entente » et « rapport à soi » reste à l'arrière-plan. Cela tient, d'une manière générale, au fait que le « soi » – celui qui apparaît dans l'écoute que l'orateur accorde à son propre discours, dans le *προσεπιλήσσειν* de *Rhétorique* III, 7 – demeure pris dans l'orbe d'une anthropologie déterminée, de forme « naturaliste ». Dans sa réflexion rhétorique proprement dite, cette question ne peut qu'affleurer, dans la mesure où le point de vue adopté reste un point de vue « théorétique ». Celui-ci se place délibérément du côté de l'*écoute* du persuasif, et laisse peu de place au thème d'une auto-affectivité de cette parole *anthropologiquement* « propre ». À cet égard, la rhétorique latine, en faisant porter l'attention sur l'*inventio*, introduit une série d'éléments complémentaires. Le point de vue du locuteur permet en effet de mettre à découvert le phénomène d'une entente locutrice de la chose à dire, et de l'effectivité de la parole sur celui-là

---

<sup>597</sup> Aristote, *Rhétorique* I, 1, 1355 b 1–2.

même qui la tient. Ainsi s'élabore, chez Cicéron, la possibilité d'une réflexion sur un rapport « intérieur » à la parole – qui n'est cependant pas une parole *de* l'intériorité.

Ce déplacement d'accent se montre décisif dans la compréhension de l'« auctorialité » propre à l'orateur. Là encore, deux modèles s'opposent, et à l'intérieur même de la doctrine des lieux, puisque celle-ci forme désormais la pièce maîtresse de la réflexion rhétorique. Du côté de Cicéron, l'*ingenium* oratoire peut prétendre envelopper étroitement usage intérieur et usage extérieur de la parole. C'est là ce qui permet aux « lieux » de constituer un instrument de prédilection pour la maîtrise du discours. Celui qui possède la technique des lieux, spécifiques ou communs, peut assurément revendiquer une possession complète de son propre dire : le dédoublement cicéronien du *judgement*, à usage interne et externe, ne sert qu'à affirmer complètement une telle maîtrise. La *copia* est ainsi contenue dans ses justes limites : celui qui sait s'entendre sait *a fortiori* se faire entendre. Or, comme on l'a vu, la conception de l'invention chez Quintilien témoigne en revanche d'une plus grande prudence. La connaissance des lieux risque toujours de n'être qu'une « science pour ainsi dire muette », *scientia tamquam muta*, si elle n'est pas soigneusement rectifiée, corrigée, ou dépassée par l'exercice de la parole vive. L'idéal cicéronien d'une parole intégralement *tenu*e par l'orateur, y compris dans la *copia* et dans le déferlement du *movere*, se voit donc ici problématisé, sur le modèle d'un apprentissage « ouvert », d'un exercice empirique impossible à réduire à un nombre limité de principes.

Il importe de remarquer que cette première opposition entre deux formes d'auctorialité s'est complétée d'une seconde, qui tient cette fois à la définition même de ce qu'il faut entendre par « lieu ». Dans la mesure où les *loci* se sont vu attribuer un rôle décisif dans la production de la parole, le thème de leur entente intérieure a progressivement conduit à leur conférer un format de plus en plus abstrait. C'est ainsi qu'ils tendent à constituer une matrice du discours plutôt qu'un élément à part entière de celui-ci. Dès lors, la notion de lieu se détache de son ancrage sensible dans la parole, qu'il libère d'une part pour une théorie élocutive des figures de la pensée (*formæ quædam sententiarum*), et d'autre part pour une théorie des *sentences* (*sententiæ*) du discours. Partant, alors même qu'un premier conflit apparaît au niveau du type de possession propre à l'invention de la parole, un second se dessine. Il s'opère d'une part sur le terrain du rapport entre pensée et figure. Et il se cristallise d'autre part sur la question de l'auctorialité que l'orateur peut revendiquer à l'égard des sentences, pour autant que celles-ci sont perçues comme « extérieures » au discours, et teintée d'une autorité persuasive dont l'appropriation se mesure à partir même de leur extériorité.

Alors que la notion aristotélicienne de lieu commun permettait encore d'envisager ces différents problèmes dans l'unité d'un concept de « forme de l'expression », la situation du lieu à la fin de la Renaissance empêche de la percevoir. On peut ainsi comprendre qu'au moment où, sur le terrain des rapports entre pensée et discours, un modèle de générativité plus puissant que celui de l'invention allait s'imposer, l'héritage conceptuel de la « pensée de l'effet » aristotélicienne, parce qu'il se tenait en dehors de sa sphère d'attraction théorique, ne pouvait plus être di-

rectement mobilisé. La redéfinition moderne de la pensée, comme structure judiciaire attribuable aux opérations actives d'un sujet, allait donc manquer l'occasion de discuter les objections majeures que pouvaient lui apporter le thème d'une « pensée formulaire », logée dans l'entente de formules discursives déterminées.

Deux figures portent néanmoins la trace de cette articulation, dans des termes qui rendent possible une confrontation entre la subjectivité topique et la subjectivité « classique ». Toutes deux font en effet valoir un mode de possession du « dire » qui témoignent de cette propriété ambivalente de la parole topique.

Il revient en effet à Montaigne, dans le moment même où il définit le « soi » comme chose à *dire*, et par conséquent comme problème philosophique autonome, de l'avoir formulé sur fond d'une anthropologie essentiellement problématique. Celle-ci se laisse en effet thématiser comme un obstacle profond au thème ancien, d'origine stoïcienne, de l'οικείωσις, en tant qu'appropriation du soi par les voies de la connaissance rationnelle. L'abondance fantasque de l'esprit montaignien et la variété illimitée de l'expérience, dont la diversité affecte à la fois le monde et l'individu qui s'y livre, dessinent en effet un horizon plus large que celui des procédures traditionnelles de la discursivité épistémique. En ce sens, et à l'instant même où le « scepticisme » des *Essais* dessine le socle anthropologique par rapport auquel le concept classique de sujet va à la fois se déterminer et s'affranchir, la méthode de l'écriture montaignienne donne ses droits particuliers à l'usage du bagage topique héritée de la rhétorique. Le recours aux sentences, aux proverbes, aux citations, selon un jeu complexe de détournement et de réécriture, s'efforce de répondre à la structure de l'expérience diverse, et à la recherche de cette forme *particulière* du « sujet ». En ce sens, Montaigne, parce qu'il problématise jusqu'à sa limite extrême – le scepticisme – la possibilité d'un rapport ajusté au soi, exploite résolument la souplesse et la plasticité de l'expression formulaire.

L'auto-affectivité du « soi » se dit donc deux fois : d'une part par les voies d'une écriture de cette expérience particulière qui en interdit toute saisie primordiale et toute capture définitive, et d'autre part par cette imprévisibilité des effets formulaires, qui en reproduisent la variété, et qui résonnent efficacement avec elles. La « pensée » montaignienne, entre effectivité dérégulée de l'esprit et règles ambiguës du langage qui s'efforce de le dire, témoigne ainsi d'une connivence profonde entre ce qu'il faut bien appeler une expression du soi et une discursivité formulaire. C'est là retrouver l'ancrage anthropologique de la parole aristotélécienne – remonter à ces ressources diverses du fonds probatoire sédimenté dans l'exercice des compétences communes de la « conférence » –, tout en la libérant complètement de l'ordre rationnel et naturel où elle s'inscrivait encore. Et c'est indiquer un nouvel horizon pour l'usage des formes topiques de l'expression, dédiées à la recherche d'un soi particulier, *dans* la généralité ambivalente où elles se tiennent, dans l'effet ambigu et réversible de clarification qu'elles sont susceptibles d'opérer. La « pensée formulaire » hérite de Montaigne son paradoxe le plus profond : parler de soi à partir d'une parole fragmentaire, généralisante, et ambiguë ; et saisir la *chose à dire* que constitue le « soi » par des modes de véridiction qui ne recherchent pas l'« objet » de la connais-

sance, mais une formulation claire de ce que la parole peut dire, et peut *valoir* dans des circonstances singulières.

Nul doute que c'est là une leçon retenue et reconnue par Pascal, qui salue dans le texte de *L'Art de persuader* « l'incomparable auteur de *l'Art de conférer* », tout en déplorant par ailleurs le sot attachement à la figure du « moi ». À ce titre, il n'est pas sans importance que sa propre thématization de la pensée formulaire se soit attachée aux deux énoncés cartésiens fondateurs de la théorie moderne de la subjectivité, « Je pense donc je suis », « La matière est dans une incapacité naturelle, invincible de penser ». Certes, comme on l'a vu, l'arrière-plan du texte vise précisément à instaurer les droits de l'auctorialité du « penser » sur le « dire ». Mais parce qu'il est possible de reconnaître, dans la formulation même de la philosophie du sujet, la trace plus ancienne d'un « emprunt », il est impossible de contourner l'hypothèse que la *véracité* d'une telle affirmation se tire encore de l'effet clarificateur qu'elle a reçue d'une lecture et d'une écoute plus ancienne. En ce sens, Pascal ne se borne pas à souligner les ambiguïtés de l'auctorialité subjective sur la parole ; il marque aussi le lien qui attache le concept de sujet à la réflexion rhétorique sur un rapport à soi *sous condition* des formes propres à la parole pour le dire. Mieux encore, il indique peut-être déjà l'attrait que possède une certaine façon d'exprimer le modèle de la subjectivité, c'est-à-dire la sensibilité particulière qui nous la rend disponible, qui fait chercher le soi *à travers elle*, dans la clarté qu'elle peut revêtir.

Montaigne et Pascal dessinent donc, des deux côtés de l'invention historique de la notion de sujet, un dépassement possible du modèle de *possession* de la parole qu'il revendique à partir d'un modèle judiciaire de la pensée. L'appropriation problématique de l'expérience et la résistance de la formule claire à se laisser enfermer dans « une suite admirable de conséquences », témoignent de la persistance d'une réflexion sur l'entente ambivalente des lieux. C'est cette problématique qu'il faut s'efforcer d'entendre, y compris au sein de la représentation historiquement postérieure, « expressiviste », du lieu commun. Plus encore, il faut se demander si elle n'anime pas en profondeur le thème d'une *désappropriation* de la parole, si elle n'en constitue pas le ressort profond, que l'intuition d'une perte de la parole propre aurait décliné dans un langage qui tend à la recouvrir. L'inauthenticité des lieux communs ne constituerait ainsi qu'une vue partielle sur un phénomène plus profond : celui de son auctorialité spécifique. C'est elle que l'expressivisme, dans la lignée des modèles concurrents de l'auctorialité, aurait à la fois retrouvée et obscurcie, dans l'élargissement du concept de sujet aux ressources de l'affectivité singulière de l'individu.

## 2. Retour sur l'héritage expressiviste

Comme nous l'avons indiqué à la fin de la première partie de cette étude, la représentation du lieu commun comme instance de *désappropriation* de la parole est un héritage direct d'une philosophie « expressiviste » du sujet. Tout le paradoxe d'une telle conception du lieu, ainsi que cela a été souligné, réside dans l'arbitrage

problématique entre deux figures concurrentes du sujet : le sujet de l'expression d'une part, qui peut et qui doit revendiquer un accès privilégié au monde de ses expériences singulières, et le sujet de la « parole », en tant qu'il peut être au contraire le réceptacle d'une voix de l'hétéronomie. Entre l'expressivité du *soi* et les expressivités concurrentes, proliférantes et aliénantes des « autres » *dans* notre parole, il y a à la fois un conflit essentiel et, dans le même temps, une contiguïté et une affinité particulièrement étroite : il faut bien que la parole des « autres », la voix de la *common-place humanity* évoquée par Mill, puisse jusqu'à un certain point être celle du sujet lui-même pour que son expressivité puisse être *sentie* comme une menace *sur* l'intériorité, émise depuis cette intériorité elle-même.

Il revient donc à l'expressivisme d'avoir formulé dans des termes particulièrement spectaculaires la problématique d'une entente du soi dans la parole expressive, ainsi que les fragilités essentielles de celles-ci. Mais la question n'en reste pas moins celle de savoir jusqu'à quel point le concept de « sujet » avancé par les philosophies expressivistes peut tolérer cette cohabitation intime, c'est-à-dire cette double affiliation de la parole, au sujet de l'expérience singulière d'une part, et au sujet d'une voix potentiellement aliénée d'autre part. Ce sont bien en effet deux auctorialités distinctes qui s'expriment dans l'auto-affectivité de la parole. L'une renvoie à l'expression d'une expérience *propre*, l'autre à l'entente d'une voix séparée et étrangère à elle, d'une *vox nullius* dont la parole individuelle se fait pourtant le réceptacle, et pour ainsi dire, l'incarnation sensible et audible.

Ce paradoxe est à la fois la limite et le moteur secret de l'expressivisme : il faut bien en effet que la notion de « sujet » abrite ces deux auctorialités pour qu'il y ait sens à formuler l'exigence d'un supplément de subjectivité, d'un achèvement et d'un perfectionnement dans l'expression authentique pour atteindre à sa « véritable » figure. C'est ainsi que chez Mill, le sens exact de la « liberté » est à trouver au-delà des conditions formelles de la seule autonomie politique, qui laisse prospérer des formes plus insidieuses de tyrannie. Les conditions politiques d'une autonomie réelle passent donc par le dégagement d'un espace où puisse s'affirmer le libre développement des ressources singulières d'un moi susceptible de revendiquer la possession effective de ses propres capacités.

Or, ainsi qu'on a pu le constater, cette revendication de la subjectivité s'étend loin au-delà de la sphère où les théories classiques du sujet le contenaient encore. Les ressources morales de l'expressivité, en tant qu'elles prennent en compte un droit à s'attribuer toute forme d'expérience *vécue*, relèvent d'un autre type d'auctorialité que celui qui attachait le sujet pensant à la forme judiciaire de ses représentations ou à l'aperception rationnelle et immédiate de son vouloir. Typiquement, les droits ouverts à une sensibilité intérieure de l'expérience témoignent de cet élargissement du socle anthropologique de la « pensée » où s'était constitué le sujet moderne comme instance de jugement. Dès lors, on ne peut manquer de se demander si cet élargissement ne s'est pas effectué au prix d'une ambiguïté certaine. Jusqu'à quel point le type de « possession » revendiqué par le sujet classique sur ses représentations pouvait-il encore servir de modèle « auctorial » pour concevoir un rapport à soi qui s'effectue dans les composantes intimes de l'expérience *vécue* ?

Que la transition de l'un à l'autre, du sujet épistémique de la philosophie classique à la subjectivité vécue de l'expressivisme, ait pu sembler naturelle, c'est ce que l'on vérifie dans le poids accordé par le même John Stuart Mill à l'exigence *morale* des justifications. La faculté d'argumenter ses propres positions individuelles dans l'espace public, la capacité à les faire résonner dans une forme d'engagement et de responsabilité complète du sujet à l'égard de ses propres raisons, ne relèvent pas d'une simple exigence de se situer convenablement dans l'espace de la discussion publique. Elle renvoie directement à une exigence de transparence et de sincérité à l'égard de ce qui est profondément, complètement et authentiquement *pensé*. On observe ainsi que les formes de preuve qui pouvaient encore se déployer sous la forme d'arguments provisoires et de véridictions en attente de leur forme de démonstrations – celles-là même que la tradition rhétorique avait envisagées sous le concept de « lieu commun » – ne sont plus seulement l'objet d'une critique de nature épistémique, mais d'une objection d'ordre moral. Celui qui s'attache encore à ce genre de preuves, qui persiste à s'y appuyer ne peut réellement vouloir dire ce qu'il dit. La preuve lacunaire dissimule le contraire d'une volonté de preuve : celle-ci peut ou bien recouvrir une formulation hypocrite de la vérité, ou bien une « sentimentalité », c'est-à-dire une « sensiblerie ». Ce terme, utilisé par Mill dans la condamnation du lieu commun « *truth always triumphs over prosecution* », renvoie à ce halo d'irrationalité qui entoure un certain rapport à la vérité. Le développement authentique du sujet persiste ainsi à se guider selon le même paradigme de la raison qui avait, deux siècles plus tôt, tour à tour abaissé ou nié la valeur persuasive des lieux. Le développement des ressources morales de l'individu reste donc profondément calqué, comme en témoigne le plaidoyer pour la liberté de discussion dans le deuxième chapitre de *De la liberté*, sur un développement rationnel qui va de l'erreur à la vérité.

Il est donc frappant de constater que l'élargissement de la subjectivité à des composantes initialement étrangères au paradigme classique de la pensée a très manifestement tenu pour insignifiantes les ressources expressives propres à d'autres genres de véridiction, telles que les preuves formulaires. L'occasion d'une redécouverte de cette forme d'auto-affectivité suscitée par la formulation des vérités topiques semble ainsi avoir été en partie manquée.

Cela tient d'une part à la persistance du modèle classique de l'auctorialité subjective. Mais tout aussi décisive se sera montrée l'attention extrême portée à des formes de sensibilité étrangères à celles de l'affectivité propre à la parole prise en elle-même. Le modèle d'une expérience directe du monde, le thème romantique de l'imagination créatrice investie d'une puissance de déchiffrement de son sens, ont indiscutablement pesé lourd contre une forme de véridiction depuis longtemps tenue pour annexe ou négligeable devant des procédés discursifs plus puissants.

À ce titre, la promotion du paradigme de la métaphore se montre particulièrement révélatrice. Le court-circuit de l'expérience et de sa formulation s'y donne à lire comme appel à une représentation imaginative et productrice, qui relève à la fois d'une discursivité et d'une infra-discursivité. La métaphore permet de plonger au cœur de l'expérience sensible en faisant l'économie des limites conceptuelles impo-

sée par le découpage judiciaire de la représentation. Sur le fond de la théorie kantienne des hypotyposes symboliques de l'imagination<sup>598</sup>, l'allégorie métaphorique peut, par delà le fond rhétorique sur lequel elle s'appuyait encore dans la doctrine de l'*elocutio*, prétendre à se constituer en « présentation » directe, mise en évidence – *subjectio sub aspectum*, selon la formule de Kant qui reprend textuellement la définition de l'*evidentia* – de ce qui excède par principe toute représentation. En ce sens, la véridiction métaphorique, comme manière discursive de produire l'effet *judicatif* d'un rapprochement entre termes fondamentalement hétérogènes, se détache de ce qu'elle devait encore à une réflexion sur les modalités de la preuve. Elle glisse de l'*evidentia* à l'« évidence » de l'expérience extra-discursive, saisie, ou plutôt capturée, par l'imagination créatrice. On peut ainsi comprendre de quelle façon la formulation d'une expérience plus profonde du monde finit par déboucher sur la thèse d'une expressivité plus originaire que celle de la parole. Sur cette voie, l'expressivisme se met en quête d'un type de véridiction qui permettrait de rendre compte d'un « contact » immédiat avec cette expressivité pré- ou anté-discursive.

À côté de la métaphore, un autre dispositif expressif a pu sembler particulièrement qualifié pour remplir cet objectif : celui du fragment ou de l'aphorisme. L'intérêt d'une telle forme véridictive tient à son étroite proximité avec le fonds rhétorique des expressions formulaires, et tout particulièrement de l'objet problématique que constitue la « sentence ». Mais – et c'est là toute la différence entre la perspective rhétorique et la perspective expressiviste – la formulation fragmentaire ou aphoristique n'est pas primordialement envisagée du point de vue de son effet, du type de « pensée » qu'elle tente de « frapper » dans les mots et de susciter chez celui qui l'écoute et qui la répète. Elle est au contraire envisagée du point de vue de l'entité « ontologique » qu'elle constitue, c'est-à-dire de la place qu'elle occupe dans une expressivité délibérément placée du côté du « monde » lui-même. À ce titre, l'esthétique romantique du fragment, particulièrement théorisée par F. Schlegel, se signale par les deux caractères opposés de l'« inachèvement » et de la « clôture sur soi »<sup>599</sup>. Le fragment est inachevé en tant qu'il signale ou indique sa propre déficience langagière à l'égard d'une vérité profonde qui l'excède. Mais il est clos sur lui-même en tant qu'il forme un aperçu fulgurant, une « ouverture » immédiate sur cette même vérité, qui ne peut résonner avec la même force qu'en s'affranchissant d'un discours continu qui tend sans cesse à substituer son propre ordre à celui de l'expression fondamentale du réel. La cohérence fragmentaire se reconstitue donc de l'extérieur, parce qu'elle suppose que soit suivie et reproduite l'expérience d'un tel contact. Mais cette répétition-là n'est pas conçue comme une appropriation de la vérité dans la parole, comme une recherche de son ajustement dans l'économie du dis-

---

<sup>598</sup> Kant, *Critique de la faculté de juger*, §59 « De la beauté comme symbole de la moralité », AK 351, éd. A. Philonenko, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1965, p. 263 sq. L'importance de ce texte dans l'élaboration théorique du romantisme allemand est au cœur de l'étude de Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Le Seuil, 1978.

<sup>599</sup> Friedrich Schlegel, *Athenäumsfragment* 206 : « Le fragment, comme une petite œuvre d'art, doit être entièrement isolé du monde qui l'entoure et être clos sur lui-même comme un hérisson ». V. Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, *L'Absolu littéraire*, op. cit., p. 62–63.

cours. Elle est invitation à réeffectuer intégralement cette expérience, à reproduire l'intuition fragmentaire d'une expressivité plus large qu'il laisse entrevoir. La formulation fragmentaire n'est donc pas une clarification de l'expérience par la parole qui s'efforce de la dire, mais une contrainte imposée à la parole elle-même par l'expression plus profonde à laquelle elle aspire, qui l'oblige à s'ajuster à elle et à s'aligner sur le rythme profond d'une vitalité propre qui excède celle de la parole vive.

Ce dépassement de l'expressivité verbale par une expressivité plus profonde culmine tout particulièrement dans la figure nietzschéenne de l'aphorisme. Tout en faisant fond sur la tradition de la γνώμη et sur l'élaboration théorique du fragment par le Cercle d'Iéna, Nietzsche entend remonter aux sources mêmes de la vérité oraculaire, comme instrument d'une formulation placée aux limites du dicible. La « délimitation » aphoristique – qui est son sens étymologique – vise à se placer à l'articulation du langage conceptuel – dont l'essai *Sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral* opère une critique radicale en le renvoyant à une « multitude de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes »<sup>600</sup> – et d'une expressivité plus profonde, étrangère au monde des conventions humaines, et qui ressortit directement de l'expressivité vitale. En ce sens, l'aphorisme nietzschéen est à la fois une ouverture sur le monde d'une vérité extraite des métaphores de la moralité, et un régime ambivalent de « mensonge », dans la mesure où il ne peut prétendre s'en extraire entièrement. Le « paradoxe du menteur » s'y voit simultanément assumé et, au moins dans son ambition, subverti. Il fait signe en effet vers un régime plus profond de la dissimulation : celui de l'énigme oraculaire, qui est à la fois véridiction et insincérité. Le langage crypté, et par conséquent potentiellement trompeur, de l'oracle, tel qu'il trouve son équivalent dans la forme de l'aphorisme, revendique pour lui cette faculté de tenir étroitement associé ce que le langage moral de la véracité et du mensonge tend inlassablement à séparer<sup>601</sup>. Le geste nietzschéen, tout en se revendiquant d'une certaine redécouverte du fonds rhétorique de l'expression philosophique, entend donc se placer à un niveau plus originaire encore. En ce sens, sa propre conception de la « formulation vérace » remonte le cours de ces formations probatoires que la rhétorique aristotélicienne avait annexées à celle de la preuve syllogistique. Mais c'est en définitive pour le dépouiller de toute inscription dans le monde de la parole échangée : par un passage à la limite, la conception nietzschéenne du formulaire conduit à l'adosser à une interprétation de la figure de l'énigme qui la situe aux confins du discours articulable.

Le problème fondamental de l'expressivisme consiste par conséquent à stipuler une exigence d'authenticité dont le critère relève à chaque fois d'un passage à la limite. En ce sens, l'authenticité repose sur une conception superlative de l'auctorialité, dont il n'est pas certain qu'elle se montre intégralement compatible avec ses propres exigences.

---

<sup>600</sup> F. Nietzsche, « Sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral », *loc. cit.*

<sup>601</sup> Sur le rapport de l'aphorisme nietzschéen et de l'énigme, v. les analyses de Giorgio Colli, *Après Nietzsche*, Paris, Éditions de l'Éclat, coll. « Philosophie imaginaire », 1987, trad. fr. Pascal Gabellone, p. 122–125 [*Dopo Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1974].



D'un côté en effet, comme on le voit chez Mill, l'auctorialité du sujet à l'égard de ses propres ressources expressives est amenée sur des terres où elle ne peut pas se poser de la même façon que pour le sujet épistémique de la philosophie moderne. Il n'est nullement certain en effet que le sujet puisse revendiquer à l'égard des composantes affectives de l'intériorité la même autorité que celle du sujet épistémique à l'égard du type de pensées qui sont les siennes. La différence reste celle qui sépare une conception gnoséologique de la possession d'une connaissance et celle d'une affiliation de l'expérience à celui qui l'éprouve. Sur cette voie, la réflexion de Mill sur les justifications morales qu'un sujet peut apporter à ses revendications aura manqué cette différence – alors que les « compétences » morales propres à l'individu se trouvent précisément accentuées de telle façon qu'elles ne peuvent entièrement se laisser confondre avec le modèle de l'autonomie du vouloir. En ce sens, la révocabilité des vérités morales, sur laquelle insiste la notion de lieu commun, entretient à l'égard de l'expérience un rapport plus complexe que celui de la progression linéaire de l'individu dans son propre développement : elle n'adopte pas la même logique que celle d'un passage de l'erreur à la vérité.

D'un autre côté, et tout en marquant sa différence à l'égard d'une orientation gnoséologique, la réflexion « esthétique » sur le discours de l'expressivité rencontre un problème de même type. Le dépassement de l'expressivité langagière par une expressivité plus profonde conduit à pousser les critères de l'authenticité en dehors de toute prise discursive. Parce que l'authenticité du discours se voit trempée dans celle d'une expérience qui l'excède de toute part, les conditions sous lesquelles l'*appropriation par la parole* d'une telle expérience reste possible se montrent particulièrement indécises. Le fragment schlegelien invite en effet à un type d'écriture et d'écoute fondée en dernière instance sur l'objet « ontologique » que constitue le texte. L'autonomie de celui-ci conduit à le retirer du monde des expériences ordinaires, et à marquer sa distance à l'égard de toute forme non littéraire de l'expression. Poussée jusqu'à son terme, cette conception du texte ne conduit pas seulement à rompre son attache à la parole et à l'écoute : elle conduit à faire du texte lui-même le lieu d'une expérience propre, irréductible à tout autre, et par principe opposée à elle. L'authenticité de l'expression ne se définit donc plus par l'accès privilégié à un certain type d'expérience qu'elle s'efforcerait de formuler : elle se définit en fonction d'une modalité du discours qui tient fondamentalement celle-ci à distance, qui constitue pour elle-même sa propre expérience, dans la mise en scène d'une clôture complète et irréversible. Il ne s'agit évidemment pas de nier ici les ressources conceptuelles puissantes d'une telle philosophie du texte. Mais l'on peut tout de même remarquer que celle-ci a rendu difficilement intelligible la possibilité d'une connexion plus étroite avec la formulation de l'expérience « ordinaire », au nom d'une certaine absolutisation du concept d'authenticité auctoriale. Il est certain qu'en ce sens, la valeur d'authenticité se détache des coordonnées morales où elle se trouvait initialement. La recherche, chez Nietzsche, d'une forme d'expressivité affranchie des critères moraux de la véracité en est un témoignage direct. Mais le thème d'une vérité extra-morale ne peut entièrement se détacher d'une perspective « axiologique », dans la connexion étroite qu'elle entretient avec une recherche de valeurs

plus proches de la « vie ». La quête d'une morale plus morale que la morale elle-même repose donc sur une exigence de « réappropriation ». En ce sens, il n'est pas certain que la représentation que Nietzsche se fait de son propre langage aille jusqu'à déstabiliser entièrement le lexique traditionnel de l'exigence d'un juste rapport au soi, tel que les ressources véridictives multiples du discours permettent de le construire. Sa façon de se placer à l'articulation de ces deux types de véracité, à laisser libres et indéterminées les ressources formulaires de son expression – métaphores, fables, sentences ou aphorismes – conduit peut-être au contraire à laisser intacte la question du sens moral à donner à l'appropriation de l'expérience qu'elles permettent. L'oscillation du point de vue nietzschéen entre ces deux instances est en ce sens la concentration extrême de cette incertitude ouverte au cœur de la notion morale de subjectivité. Elle révèle le partage et le conflit qui la traverse, entre l'exigence superlative de l'authenticité et le flottement des ressources disponibles pour la donner à entendre. En ce sens, de la même façon que la critique par Mill du sujet classique de l'autonomie conduit à en introduire une figure problématique, la perspective nietzschéenne installe le « sujet » à la limite de ces deux pôles de la véracité, dont l'une ressortit d'une intériorisation discursive de l'hétéronomie, et l'autre d'un horizon de réappropriation du vital, dont les modalités de la formulation discursive restent fondamentalement « ouvertes ».

La réinvention expressiviste du lieu commun, comme phénomène intérieur d'une désappropriation de l'expression propre, ne peut donc faire oublier son ambiguïté fondamentale. La possibilité d'une *vox nullius* est inséparable de cette zone d'indétermination dans laquelle sa théorie de la subjectivité oscille sans cesse. En ce sens, le phénomène de désappropriation qu'elle nomme ne peut constituer une véritable menace que parce qu'il est la conséquence profonde de cet entre-deux de l'instance subjective. Le sujet expressiviste est intimement traversé par la parole du lieu commun, parce qu'elle est la condition même sous laquelle l'exigence d'une auctorialité superlative peut être intelligible. C'est la différence majeure qui le sépare du sujet classique. Le rejet méthodologique du lieu commun, tel que Port-Royal l'avait magistralement mis en scène dans sa *Logique*, relève avant tout d'une décision *normative*, qui correspond à ce qu'il faut attendre d'un concept de « pensée » qui réponde à celui de la connaissance bien comprise. À l'inverse, la dépréciation expressiviste du lieu est inséparable d'un point de vue *descriptif* sur la condition même du sujet de l'expression. Le sujet *peut* s'entendre en lieux communs, parce que c'est là l'état fondamental où il se trouve dans l'attente d'une formulation plus authentique de l'expérience. En repoussant toujours plus loin l'accomplissement d'une véritable prise de possession de l'intériorité, l'expressivisme peut nommer sous le vocable de « désappropriation », « voix étrangère », *vox nullius* ou aliénation de la parole, le véritable statut de la subjectivité qu'il théorise. Celle-ci relève de ce vacillement de l'expression authentique, des troubles de cette entente ajustée du soi, dont le dépassement ne peut s'effectuer qu'en sortant des conditions normales de l'expérience.

La conception superlative de l'authentique lui interdit par conséquent de saisir que c'est pourtant l'ambivalence de cette expressivité « intermédiaire » qui est son

véritable thème. L'auto-affectivité de la parole, en tant qu'elle s'efforce de formuler l'expérience vécue dans d'autres catégories que celles de la représentation, et la vérité sous d'autres critères que ceux de la validité empirique ou probatoire, aurait donc pu servir à forger un concept d'auctorialité d'un nouveau genre. Et l'exigence de l'authenticité aurait *pu* être formulée à partir de ce concept-là, au lieu de se laisser rabattre sur un paradigme de la « possession » du soi qui n'est que l'ombre portée d'un modèle d'auctorialité avec lequel elle entendait pourtant rompre.

Le phénomène de la désappropriation renvoie donc plus fondamentalement à cette entente problématique du « propre » qui se dévoile dans la capacité de se laisser affecter par la parole. Seul ce qui est déjà « possédé » à un certain niveau peut se laisser perdre. C'est cette réversibilité de l'autorité sur l'expérience permise par la formulation de la parole qui doit constituer le thème profond d'une telle représentation d'un rapport à soi. En ce sens, la réinterprétation expressiviste du lieu laisse intacts les deux problèmes fondamentaux du phénomène topique : celui, d'une part, de cette fragilité de l'appropriation de l'expérience sous une formulation tour à tour claire et superficielle ; et celui de l'exigence à fixer pour que cette fragilité puisse *cependant* être tenue pour acceptable. Il y va par conséquent du sens à donner à une parole « propre » sous la condition de cette instabilité essentielle des effets qu'elle produit dans le rapport à soi ; et de la signification « morale » à donner à ce type de propriété, pour autant qu'elle vise à rendre ce rapport le plus « juste » possible.

### 3. À la lisière de l'expérience : Walter Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens ».

Il s'agit donc de réfléchir sur une figure de la subjectivité compatible avec le concept d'une appropriation réversible de l'expérience dans la parole. Cette compatibilité se mesurerait ainsi à l'aune d'un certain critère de l'« authenticité » du propre.

Pour cela, on peut se tourner vers les analyses proposées par Walter Benjamin dans son grand article consacré à l'œuvre de Baudelaire, publié en 1940 dans la *Zeitschrift für Sozialforschung* sous le titre « Sur quelques thèmes baudelairiens (*Über einige Motive bei Baudelaire*) »<sup>602</sup>. L'intérêt majeur de ce texte pour notre réflexion consiste dans une certaine tentative d'élucidation du thème expressiviste de l'*expérience* formulable. En y réfléchissant à partir de la poésie lyrique baudelairienne sur le sens « moderne » de la distinction entre l'expérience (*Erfahrung*) et l'expérience *vécue* (*Erlebnis*), et en contrastant les modes respectifs de leur articulation littéraire, l'article de Benjamin permet de dégager une certaine représentation de la subjectivité, pour autant que celle-ci se voit affectée par la hantise de la désappropriation.

---

<sup>602</sup> Walter Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens », première publication sous le titre « Über einige Motive bei Baudelaire » dans la *Zeitschrift für Sozialforschung*, n°8, 1/2, datée de 1939, p. 50–89. Ce texte a été l'objet de deux traductions en français par Maurice de Gandillac, la première dans W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Paris, Payot, 1979, p. 147–208, et dans W. Benjamin, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », t. III, 2000, p. 329–390. C'est sur ce dernier texte que nous nous appuyons pour les références de cette section.

La réflexion de Benjamin commence par une remarque sur le rapport des *Fleurs du mal* avec son public, et plus généralement sur les conditions de réception de la poésie lyrique à partir de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. À ce titre, l'auteur croit déceler une coïncidence entre la publication des *Fleurs du Mal* et un point de basculement dans ce rapport. Si le poète lyrique cesse d'être considéré comme le poète par excellence, et si son audience ne cesse de diminuer auprès du public, c'est pour une raison profonde, que Benjamin commence par formuler à titre d'hypothèse :

« Si les circonstances sont devenues plus défavorables au succès de la poésie lyrique, on est tenté de croire que cette poésie a perdu le contact avec l'expérience des lecteurs. Cela pourrait s'expliquer par le fait que cette expérience même s'est transformée dans sa structure. »<sup>603</sup>

Cela signifie donc que la *lecture* de la poésie lyrique est étroitement dépendante aux yeux de Benjamin de sa faculté à exprimer une expérience commune au poète et à son public. Plus exactement encore, le basculement théorisé par Benjamin correspond au moment où cette relation se défait, et où la production lyrique cesse de pouvoir retentir comme une articulation de cette expérience. Elle appartient désormais à un « passé », parce qu'elle relève d'une certaine tradition expressive qui perd sa faculté à être encore « entendue ». La thèse de Benjamin est donc la suivante : la poésie de Baudelaire serait celle qui serait le plus lucidement parvenue à l'explicitation de ce fait. Elle serait donc plus qu'une illustration de cette rupture historique dans l'ordre de l'expérience et des ressources traditionnelles de sa formulation : elle l'aurait explicitement prise pour thème.

Or, pour apprécier une telle transformation, il ne suffit pas aux yeux de Benjamin d'en enregistrer le « fait », mais de déchiffrer le type d'*expérience* qu'a voulu formuler Baudelaire, et qui l'a rendu particulièrement sensible à cette rupture. L'auteur entend donc éclaircir à la fois l'expression *propre* d'une telle expérience, et la différence qu'elle introduit dans les formes traditionnelles de l'expression lyrique. Comment rendre compte de cette expérience, et comment expliquer le caractère d'historicité qu'elle possède *consciemment* ? Pour y répondre, Benjamin recourt à une réflexion philosophique sur l'expérience *vécue*. L'interprétation par Benjamin du thème baudelairien d'une « crise » de l'expérience formulable relève donc d'un effort d'articuler le concept de subjectivité qui la rend intelligible, et d'élever celui-ci jusqu'aux dimensions d'une théorie de la subjectivité moderne. En cela, la réflexion de Benjamin s'inscrit dans la continuité de l'expressivisme, parce que celui-ci lui paraît relever d'une orientation historique irréversible. Mais elle entend en même temps la détacher du cadre conceptuel, et en particulier philosophique qui est le sien, pour tirer du discours poétique de Baudelaire sa véritable figure.

Cette attention à la dimension historique de l'expérience formulée par Baudelaire incite Benjamin à rejeter en partie les différentes philosophies de la « vie » élaborées au tournant du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle, particulièrement illustrées par Dilthey, Klages et Jung. Chacune à leur façon, ces entreprises conceptuelles enregistrent la

---

<sup>603</sup> *Ibid.*, p. 331.

crise de l'expérience tribulaire de « l'existence normalisée et dénaturée des masses soumises à la civilisation », et « propre à l'époque de la grande industrie »<sup>604</sup>. Mais en leur opposant une expérience plus « véritable », trempée dans les ressources immémoriales d'une « littérature », d'une « nature » ou d'une « mythologie »<sup>605</sup> intangibles, elles manquent toutes le fait irréductible qu'une telle expérience est précisément devenue impossible ou à tout le moins problématique. Elles constituent donc des symptômes de cette crise, tout en manquant les coordonnées historiques dans lesquelles elles s'inscrivent.

À cet égard, la philosophie de Bergson occupe une place particulière. Tout en partageant la même cécité à l'égard de « l'expérience qui a donné naissance à sa propre philosophie ou plutôt contre laquelle elle fut convoquée »<sup>606</sup>, elle a néanmoins reconnu l'affinité puissante de « la structure de la mémoire » et de « la structure philosophique de l'expérience »<sup>607</sup>. L'expérience au sens large, l'*Erfahrung* est en effet indissociable des modalités de son recueillement et de sa conservation, tant du point de vue de la « vie collective » que de la « vie privée ». C'est pourquoi Benjamin accorde à Bergson d'avoir identifié que ce processus de recueillement ne relève pas de la constitution de données fixes et isolées, immédiatement accessibles à l'intelligence, mais d'une accumulation ou d'une sédimentation qui résiste en partie à la « conscience », entendue comme présence immédiate et complète à soi. De ce point de vue, la mémoire individuelle et la tradition collective constituent deux formes complémentaires pour l'expression d'une expérience qui excède les limites conceptuelles imposées par les philosophies classiques du sujet. Mais il manque à Bergson d'avoir repéré que l'accès à un tel fonds de l'expérience ne peut être seulement l'objet d'une intuition volontaire, affranchie de toute donnée historique. Dès lors, la philosophie bergsonienne de la mémoire occulte la relation qui l'unit à des circonstances historiques déterminées, alors que celles-ci sont susceptibles de bloquer ou de perturber la faculté de revenir à ce fonds de l'expérience. Plus encore, il peut se produire que l'expérience, en particulier celle qui s'est montrée propre à la naissance d'une civilisation industrielle, se soit progressivement détachée de ces formes de conservation diffuses.

À ce stade, Benjamin ne précise pas la façon dont l'épreuve intime d'une telle perturbation peut être intelligible dans les mêmes termes que ceux de son épreuve collective. Mais il semble envisager entre elles une forme d'interdépendance que l'attention bergsonienne à la mémoire individuelle méconnaît, au risque d'essentialiser un processus de mémorisation qui demeure affecté par des formes plus générales d'expression et de conservation. En ce sens, le thème d'une appropriation intuitive de l'expérience intime de la durée ne peut être déconnecté du fait de sa problématique intrinsèque. La menace de la désappropriation, opérée par une nouvelle forme de représentation de l'expérience, est un fait plus essentiel encore que l'exigence d'y remédier. Cette dernière y puise sa nécessité, et ne peut être comprise

---

<sup>604</sup> *Ibid.*, resp. p. 331 et 332.

<sup>605</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>606</sup> *Ibid.*, p. 332.

<sup>607</sup> *Ibid.*, p. 331–332.

qu'à partir d'elle. Le recours à une expérience plus profonde naît précisément de l'incapacité de s'approprier complètement les nouvelles données de l'existence morale et sociale, tant par les formes personnelles que collectives de la mémoire. C'est cette crise qu'il faut comprendre comme le véritable thème d'une philosophie de la subjectivité.

À cette fin, Benjamin, avant de se tourner vers Baudelaire, s'appuie au préalable sur deux autres références : Proust et Freud. *À la Recherche du Temps perdu* doit en effet être lue « comme une tentative, faites dans les conditions de la société actuelle, pour donner réalité par voie de synthèse à l'expérience telle que l'entend Bergson »<sup>608</sup>. Mais c'est à la condition de repérer un glissement décisif : alors que chez Bergson l'intuition pure d'une durée intérieure relève encore d'une mémoire *volontaire* (elle en est la vérité profonde), Proust démontre au contraire, dans l'épisode de la madeleine, que cet accès aux profondeurs de l'expérience intime passe par le souvenir involontaire, adventice et hasardeux. En ce sens, il révèle que « c'est pur hasard si l'individu reçoit une image de lui-même, s'il peut se rendre maître de son expérience »<sup>609</sup>. Ce thème d'une possession « accidentelle », et par conséquent « révocable » de l'expérience intime, de tout ce qui peut aider à forger un certain rapport à soi, est aux yeux de Benjamin un événement décisif. Il révèle que ce sont les conditions d'appropriation de l'expérience (*Erfahrung*) qui ont définitivement changé. Les composantes de l'intériorité ne peuvent être ainsi conçues selon une disponibilité problématique « que dans la mesure où les chances diminuent de voir les événements extérieurs s'assimiler à son expérience »<sup>610</sup>. Le passage du volontaire à l'involontaire indique ce rétrécissement extrême imposé au champ de l'expérience assimilable. Celui-ci tend à s'effacer devant une autre forme d'expérience, étrangère et hostile aux ressources de l'intime, et qui se caractérise essentiellement par son extériorité à la vie vécue et par son inauthenticité. C'est ainsi que Benjamin oppose deux formes distinctes de traduction discursive de l'expérience : le récit traditionnel du conteur et le récit journalistique. Le premier est entièrement tourné vers la transmission de l'expérience vécue : « il incorpore [l'événement] à la vie même de celui qui raconte, pour le transmettre, comme sa propre expérience, à ceux qui écoutent. »<sup>611</sup>. À l'inverse, le récit journalistique, caractérisé par sa « mise en page » et son « jargon »<sup>612</sup>, témoigne d'une indifférence profonde à ce souci d'intériorisation mémorielle du vécu. Ce n'est pas seulement, selon la formule d'André Gide, qu'il sera moins intéressant demain qu'aujourd'hui. Cela tient, plus profondément, à ce que l'événement, approché comme « information », y est réduit à un « pur en-soi »<sup>613</sup> : il est événement isolé, clos sur lui-même, qui n'est racontable qu'en vertu de sa seule événementialité. Loin de s'intégrer dans une expérience de la tradition, il s'en détache résolument, et s'oppose à elle sous la figure d'un donné « sensationnel ». Le roman proustien constate ainsi le divorce de ces deux formes, dans la compréhension

---

<sup>608</sup> *Ibid.*, p. 332–333.

<sup>609</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>610</sup> *Ibid.*

<sup>611</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>612</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>613</sup> *Ibid.*, p. 335.

qu'il opère de ce qu'il faut appeler littérature : l'apprentissage littéraire du Narrateur témoigne de l'oscillation permanente entre deux formes de littérature, celle de la tradition romanesque (Sand, Balzac, et jusqu'à un certain point Bergotte), et celle de l'article de journal ou du diarisme des Goncourt. Si l'une est irréversiblement devenue impossible, l'autre trahit toutes les promesses de la littérature, « comme si la littérature ne révélait pas de vérité profonde »<sup>614</sup>.

La lecture benjaminienne de Proust débouche donc sur la définition de cette forme désormais révolue de l'expérience (*Erfahrung*), dont la forme discursive de l'appropriation répond à la catégorie du « récit » (et celle, sociale, des « cérémonies » et des « fêtes »<sup>615</sup>). Celle-ci se caractérise par le lien étroit de la remémoration volontaire et de l'incorporation involontaire. La « conjonction, au sein de la mémoire, entre des contenus du passé individuel et des contenus du passé collectif »<sup>616</sup> y témoigne ainsi d'une façon de se lier à l'expérience selon une logique de l'intériorisation vécue. C'est cette forme d'expérience que le divorce du volontaire et de l'involontaire, de la lecture informative et de la création littéraire signale comme à tout jamais perdue. Le sujet des nouvelles conditions de l'expérience se situe donc dans une position inconfortable de « limite ». Tout en célébrant cette ancienne forme de formulation, il se découvre irrésistiblement coupé d'elle, sans pour autant pouvoir se reconnaître dans l'autre : il est le « “particulier”, homme privé à maints égards coupé du monde” »<sup>617</sup>. Ce qui lui manque désormais, ce sont les conditions, discursives et sociales, d'une clarification de l'expérience authentiquement appropriable.

Par contraste, c'est sur les réflexions de Freud que Benjamin appuie son élucidation de la nouvelle *Erfahrung* propre à la modernité. Usage ambigu, en réalité, que celui des catégories freudiennes de la « conscience », du « souvenir » et de l'« impression » mnésique : Benjamin y lit à la fois la formulation historique de ce qu'il faut désormais entendre par « conscience », et l'instrument d'une réflexion sur la subjectivité en tant que telle, sous condition de l'historicité de l'expérience. En ce sens, la théorie freudienne du « choc » constitue pour Benjamin à la fois le symptôme et la théorie de cette crise de la subjectivité. Moyennant cette incertitude – qui relève, comme nous le verrons, du sens à donner à l'inscription « historique » de la théorie benjaminienne de la subjectivité –, celle-ci fournit à l'auteur les catégories de sa propre articulation du concept de « sujet ». Le thème de l'involontaire, repris à Proust, est ici rattaché à la conception freudienne de l'inconscient, comme résidu d'une excitation excessive de la conscience, que celle-ci ne peut absorber que par transformation, modification, et refoulement. Cette thèse peut ainsi être reformulée par Benjamin dans le sens suivant : les conditions nouvelles de l'expérience moderne, marquée par l'altération profonde des modes d'existence à l'ère des sociétés industrielles, se traduiraient par une sollicitation particulièrement puissante de la conscience, qui ne pourrait s'y dérober qu'en refoulant le caractère de *l'expérience vécue* (*Erlebnis*). En d'autres termes : la modernité selon Benjamin se caractérise par

---

<sup>614</sup> Proust, *Le Temps retrouvé, À la Recherche du Temps perdu*, op. cit., t. IV, p. 287.

<sup>615</sup> W. Benjamin, loc. cit., p. 335.

<sup>616</sup> *Ibid.*

<sup>617</sup> *Ibid.*

la dissociation de l'expérience ressentie et de l'expérience appropriable. Parce que la première excède les limites supportables par la conscience, celle-ci ne peut être absorbée qu'au détriment d'une appropriation du vécu. Il devient impossible à l'*Erlebnis* d'être élevée au rang d'une expérience appropriable, incorporable au « soi », parce qu'elle excède le seuil d'excitabilité du conscient. Basculant dans l'« inconscient », elle se voit ainsi « stérilis[e] pour l'expérience poétique », autrement dit inaccessible aux ressources traditionnelles de la formulation.

Incontestablement, cette interprétation de l'inconscient freudien présente des faiblesses majeures : il n'est nullement certain en effet que la « désappropriation » de l'expérience thématifiée par Benjamin soit compatible avec le thème du refoulement. Elle suppose en effet que cette désappropriation soit bel et bien « perçue ». C'est au reste ce que reconnaît Benjamin lui-même :

« On est en droit de se demander comment la poésie lyrique pourrait se fonder sur une expérience dont le choc est devenu la norme. D'une poésie de ce genre, on attendrait nécessairement un haut degré de conscience ; elle devrait évoquer la représentation d'un plan, sous jacent à l'élaboration de l'œuvre »<sup>618</sup>

Il faut en réalité bien plus : il faut que l'« inconscient » de l'*Erlebnis* ne soit pas inconscient, mais qu'il puisse opérer directement sur le processus de la formulation poétique – sans quoi il n'y aurait pas de sens à affirmer que l'œuvre de Baudelaire est une formulation *explicite* de la crise de la « subjectivité » moderne. Sous les catégories freudiennes, utilisées ici de manière ambiguë, c'est en réalité une autre forme d'« affectivité » que vise Benjamin : c'est bien cette sensibilité à la *perte* du formulable qui constitue l'expérience vécue.

La désappropriation de l'expérience ne peut être perçue que du point de vue du discours qui cherche à la formuler, dans une manière particulière de résonner avec elle. Cela signifie que l'expérience vécue, pour autant qu'elle se détache de l'expérience directement exprimée, doit *cependant* se laisser ressentir dans une forme de « passivité » à l'égard de la parole tenue. Cette désappropriation de l'appropriable relève certes d'un haut degré de conscience, mais qu'il n'y a pas à opposer au lexique de l'inconscient. La manière dont le poète « moderne » se laisse affecter par son expression, et la façon dont celle-ci maintient la possibilité d'une formulation résiduelle de ce qu'elle comporte de « propre », relève ainsi d'une auto-affectivité de la parole, d'une passivité à l'égard de ses effets qui n'est pas et ne peut pas être inconsciente. Il y a donc bien une part « énigmatique » de l'expression qui ressortit de la formulation indécise de l'expérience vécue, par opposition aux formes de discursivité qui tendent à l'affaiblir. Mais cette part d'énigme est néanmoins accessible au sujet : c'est même à cette condition que celui-ci peut se comprendre comme l'objet d'une « crise ». L'expérience « propre » se détache donc bien de l'expérience « aliénante » ; mais ce détachement ne peut s'effectuer que dans la perception, c'est-à-dire dans l'écoute du sujet qui la découvre. Mieux encore : elle ne peut être l'objet de l'intuition d'une perte que sous la condition d'être cependant formulable, et percep-

---

<sup>618</sup> *Ibid.*, p. 340.



tible comme telle dans les marges du discours. Le sujet benjaminien ne peut se tenir à la limite de ces deux formes d'expériences – l'*Erfahrung* d'une expérience étrangère et l'*Erlebnis* d'une expérience propre – qu'en se montrant capable d'entendre *les deux*, dans sa propre parole. C'est en ce sens que la « passivité » de l'involontaire se montre intelligible : elle permet de rendre compte de cette « affectivité » immanente à la parole, quand bien même ses ressources discursives s'avèreraient déficientes pour l'exprimer. L'expérience vécue, dans ce qu'elle comporte d'irréductible par rapport à l'expérience aliénée, ne peut s'entendre que pour autant qu'elle reste formulée, dans une certaine façon de parler, dans une certaine manière de s'exprimer.

Cette réserve essentielle vise à détacher la figure benjaminienne de l'auto-affectivité parlante du lexique de l'inconscient, et elle permet de préciser la figure de l'involontaire proustien : celui-ci cherche plus profondément à traduire cette poussée de l'expérience vécue dans l'expression elle-même, pour autant que le sujet la reçoit et la perçoit. Mais, une fois cette réserve admise, la figure limite de la subjectivité selon Benjamin demeure admissible et convaincante, car elle permet de mieux comprendre cette « puissance » de la formulation, dans l'ambivalence même qu'elle fait peser sur le sens du « propre » et de l'« appropriable ».

Résumons les acquis de ce premier versant du texte de Benjamin. La distinction de l'expérience (*Erfahrung*) et de l'expérience vécue (*Erlebnis*) n'est pas une donnée, mais le fruit d'un processus historique de différenciation. Elle apparaît au moment où le contenu de l'expérience cesse de pouvoir être formulé dans le cadre des structures traditionnelles de son expression et de sa transmission. Le modèle d'une telle expression reste aux yeux de l'auteur celui du « récit », en tant qu'il s'appuie encore sur une forme d'écoute, et qu'il conserve les traits les plus généraux d'une oralité du transmettre. L'*Erlebnis* ne se distingue donc de l'*Erfahrung* qu'en apparaissant sous les traits d'une formulation *problématique*, résiduelle, du contenu de la vie, dans un ensemble de circonstances où celle-ci a cessé d'être directement mobilisable. En ce sens, la réflexion de Benjamin appuie sur une difficulté typiquement moderne de l'écoute, en tant qu'elle forme une expérience problématique *y compris*, et peut-être principalement pour celui qui s'efforce d'*entendre* sa propre *Erlebnis*.

Quels sont les traits de cette formulation résiduelle, pour autant qu'elle ne dépend plus des structures traditionnelles de l'expression, mais d'une affectivité *intérieure* à la parole ?

Aux yeux de Benjamin, il revient précisément à Baudelaire d'avoir donné à ce problème une place capitale, mieux : d'en avoir fait l'objet explicite de sa propre poésie. L'auteur cite Valéry, pour qui « le problème de Baudelaire pouvait donc – devait donc – se poser ainsi : *être un grand poète, mais n'être ni Lamartine, ni Hugo, ni Musset* »<sup>619</sup>. C'est cette « émancipation par rapport aux expériences vécues », en d'autres termes cette déconnexion des deux niveaux de l'expérience, qui fait l'objet du lyrisme baudelairien : « c'est à des places vides, présentes à son esprit, qu'il a installé ses poèmes »<sup>620</sup>. Ces « places vides », ces interstices de l'expérience formulable

---

<sup>619</sup> Paul Valéry, « Situation de Baudelaire », *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1957, p. 600 ; cité par Benjamin, *loc. cit.*, p. 340.

<sup>620</sup> W. Benjamin, *ibid.*, p. 340.

dans les nouvelles données de son expression, constitueraient ainsi le *lieu* de cette formulation problématique du vécu. Baudelaire se serait ainsi délibérément installé dans cet espace poétique où l'expression *continue* à porter sa référence au vécu, quoique de manière locale, fragmentaire, lacunaire. Il serait ainsi le poète par excellence de cette *possession problématique du verbe lyrique*, en tant que celle-ci ne peut plus prétendre à la grande véridiction du « mage romantique »<sup>621</sup>, parce qu'elle consiste désormais à se laisser affecter par des ressources expressives discrètes, discontinues, imprévisibles.

À ce titre, le thème baudelairien de la mémoire et de l'anamnèse est la reconnaissance explicite de cette puissance intérieure de formulation vitale, qui se heurte à l'expérience moderne. On peut ainsi songer, même si Benjamin ne l'évoque pas ici, à l'allégorisation métaphorique du souvenir décrite dans « Le Cygne » : la modification de la « forme d'une ville » *oblige* à cette métaphorisation d'une expérience immémoriale, représentée par la figure d'Andromaque, dans des figures modernes : le cygne, la « négresse amaigrie et phthisique », les « orphelins », et, en dernier lieu, « les captifs » et « les vaincus ». Cette dernière expression se montre au reste particulièrement intéressante. Elle sonne comme une reprise lointaine, et presque imperceptible, d'un élément de l'iconographie propre à l'*Ars moriendi* du XV<sup>e</sup> siècle, relevé par D. Arasse<sup>622</sup> : le phylactère « *captus sum victus sum* » s'y voit traditionnellement confié au personnage du Démon, terrassé et réduit au silence par les vertus du moribond. En ce sens, son usage baudelairien pourrait sonner comme la répétition d'une formule détournée de son sens initial, et rattachée ici aux différentes figures de l'« exil ». Peu importe en ce sens que cet usage constitue bien une référence à part entière à cette tradition : ce qui compte ici est qu'une telle formule, quelle que soit la manière dont Baudelaire ait pu la connaître, soit perçue comme susceptible d'exprimer cette expérience, de la formuler au confluent d'une expérience locale et d'une expression « immémoriale ». La définition célèbre de la modernité, comme rencontre de l'éternel et du transitoire, s'effectue ici dans cette coïncidence formelle de deux usages d'une même formule. Si cette hypothèse est la bonne, on toucherait ici à cette formulation de l'*Erlebnis* par la voie de ce qu'il faut bien appeler un lieu commun. Celui-ci apparaît directement dans sa capacité *rhétorique* de sécréter une clarification de l'expérience formulable, par la répétition à nouveaux frais d'une formule expressive utilisée dans ce but. Ni citation ni sentence, le lieu se tient moins ici dans une forme déterminée de la phrase, mais dans l'effet formulaire qu'il institue au détour d'un vers.

Mais revenons au texte de Benjamin. Sa propre réflexion rejoint le thème de l'effet formulaire dans la quatrième section de l'article, sans pourtant le désigner explicitement comme tel. Cela tient à la persistance d'une lecture « traumatophile » (le terme est de l'auteur<sup>623</sup>), qui empêche de libérer complètement le thème d'une auto-affectivité de la parole par la formulation résiduelle de l'expérience « vécue ». Ben-

---

<sup>621</sup> Nous empruntons l'expression à l'ouvrage classique de Paul Bénichou, *Les Mages romantiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1988.

<sup>622</sup> Daniel Arasse, *Le Portrait du Diable*, Paris, Arkhè, 2009, p. 67.

<sup>623</sup> W. Benjamin, *loc. cit.*, p. 342.

jamin constate d'une part des effets d'écho entre certaines formulations baudelairiennes. Ainsi, dans « Le Peintre de la vie moderne », Baudelaire écrit de Constantin Guys :

« penché sur la table, dardant sur une feuille de papier le même regard qu'il attachait tout à l'heure sur les choses, *s'escrimant* avec son crayon, sa plume, son pinceau (...) »<sup>624</sup>

C'est ici le tour particulier du verbe « s'escrimer » qui sert à indiquer la « formulation » picturale de la chose, cette conversion dans l'ordre de la représentation plastique de ce qui se tenait auparavant sous le regard. Or Benjamin observe que le même terme sert à désigner la propre activité poétique de Baudelaire, dans la première strophe du poème « Le Soleil » :

« Je vais m'exercer seul à ma fantasque escrime  
Flairant dans tous les coins les hasards de la rime,  
Trébuchant sur les mots comme sur les pavés,  
Heurtant parfois des vers depuis longtemps rêvés. »<sup>625</sup>

Le même terme permet donc d'exprimer le processus de la formulation proprement *poétique*. Mais le plus important est de constater avec Benjamin que le verbe qui décrit la formulation poétique fonctionne lui aussi, d'un texte à l'autre, comme un certain *fragment* autonome, doté de cette caractéristique expressive particulière de l'expression idiomatique. Le mot permet en ce sens une certaine formulation de l'expérience intérieure du dire :

« en luttant contre la foule spirituelle des mots, des fragments, des débuts de vers, le poète, par les rues désertées, gagne à la pointe de l'épée son butin poétique »<sup>626</sup>

Il recueille l'*Erlebnis* poétique, tout en fonctionnant comme une certaine répétition intérieure d'une expression privilégiée. Le va-et-vient du verbe « s'escrimer », entre usage littéral (dans le texte sur Guys) et usage métaphorique (dans son développement en « fantasque escrime »), permet ainsi d'approcher cette position pour ainsi dire intermédiaire d'un vocable lui-même investi d'une certaine faculté formulaire. Celle-ci le saisit entre deux états de l'expression, à un niveau qui lui permet de dire à la fois la théorie baudelairienne de la « conception » de l'œuvre et l'expression de son expérience intime. La puissance formulaire de l'expression se lit ainsi dans sa capacité à articuler une clarification conceptuelle *et* expérientielle, à s'adapter et à passer de l'une à l'autre. Elle relève directement de ce que Benjamin, se référant à Gide, appelle « des intermittences entre image et idée et entre mot et chose, lieux par excellence de l'excitation poétique chez Baudelaire. »<sup>627</sup>

C'est cette « excitabilité » de l'expression baudelairienne qui concentre toute

---

<sup>624</sup> Baudelaire, « Le Peintre de la vie moderne », *Œuvres complètes*, éd. Claude Pichois, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1976, p. 693. Cité et souligné par Benjamin, *ibid.*

<sup>625</sup> Baudelaire, « Le Soleil », *Œuvres complètes, op. cit.*, t. I, 1975, p. 83, cité par Benjamin, p. 343.

<sup>626</sup> W. Benjamin, *ibid.*, p. 345.

<sup>627</sup> *Ibid.*, p. 343. Le passage de Gide auquel Benjamin fait référence se trouve dans l'article « Baudelaire et M. Faguet », *Morceaux choisis*, Paris, Éditions de la Nouvelle Revue Française, 1921, p. 128.

l'attention de Benjamin. Il la rattache en effet à l'expérience du « choc », à ce moment de basculement de la conscience qui sépare l'expérience brute et l'expérience vécue, et qui repousse la seconde à un niveau de discursivité fragmentaire, lacunaire, discontinu. En ce sens, son analyse permet de porter l'accent sur cette limite de l'expression, sur cette insertion de morceaux de discours chargés de recueillir cette sensibilité poétique, de les comprimer dans des formulations « involontaires ». Comme nous l'avons vu, il convient plutôt de parler d'un état de « passivité » de l'expression à l'égard des formules qu'elle rencontre et qu'elle ramasse pour utiliser leur effet clarificateur.

On touche alors à la théorie benjaminienne du formulaire. L'auteur décèle en effet les éléments de cette discursivité problématique de l'*Erlebnis* dans les « heurts souterrains » qui traversent les vers de Baudelaire. « On croirait alors qu'un mot s'effondre »<sup>628</sup> : tout se passe comme si l'effort volontaire de la formulation poétique laissait affleurer cette pression intime du vécu. Benjamin s'appuie ainsi sur trois vers, empruntés à trois poèmes (« L'Ennemi », « Bohémiens en voyage », « La servante au grand cœur dont vous étiez jalouse... »<sup>629</sup>) :

« Le mystique aliment qui *ferait* leur vigueur (...)  
Cybèle, qui les aime, *augmente ses* verdure (...)  
La servante au grand cœur dont vous étiez *jalouse* »<sup>630</sup>

Il n'est guère aisé de saisir exactement le phénomène que vise Benjamin dans ces « chancelllements » de l'expression. Sans doute veut-il ici indiquer le caractère incertain des mots ou syntagmes incriminés, comme si ceux-ci se tenaient à un effet d'approximation, dans le tremblé qui affecte une expression abstraite ou vague (« faire » la vigueur, « augmenter » les verdure), ou dans le caractère indécidable de ce qui se trouve exactement décrit (dans le poème « La servante au grand cœur dont vous étiez jalouse », l'interpellation ne se produit qu'une seule et unique fois, laissant entièrement indéterminée la figure à laquelle elle s'adresse).

Or ces exemples peuvent être rapprochés de ceux que nous avons déjà examinés à propos des clichés du « déjà entendu ». L'expression baudelairienne se tient ici à un niveau d'abstraction qui laisse flotter le caractère métaphorique des expressions envisagées. Leur effet – l'indication d'une ressemblance – semble ainsi atténué, comme si le mot trop « vague » *retenait* l'élan métaphorique vers une similitude « éloignée », comme s'il la mettait en suspens, *entre* littéralité grammaticale et figuralité achevée. Les clichés ici envisagés par Benjamin permettent ainsi de montrer à l'œuvre une pensée métaphorique indécise, flottante, qui privilégie l'effet d'inachèvement sur l'acribie descriptive. Si cette hypothèse est la bonne, la lecture de Benjamin permet de signaler une affinité profonde entre la formulation baudelairienne de l'expérience vécue et une certaine rhétorique de la figure inexacte et flottante. Mais celle-ci ne se borne pas à la « révéler » involontairement, à en constituer

---

<sup>628</sup> *Ibid.*

<sup>629</sup> Baudelaire, *Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, resp. p. 29, p. 18, p. 100.

<sup>630</sup> Cité par Benjamin, p. 343–344.

un symptôme. Elle traduit plutôt la recherche d'une forme adéquate pour la laisser s'exprimer, pour se laisser affecter par elle.

Ainsi, lorsque Benjamin, pour éclairer ce phénomène, se tourne vers une déclaration de Baudelaire :

« Quel est celui d'entre nous qui n'a pas, en ses jours d'ambition, rêvé le miracle d'une prose poétique, musicale, sans rythme et sans rime, assez souple et assez heurtée pour s'adapter aux mouvements lyriques de l'âme, aux ondulations de la rêverie, aux soubresauts de la conscience ? »<sup>631</sup>

son analyse permet d'envisager le sens du « poème en prose » baudelairien. Celui-ci est une certaine tentative de descendre à un niveau infra-poétique, ou plus exactement infra-figural et infra-métrique de l'expression. La métastabilité du littéral et du métaphorique constitue ainsi une *forme*, dans laquelle la matérialité de l'expression poétique laisse apparaître, sous le schéma rythmique et sonore du mètre et de la rime, et sous la métaphore elle-même, la pensée flottante de l'effet, pour autant qu'elle résonne et consonne avec l'affectivité d'une « rêverie » intérieure, d'une intériorité capricieuse. La « rhétorique profonde » de Baudelaire peut ainsi être lue comme une tentative de reconduire l'expression poétique aux effets qu'elle secrète, dans une correspondance avec les mouvements de l'intériorité. Elle est une entreprise destinée à se mettre à l'écoute du soi, par la médiation des formes diverses qui agissent sur la parole. La formularité du lieu commun constitue ainsi la voie privilégiée pour un tel rapport, précisément parce qu'elle laisse inaccompli le partage entre une formulation active et une formulation passive, entre une saisie de la chose à dire et un saisissement par la chose dite.

La figure benjaminienne de la subjectivité baudelairienne révèle ainsi sa dimension profonde. D'une part, elle se situe à la limite de deux expériences disjointes, *Erfahrung* et *Erlebnis*, dont la seconde est la seule à même de libérer un caractère appropriable du « vécu », mais sous la forme d'une problématique essentielle. Il en résulte une vulnérabilité particulière, sous la figure d'une désappropriation sans cesse possible, d'une perte toujours menaçante. Le sujet de l'expérience vécue entretient donc avec elle un rapport de possession ambiguë, dans la mesure où l'expérience ne dispose plus en apparence des formes classiques, discursives, de sa représentation. Dès lors, l'appropriation *expressive* de cette expérience se voit contrainte de recourir à des formes nouvelles, elles-mêmes précaires, indécises et fragmentaires. Or c'est précisément de *ce côté-là* que le sujet de l'*Erlebnis* peut recevoir une nouvelle caractérisation. En sa vulnérabilité, qui n'exclut cependant pas la recherche d'une forme plus adéquate où s'exprimer, il est intrinsèquement le sujet de l'expression formulaire, ou, plus succinctement, le *sujet du lieu commun*. Le lieu commun est en effet la forme même de cette expression, pour autant qu'elle relève à la fois d'une intuition de l'expérience formulable comme « propre » et d'une intuition de sa perte toujours possible.

Dans la perspective de Benjamin, il est clair qu'une telle forme de

---

<sup>631</sup> Baudelaire, *Le Spleen de Paris*, *Œuvres complètes* t. I, *op. cit.*, p. 275–276, cité par Benjamin p. 344.

l'appropriation ne peut entièrement être détachée de la tradition du « récit » à laquelle elle appartient. En ce sens, la poésie baudelairienne conserve à ses yeux les traces des formes plus anciennes d'un rapport discursif authentique avec soi. Mais il est essentiel au propos de l'auteur que celles-ci ne puissent plus être perçues que comme les *disjecta membra* de cette discursivité révolue. En ce sens, la catégorie benjaminienne du « récit », comme forme paradigmatique de collection et de transmission de l'expérience, est peut-être trop restreinte. Elle risque incontestablement de recouvrir d'autres formes d'expression possibles, parce qu'elle tend à aligner sur le modèle de l'expérience *racontable* le format de l'expérience vécue *formulée*. C'est en ce sens, d'après nous, que la notion de lieu commun serait peut-être d'un meilleur emploi pour décrire cette appropriation révocable et fragmentaire. Le fonds rhétorique auquel elle emprunte permet ainsi de comprendre de quelle façon une « pensée de l'effet », adhérente à certaines manières de dire, peut rejoindre l'auto-affectivité de l'*Erlebnis*, et déployer ses propres ressources pour la laisser s'effectuer au sein même de la parole. Pour que les formes discursives de l'appropriation entrent en contact avec l'expérience vécue, il y faut donc une condition peut-être plus fondamentale que celle de la narrativité : il y faut peut-être la faculté *rhétorique* de faire consoner l'expérience propre et la parole qui l'exprime à l'aide d'une *formulation* clarificatrice.

C'est ici peut-être que le caractère historique de la réflexion de Benjamin doit être l'objet d'une certaine prudence. Comme on a commencé de l'apercevoir, une tension essentielle traverse son analyse : jusqu'à quel point peut-on considérer que l'historicité des formes d'*expression* de l'expérience affecte directement celle-ci ? Le point de suture de ces deux niveaux d'historicité est, comme on l'a vu, problématique et ambigu : les catégories freudiennes du choc et de la conscience sont détournées de leur sens initial au nom d'une interprétation historique, tout en conservant chez Benjamin leur fonction initiale de présenter une théorie universelle de l'expérience. C'est au prix de cette ambiguïté que l'auteur peut « naturaliser » d'une part ce qu'il « historicise » d'autre part. On peut remarquer que c'est le même problème qui affecte le concept, central dans la pensée benjaminienne, de l'« aura », tel qu'on le trouve exploité dans la suite de l'article sur Baudelaire<sup>632</sup>. Celui-ci relève à la fois d'une condition historique, comme dernière forme d'un rapport « cultuel » aux choses dans le contexte d'une société industrielle qui en a aboli la possibilité, et d'une « perceptibilité » objective – comme s'il appartenait néanmoins à l'objet auratique de sécréter lui-

---

<sup>632</sup> W. Benjamin, *ibid.*, p. 378 et suivantes : « Si l'on entend par aura d'un objet offert à l'intuition l'ensemble des images qui, surgies de la *mémoire involontaire*, tendent à se grouper autour de lui, l'aura correspond, en cette sorte d'objet, à l'expérience même que l'exercice sédimente autour d'un objet d'usage ». Cette définition exprime la tension du concept d'aura dans cette dernière version de la pensée de Benjamin : elle réunit sur elle le caractère historique d'un processus de réduction de l'expérience appropriable, tout en conservant les traits d'une forme d'objectivité. Cette tension, qu'il n'entre pas dans notre propos d'examiner plus avant, apparaît sous une forme plus claire encore quelques pages plus loin, lorsque Benjamin affirme d'une part que « la crise de la représentation artistique (...) peut se comprendre comme partie intégrante d'une crise de la perception elle-même » (p. 380), et que d'autre part l'aura maintient les droits d'une perceptibilité de l'objet sous les usages qui sont les siens, et d'une perceptibilité qui force l'attention : « dès qu'on est – ou se croit – regardé, on lève les yeux. Sentir l'aura d'un phénomène, c'est lui conférer le pouvoir de lever les yeux » (p. 382).

même du vécu.

Mais il est cependant un autre lieu de connexion entre ces deux faces de l'expérience – exprimée et vécue –, qui réside cette fois dans le thème de l'« oralité », et qu'on pourrait redéfinir comme celui de l'*écoute*. Ce thème, qui ouvre le texte de Benjamin par la question de l'audience de l'œuvre baudelairienne, se montre peut-être plus robuste pour mieux saisir le caractère historique de l'articulation entre expérience et expression. À suivre Benjamin, on peut ainsi émettre l'hypothèse suivante : le sens particulier d'une *précarité* de l'expression formulaire, la dramatisation de la « perte » dont elle est toujours susceptible d'être l'objet, tiendrait à une crise même des conditions de son intelligibilité. Il y aurait donc un écho profond entre le sentiment « moderne » d'une perte des ressources traditionnelles de l'expression et la problématique aiguë de l'expression topique. Si celle-ci cesse d'être perçue comme une façon acceptable de se garantir comme la perte de l'expérience propre, ce n'est pas seulement en vertu de la réinterprétation de son concept : ce serait également en vertu d'une déstabilisation plus profonde des conditions de son *entente*.

Il est clair que le type d'analyse proposé par Benjamin tend à privilégier les circonstances matérielles d'une telle déstabilisation : le mode d'existence lié à l'avènement d'une civilisation industrielle, urbaine, traversée par des rapports économiques d'un nouveau genre conduit à altérer profondément les conditions d'échange de l'expérience. En elle-même cependant, cette lecture ne suffit pas complètement à expliquer la problématique de l'entente. D'une part, elle reste intrinsèquement guidée par une orientation axiologique qui doit elle-même être explicitée. D'autre part, elle introduit à un phénomène – l'entente – dont il n'est pas certain qu'il se laisse entièrement comprendre sous les catégories explicatives de la « communication » matérielle.

Il convient par conséquent de se demander si l'historicité d'une crise dans l'« écoute du soi » avancée par Benjamin ne relève pas elle-même d'une dimension plus profonde. En ce sens, la dissociation de l'*Erfahrung* et de l'*Erlebnis*, telle que le lieu le donne à entendre, ne se laisse peut-être pas entièrement réduire à l'opposition entre l'expérience d'une réalité « nouvelle » et celle d'une réalité « appropriable » par les voies de l'incorporation expressive. Elle recoupe peut-être, à un niveau plus profond, deux types d'appropriations disjointes, deux modalités distinctes du « vécu » entre lesquelles l'expression formulaire tendrait à s'installer.

Chez Benjamin, le sujet du lieu commun s'inscrit donc à la croisée de deux niveaux de l'expérience : une expérience affectée par des conditions historiques qui rendent impossible son appropriation (*Erfahrung*), et une expérience vécue, qui persiste à se faire entendre *en dépit* de ces conditions. Cela signifie donc que la parole topique opère à la limite de deux formes de passivité : la première est celle d'une expérience brute, imposée à la conscience, et intimement traversée par l'historicité ; la seconde est celle de l'expérience affective, qui, parce qu'elle ne peut plus être directement exprimée, est contrainte à *revenir* vers le sujet dans sa propre expression, à se faire entendre de lui sous une forme fragmentaire, discontinue, et à la limite de l'imperceptible. L'intérêt d'une telle analyse est qu'elle cesse de poser un modèle

« possessif » du sujet à l'horizon du modèle de l'appropriation. Elle lui oppose au contraire une figure problématique de celle-ci, traversée par deux tendances, deux directions contraires : l'une débouche dans l'historicité d'une forme d'aliénation ; l'autre dans la persistance d'une parole du « vécu », réceptacle plutôt qu'instrument de ce qui lui *reste* d'expressivité.

Il faut donc comprendre que ces deux niveaux de l'expérience restent profondément liés, jusque dans leur divergence. La dissociation benjaminienne de l'expérience-*Erfahrung* et de l'expérience-*Erlebnis* est en réalité une opposition entre deux formes du « vécu ». La première tend à se dissoudre dans un mode d'existence collectif d'un nouveau genre, privé des moyens de sa communication et de sa transmission. Le « vécu » de l'*Erfahrung* est donc celui de cette « particularité » atomique de l'individu, de sa singularité aveugle, confrontée à l'impossibilité de se référer aux moyens traditionnels de son expression. L'autre tend en revanche à l'expression de l'individualité profonde, de ce qui persiste à vouloir donner sens à l'expérience *propre*, et qui trouve à s'exprimer dans des formes annexes, fragmentaires et incertaines de la véridiction.

La subjectivité formulaire forme donc la suture de ces deux types de vécu. Elle se tient dans une certaine articulation entre le « propre » et le « commun », ou plutôt, à l'intersection de deux articulations contradictoires entre ces deux concepts. Du côté de l'*Erfahrung*, l'inscription du « propre » sur l'arrière-plan d'un mode de vie partagé demeure inscrutable, elle semble avoir perdu toute condition d'intelligibilité : le « propre » tient ici du « quelconque », d'une humanité interchangeable, dont la singularité a perdu tout pouvoir de se détacher significativement sur le général. Du côté de l'*Erlebnis*, la saillance de l'expérience « propre » se détache au contraire dans ce qu'elle a d'irréductible et d'incommensurable à tout autre. Mais il lui manque symétriquement les moyens de s'exprimer de manière communicable, de se détacher d'une privauté de l'incommunicable et de l'inexprimable.

#### 4. La traversée du lieu commun : Virginia Woolf, *La Promenade au phare*.

En quoi consiste le passage, la transition formulaire entre l'une et l'autre forme de l'expérience d'un « propre » ? Un extrait du roman de Virginia Woolf, *La Promenade au phare* (*To the Lighthouse*), publié en 1927<sup>633</sup>, peut nous aider à franchir un pas décisif dans l'élucidation de ce problème. Le passage étudié, tiré du chapitre XI de la première partie du livre, se découpe en deux sections, chacune articulée autour de l'« apparition » d'une expression formulaire, « Nous sommes entre les mains du Seigneur (*We are in the hands of the Lord*), dans la parole « intérieure » du personnage de Mrs. Ramsay. À son tour, chacune de ces deux sections se divise en deux moments distincts, qui traduisent l'hésitation du personnage sur la conduite à tenir à l'égard de cette formule. Cette oscillation manifeste selon nous le point de bascule-

---

<sup>633</sup> Nous nous appuyons, pour le texte anglais, sur Virginia Woolf, *To the Lighthouse*, London, Vintage Classics, 2011, et, pour la traduction française, *Au Phare*, Paris, Stock, 2009, trad. fr. Anna Wicke. La pagination à laquelle nous nous référons est celle de l'édition anglaise.



ment entre deux faces d'une expérience problématique, dans laquelle se laisse entendre, par la procédure narrative du monologue intérieur, le « sujet » formulaire.

La scène décrite se signale par une certaine complexité, qui nous fait entrer dans une sorte de méditation « flottante » du personnage de Mrs. Ramsay. S'y rejoignent une attention particulière aux sensations qu'elle éprouve et une forme de crise morale dans les rapports qu'elle entretient avec son mari, Mr. Ramsay, après que celui-ci, dans la scène d'ouverture du roman, a refusé à son fils James d'aller faire une excursion au phare le lendemain (la première partie du roman se situe dans la résidence d'été des Ramsay, sur l'île de Skye).

« Souvent, elle [Mrs. Ramsay] se trouvait assise à regarder, assise à regarder, son ouvrage dans les mains, jusqu'au moment où elle devenait la chose même qu'elle regardait – cette lumière, par exemple. Et cela soulevait en elle quelque petite expression qui lui traînait dans la tête (*it would lift up on it some little phrase or other which had been lying in her mind*), comme ce “Les enfants n'oublient pas, les enfants n'oublient pas” qu'elle se répétait, et tout en l'amendant, Cela va finir, Cela va finir, disait-elle. Cela viendra, cela viendra, lorsque soudain elle ajoutait, Nous sommes entre les mains du Seigneur.

Mais immédiatement elle était agacée contre elle-même d'avoir dit cela. Qui avait parlé ? Pas elle (*Who had said it ? Not she*) ; elle avait été piégée et poussée à dire ce qu'elle ne pensait pas. Elle leva les yeux de son ouvrage, vit un troisième éclair de lumière, et elle eut l'impression que ses propres yeux se rencontraient eux-mêmes pour fouiller comme elle seule pourrait le faire dans son esprit (*mind*), et dans son cœur, pour purifier ce mensonge, n'importe quel mensonge, en lui ôtant toute existence. »<sup>634</sup>

Mrs Ramsay commence donc par s'abandonner à une sorte d'engourdissement, dans lequel semble se nouer un certain contact avec son environnement qui s'exprime par le sentiment qu'elle « devenait la chose même qu'elle regardait – cette lumière par exemple ». Puis surgissent diverses inquiétudes qui viennent à la fois troubler et se confondre avec cette sensation initiale, et qui prennent la forme de « petites expressions », de formules détachées et répétitives. La première est liée à la scène d'ouverture : le personnage s'alarme de la rancune de son fils. Mais elle s'efface bientôt devant d'autres phrases, qui semblent laisser libre cours à l'expression d'un pressentiment dont on ne sait s'il relève d'une menace ou d'une promesse « cela va finir » – « cela viendra ». Selon une caractéristique qui nous est désormais familière, l'irruption de la formule problématique, remarquable par sa référence religieuse, se voit donc précédée d'une série d'événements de parole avant-coureurs, qui semblent l'annoncer tout en laissant une place décisive à un effet de surprise et de perplexité. La saillance de la formule, comme cristallisation de la « chose à dire », semble ainsi échapper au personnage, et lui revenir sous un aspect désagréable.

On peut rapprocher ce sentiment d'une déclaration de Benjamin au sujet du « choc », lorsque la conscience ne parvient pas à absorber et à neutraliser complètement l'impression violente : « en cas d'échec [de cette incorporation] on verrait s'installer l'agréable, ou (le plus souvent) la désagréable frayeur qui, selon Freud, sanctionne le défaut de défense contre le choc »<sup>635</sup>. La différence principale est que

---

<sup>634</sup> *Ibid.*, p. 58–59 [trad. fr. : p. 89 *sq.*].

<sup>635</sup> W. Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens », *loc. cit.*, p. 341.

cette sensation désagréable ne surgit pas de façon « brute » : elle s'attache à une phrase, elle se laisse sentir à partir de la perception de celle-ci, en tant qu'elle est effectivement et complètement formulée. Significativement, c'est précisément sur cette formulation que le problème de la « subjectivité » apparaît en toute clarté : « qui avait parlé [littéralement, « dit cela »] ? Pas elle ». La phrase « Nous sommes entre les mains du Seigneur » revient donc à la conscience de Mrs. Ramsay comme une phrase « étrangère », comme une autorité hétérogène à celle de sa propre parole, et néanmoins logée en elle. La « puissance formulaire » est ici comparée à un « piège », à un élan secret qui pousse la parole dans une mauvaise direction, qui ne correspond pas à ce qu'il « faut » dire.

Dès lors, la formule semble s'opposer directement aux sensations qui l'ont cependant laissé apparaître. Ce conflit met ainsi en scène deux affectivités différentes, celles du sentir et celles du parler, dont la divergence produit une impression de dissociation, de distance, d'écart « intérieur ». Et c'est précisément dans cet écart que peut se construire la possibilité d'une introspection : « elle eut l'impression que ses propres yeux se rencontraient eux-mêmes pour fouiller comme elle seule pourrait le faire dans son esprit, dans son cœur. » La formulation problématique libère donc une conflictualité latente entre la sensation heureuse de l'engourdissement et l'inquiétude liée à la scène familiale. C'est sur ce fond qu'elle peut se révéler comme un « mensonge » (*lie*), mieux, comme « tout mensonge », *any lie*. La phrase sur les mains du Seigneur se fait le réceptacle du sentiment même de l'inauthenticité, de l'insincérité, de la dissimulation. Mais la nature même de ce mensonge, ce en quoi il consiste, reste indéterminé. Il semble être en réalité l'expression même de cette latence d'une expression verbale problématique. Le jeu de mots qui fait passer de la première occurrence du mot *lie*, avec le sens de « résider », « gésir », « traîner dans la tête » (*lying in her mind*), à la seconde où il signifie « mensonge », est donc à prendre au sérieux. Le mensonge est ici le fait de cette intériorisation d'une parole déjà détachée du « je », déjà étrangère à ce qu'il ressent vraiment. L'irruption d'une voix étrangère, tapie au fond de la conscience, doit donc être traquée au moment même où elle se laisse enfin percevoir : elle exige d'être « exterminée », c'est-à-dire à la fois détruite et, plus essentiellement encore, *rejetée*, repoussée et bannie (c'est là le sens étymologique et classique du verbe) en dehors des limites d'une parole qui serait l'expression directe, immédiate, véridique du vécu.

Au terme de ce premier moment, la formule surgit donc sous les traits de l'expression inauthentique, de la poussée d'une expérience hostile à celle de l'engourdissement. Là où celle-ci abolit la distinction sujet-objet, l'inquiétude morale prend au contraire la forme d'une division intérieure, d'une falsification du soi. On peut retrouver là l'intuition benjaminienne des deux expériences : la formulation « Nous sommes entre les mains du Seigneur » semble être le fruit de l'affectivité du choc, la formulation déficiente, inauthentique des sensations conflictuelles éprouvées par le personnage. Elle rate donc l'expérience vécue d'un engourdissement unitif mêlé d'inquiétude, en la formulant dans le lexique étranger d'une « sécurité » mensongère, fallacieuse, énoncée sur le fond d'une transcendance (le « Seigneur ») introuvable. Tout se passe donc comme si l'expérience propre de Mrs. Ramsay ne

pouvait se laisser réduire à l'expression « morale », empruntée à la tradition religieuse d'allure psalmique, de la « confiance » et de l'attente du jugement. La façon dont l'inquiétude morale s'unit paradoxalement à l'expérience unitive, l'ambivalence d'une attente qui mêle l'anxiété à l'espoir (« cela va finir », « cela viendra ») relève d'une dimension de l'expérience vécue qui ne se laisse pas traduire dans le vocabulaire d'une certaine religiosité, qui déploie les catégories traditionnelles d'une morale fondée sur la transcendance.

Or c'est précisément ici que le texte se renverse une première fois. Alors même que l'intuition d'une distance irréductible traverse l'entente intérieure de la parole, « quelque chose » semble se produire. La sensation unitive se remet à fonctionner – « *trees, streams, flowers – she felt they expressed one ; felt they became one ; felt they knew one, in a sense were one ; felt an irrational tenderness thus (...) as for oneself* ». L'impersonnalité initiale du pronom « one » se déploie peu à peu en un soi (*one self*). Mais cette re-personnalisation de l'impersonnel se laisse déchiffrer comme une certaine rencontre, encore indécise : « *there rose, and she looked and looked with her needles suspended, there curled up off the floor of mind, rose from the lake of one's being, a mist, a bride to meet her lover* »<sup>636</sup>. De manière significative, cette rencontre introspective cesse de passer par l'extériorité du monde, par l'absorption unitive dans la « lumière ». Elle s'opère désormais à partir du même fond – *the floor of mind* – dont se sont élevées, quelques lignes auparavant, les phrases répétitives, et la formule problématique des « mains du Seigneur ». Le verbe *rise*, à opposer au *lift up* du paragraphe précédent, traduit maintenant un travail, un processus intérieur venu des profondeurs de l'intériorité. Alors que la phrase « Nous sommes entre les mains du Seigneur » apparaissait initialement comme une extériorité *dans* la parole, ses contours deviennent de plus en plus problématiques, parce qu'elle semble désormais rejoindre, rencontrer, quoique dans la brume (*mist*), ce sentiment d'une expressivité plus vaste, qui vient des choses mais qui passe par soi, qui demande à se glisser dans l'intériorité. La métaphore de la « fiancée » et de l'« amant » témoigne de cette attraction imprévue entre les deux pans d'une expérience originellement divisée contre elle-même. Entre la passivité de la parole inauthentique, fausse réconciliation de l'inquiétude et de la sécurité, et la passivité de l'expérience sensorielle, un mouvement inverse paraît devoir s'esquisser : la séparation s'atténue, la division se résorbe, un écho, encore incertain, paraît pouvoir s'instaurer. Au moment même, par conséquent, où le *lieu commun* de l'expression pseudo-psalmique semblait renvoyer à l'incommensurabilité de deux strates de l'expérience et au point de leur séparation irrévocable, voici à présent qu'il paraît en mesure de « retrouver » cette expressivité intérieure, de la laisser s'exprimer dans un mode entièrement personnel.

Mais ce second mouvement reste toutefois incomplet, et inachevé. La formule réapparaît une seconde fois, et elle persiste à résonner comme « étrangère », *quand bien même* le texte reconnaît que c'est bien Mrs. Ramsay qui l'a prononcée.

« Qu'est-ce qui avait pu l'amener à dire cela, "Nous sommes entre les mains du Seigneur", se demandait-elle. Cette absence de sincérité se glissant au cœur des vérités

---

<sup>636</sup> V. Woolf, *ibid.*, p. 59.

(*the insincerity slipping in among the truths*) l'énervait, l'agaçait. Elle retourna une fois encore à son tricot. Comment un Seigneur, quel qu'Il fût, avait-Il pu faire ce monde ? questionna-t-elle. Intellectuellement, elle avait toujours saisi le fait qu'il n'y avait ni raison, ni ordre, ni justice : mais seulement la souffrance, la mort, les pauvres. Aucune traîtrise n'était trop vile pour ne pas être commise ici-bas ; elle le savait. Aucun bonheur ne durait ; elle le savait. »<sup>637</sup>

L'« événement » intérieur d'une « rencontre », décrit par le paragraphe précédent, n'est assurément pas resté sans trace. Non seulement un pas a été franchi dans l'appropriation de la formule, qui conduit Mrs. Ramsay à *endosser* la chose dite comme un élément à part entière de sa parole, mais cette formule même a cessé d'être entendue purement et simplement comme un mensonge. Elle est désormais une « vérité » (*truth*). Mieux encore, alors que la phrase « Nous sommes entre les mains du Seigneur » sonnait quelques lignes auparavant comme le modèle de « tout mensonge » (*any lie*), elle est maintenant devenue l'expression d'une condition fondamentalement problématique de *toute* vérité (*the truths*).

Cette problématique relève de l'intuition d'une insincérité inéliminable (*insincerity*), comme si toute vérité de ce genre conservait en elle, dans le moment même où elle peut prétendre à *rencontrer* l'expérience intime, une distance, un obstacle à l'appropriation. Alors que dans sa première occurrence, le caractère « mensonger » de la formule venait de son mode d'être, de sa façon de « surgir » à l'articulation de deux éléments d'une conflictualité intime (l'expérience unitive et l'inquiétude morale), un glissement décisif s'est donc produit. La vérité formulaire se laisse désormais percevoir à partir de cette résistance à une appropriation complète. Et c'est cette résistance qui fait son « insincérité ». Tout se passe comme s'il était impossible de *penser jusqu'au bout* le type de pensée qu'elle exprime. Ce résidu irréductible est celui qui persiste à faire sonner une telle phrase comme étrangère : elle se tient encore à la surface de cette expérience que pourtant elle rencontre adéquatement sur le mode d'une « vérité ».

Ce qui apparaît ici relève donc bien de ce trait « lacunaire », fondamental à la notion de lieu commun. La lacune ne désigne pas ici un manque susceptible d'être comblé par un supplément d'effort. Elle tient au contraire à la manière dont l'ancrage véridatif de la formule dans les données de l'expérience propre demeure indéterminé, voire indécidable. C'est là ce que révèle le « questionnement » intérieur de Mrs. Ramsay.

Celui-ci porte d'abord sur le *fait* que semble présupposer la formule « Nous sommes entre les mains du Seigneur », celui de l'existence d'un Dieu, et plus encore, celui du « fait » de la Création, en tant qu'il associerait *ce* monde à l'expression d'une certaine volonté supérieure. L'important se tient ici dans le fait que le « Dieu » évoqué n'est plus celui d'une religion déterminée (« quel qu'Il fût »), et que par conséquent le problème de sa « bonté » ne se trouve même pas au cœur de l'interrogation du personnage : « comment un Dieu, quel qu'Il fût, avait-Il pu créer ce monde ? ». Le problème n'est donc pas celui d'une « théodicée ». Il se tient dans l'incompatibilité constatée entre l'existence de *ce* monde, entre le fait brut des don-

---

<sup>637</sup> *Ibid.*

nées qu'il recouvre, et sa représentabilité comme résultat d'une création, comme produit d'un principe qui lui donnerait l'intelligibilité minimale d'avoir été « voulu ». C'est parce que ce monde excède la question de sa création que le « fait » présupposé par la formule « nous sommes entre les mains du Seigneur » se voit directement contesté.

Cela signifie donc que la suite de l'interrogation de Mrs. Ramsay se met en quête d'une intelligibilité de la formule *sans* la référence même à un arrière-plan religieux ou théologique. Si l'on prête attention à ce glissement, on découvre donc que la suite du texte, qui évoque une intuition de la « douleur » du monde, de la souffrance et du mal qui y règne, ne doit pas être comprise comme une objection à l'existence de Dieu, mais contre le fait même que devrait exprimer la formule, compte tenu de l'inexistence intelligible de Celui-ci. En d'autres termes, il semble que ce ne soit plus comme expression *littérale* que la formule se voit maintenant envisagée, mais comme expression *métaphorique* d'une certaine vérité, qui n'est plus à trouver dans une référence à Dieu, mais dans le monde lui-même, tel qu'il est, et tel qu'il pourrait rendre acceptable une formulation telle que « Nous sommes entre les mains du Seigneur ». La formule se voit donc inquiétée dans sa capacité à même à articuler une vérité de manière métaphorique.

Sur ce registre, la déception se montre tout aussi grande. Le constat que ne règne en ce monde « ni raison, ni ordre, ni justice », mais « souffrance », « mort », « pauvreté », « vilénie », va entièrement à l'encontre de l'intuition formulaire d'une « sécurité », celle-ci fût-elle même ambiguë. Cela veut dire que la *métaphore* « entre les mains du Seigneur » ne réussit pas à indiquer ce dont elle est métaphore ; elle ne parvient pas à sécréter l'effet d'un rapprochement imprévu, d'une découverte *intellectuelle* d'une parenté entre « formes » : la forme morale du sentiment de sécurité et les formes morales de la douleur du monde. Mais il faut aller plus loin encore : ce n'est pas seulement que cette phrase ne *produit* pas cet effet. C'est même le contraire : elle sécrète bien un effet, elle suscite bien une attention, qui justifie qu'elle puisse être considérée comme un problème. Mais tout se passe comme si cet effet lui-même ne parvenait pas à s'élaborer en effet *métaphorique*. Il y a une incapacité de la formule « Nous sommes entre les mains du Seigneur » à se constituer en métaphore. Son effet résiste donc à une appropriation qui lui permettrait d'être compris comme « métaphorique ». Même sous l'angle de la métaphore, même une fois que la littéralité de l'existence factuelle d'un Dieu a été rejetée, il n'est pas possible à Mrs. Ramsay de rendre acceptable cette formulation comme indication d'un rapprochement à effectuer entre ce qu'elle dit et ce qui est, entre le sentiment de sécurité qu'elle nomme et le fait brut d'une existence placée sous le signe d'une intrinsèque « pauvreté ». Même sous le mode persuasif propre à la métaphore, la « pensée formulaire » contenue dans la phrase « Nous sommes entre les mains du Seigneur » ne parvient pas à être comprise comme pensée « métaphorique » de quoi que ce soit.

On serait peut-être tenté de rapprocher cette critique de la métaphore de celle opérée par Nietzsche dans « Sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral ». Sur cette ligne, l'expérience décrite par Woolf relèverait d'une tentative de dépasser le sens purement métaphorique des énoncés moraux. Même lorsque le concept de

« Dieu » a été rejeté comme incompatible avec une représentabilité de *ce* monde, le sentiment de la sécurité serait une fois de plus à mettre au compte d'une dissimulation de la « vérité » profonde d'une intuition de la douleur du monde. En ce sens, le concept d'une vérité *insincère* fait plus que souligner le constat d'une adéquation imparfaite. Elle souligne une incapacité de la métaphore morale contenue dans l'expression formulaire à atteindre un sens plus aigu – extra-moral – de la véracité. Mieux encore, elle permettrait de dénoncer, y compris lorsque le fonds métaphorique du lexique moral est révélé, un caractère encore fallacieux du vrai, une hypocrisie encore latente au sein de toute véridiction. Mais ce serait là oublier le trait fondamental du texte de Woolf : ce n'est pas en tant que métaphore que l'expression formulaire se voit inquiétée et rejetée comme « insincère ». C'est sa faculté même à se *constituer* en métaphore qui est mise en cause. Cela signifie que l'effet qu'elle suscite, le sentiment d'une rencontre profonde avec l'expérience ne se laisse pas réduire à celui de la véridiction métaphorique. En ce sens, c'est précisément parce qu'il est plus profond qu'il demeure en partie inscrutable.

Afin de mieux comprendre l'expérience décrite dans cette scène, on peut s'efforcer de la comparer cette fois avec le texte de la *Conférence sur l'éthique* donnée par Wittgenstein en 1935<sup>638</sup>, qui se signale précisément par le fait que l'auteur y traite explicitement d'une proposition en tout point semblable à celle du texte de Woolf, « Nous sommes en sécurité entre les mains du Seigneur ».

Dans ce texte, Wittgenstein contraste l'usage « éthique » que nous faisons de certains termes, tels que « correct », « sécurité », « culpabilité », avec leur usage « ordinaire ». Dans ce dernier, ces concepts se rapportent à des expériences, à des faits (telle route est la route correcte pour aller à Granchester, telle rue est particulièrement sûre la nuit, tel individu s'est rendu coupable d'une injustice, etc.). Dans l'usage « éthique » au contraire, nous employons ces concepts pour nous référer à quelque chose d'absolu, quelque chose qui est incommensurable aux faits, tel sentiment qu'à la limite *toutes* nos expériences pourraient contredire, mais qui n'en reste pas moins vivace. Il s'agit donc d'un usage abusif de ces termes, que Wittgenstein compare un instant à des « simulacres » (*similes*), à une manière « allégorique » de s'exprimer (*allegory*) :

« Car lorsque nous parlons de Dieu et disons qu'il voit tout, lorsque nous nous agenouillons pour le prier, tous les termes que nous employons, toutes nos actions semblent être partie d'une vaste allégorie fort raffinée qui le représente comme un être humain doté d'un large pouvoir, dont nous nous efforçons de capter la grâce, etc. »<sup>639</sup>

Selon Wittgenstein, c'est sur une « analogie » de cette sorte que nous fondons notre représentation de la « sécurité » lorsque nous disons que nous sommes en sécurité entre les mains du Seigneur. Or, pour être des « simulacres » ou des « allégories », il faut encore que ces concepts (pris dans cet usage absolu) soit des simulacres ou des

---

<sup>638</sup> Ludwig Wittgenstein, « Conférence sur l'éthique », *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse, suivies de Conférence sur l'éthique*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1971, trad. fr. Jean-Pierre Fauve, p. 141–155.

<sup>639</sup> *Ibid.*, p. 151.

allégories de quelque chose, c'est-à-dire qu'une certaine expérience délimitée, un fait, se trouve en réalité *derrière* ce sentiment auquel nous prêtons une valeur absolue. Il faudrait donc montrer quel est le fait qui nous permet de paraphraser en un usage normal, « local », le terme que nous employons de manière absolue. Or il n'y a rien de tel que des *faits* de ce genre.

C'est peut-être là ce qui apparaît dans le passage de Woolf : tout ce que nous savons (toutes les expériences que nous avons) du sentiment de sécurité ne nous offrent *rien* de la sécurité que nous prêtons, réellement ou métaphoriquement, à la bienveillance d'un quelconque Créateur. À la limite, nous pourrions n'avoir que des expériences décevantes de la sécurité, qui *justement* ne correspondent pas du tout à la confiance que nous accorderions à Dieu pour nous protéger. En ce sens, Wittgenstein envisage que notre emploi absolu de ces termes soit une simple manière de prolonger ce que nous disons ordinairement d'eux hors de tout contexte, hors de tout fait – c'est-à-dire que cet emploi absolu soit un pur non-sens. Mais, explique Wittgenstein, ce non-sens n'est pas de l'ordre des non-sens que nous faisons lorsque nous employons des expressions de manière incorrecte. Dans le cas de l'éthique ou de la religion, le non-sens de ces expressions tient à ce qu'aucun fait ne peut se trouver derrière l'usage absolu de nos termes, mais en un sens, c'est là exactement que ce nous voulons faire avec eux. Ces concepts nous renseignent sur une certaine tendance à aller contre les bornes de l'usage « local » des termes. En fait, il y a bien là quelque chose comme une certaine expérience : celle d'une nécessité que nous éprouvons d'aller au-devant des limites de nos concepts localement définis. Toute la difficulté de l'analyse de Wittgenstein, qui est celle-là même sur laquelle il débouche, est qu'une telle façon de se servir de certains concepts, tout en relevant de « métaphores » grammaticalement intraductibles, relève bien d'une éthique (elle n'est pas une fausse représentation, un faux concept qui pourrait être redressé), mais d'une éthique dont le lexique ne peut en aucune façon être « normé ». Il y a donc à la fois un caractère inévitable, irréductible, à se servir de telles expressions dans le contexte d'une vie morale ; et, dans le même temps, une impossibilité radicale à définir pour ces non-sens le critère d'une quelconque correction.

Si l'on revient au texte de Woolf, on peut constater une différence fondamentale avec les analyses de Wittgenstein. Le « respect » dont celui-ci enveloppe les tentatives éthiques de s'élever au-dessus des conditions correctes de l'emploi de certains concepts est manifestement très différent de l'*insincérité* que décèle Mrs. Ramsay dans la formule « Nous sommes entre les mains du Seigneur ». Mais il est néanmoins un point sur lequel ces deux textes se rejoignent, à savoir que *même* pour une métaphore, *même* dans un langage « allégorique », il devrait y avoir une condition de « correction » que la phrase formulaire ne remplit pas. Là où Wittgenstein invite à traiter les métaphores affranchies de cette règle comme des métaphores en quelque sorte repliées sur elles-mêmes, détachées de toute relativité à une littéralité « grammaticale », le texte de Woolf évoque une expression *impossible à s'approprier* dans le régime de l'acceptabilité métaphorique. L'expression formulaire « Nous sommes entre les mains du Seigneur » n'est pas une métaphore, de la même manière que les simulacres de Wittgenstein sont en réalité de « fausses » analogies. Mais le texte

n'exclut pas qu'elle soit *autre chose*, et un « autre chose » qui se laisse cependant entendre, pour l'instant, sur le registre moral de l'insincérité.

C'est donc en deçà de son caractère métaphorique que l'expression formulaire fait entendre son effet. À ce stade, celle-ci se donne encore comme problématique : tout se passe comme si elle se montrait encore incompatible avec le déchiffrement de cette intuition de la « douleur » du monde, avec la conscience de cette déréluction qui affecte l'expérience propre, telle qu'elle se tient dans le genre de monde que cette formule *devrait* décrire dans une certaine métaphore.

Or c'est précisément ici que le texte se renverse pour la seconde fois : libérée de son arrière-plan religieux, libéré même de son entente métaphorique, l'effet de la formule se laisse enfin apercevoir comme doté d'un pouvoir de *clarification* jusque là insoupçonné :

« Elle tendit l'oreille, mais tout était très calme ; la partie de cricket avait cessé ; les enfants étaient dans leur bain ; il n'y avait plus que le bruit de la mer. Elle s'arrêta de tricoter ; la longue paire de bas rouge-brun se balançait entre ses mains pendant un instant. Elle voyait à nouveau la lumière. Avec quelque ironie dans son interrogation – lorsqu'on se réveille complètement, tout change autour de soi – elle regarda la lumière, intacte, la lumière sans pitié ni remords, qui était tellement elle, et pourtant si peu elle, qui la tenait entièrement à sa disposition (elle se réveillait la nuit et la voyait, courbée par dessus le lit, caressant le sol), mais pour toutes ces raisons, elle se disait, en la regardant avec fascination, hypnotisée, que c'était comme si elle caressait de ses doigts d'argent une veine fermée dans son cerveau, qui, en explosant, la remplirait de joie, qu'elle avait connu le bonheur, un bonheur extrême, un intense bonheur, et elle donnait aux vagues de la houle un éclat argenté un peu plus brillant, à mesure que baissait la lumière du jour, et le bleu s'en alla de la mer, et elle déferla en vagues de cédrat qui se courbaient, se gonflaient et se brisaient sur la grève, et ses yeux éclatèrent d'extase et des ondes de pure félicité coururent au fond de son esprit (*in the floor of her mind*), et elle sentit que Cela suffisait ! Cela suffisait ! »<sup>640</sup>

La tonalité profondément lyrique de ce passage est à rapprocher de celle qui précédait la seconde apparition de la formule. Tout se passe comme si une libération intérieure, un soulèvement entier de l'être se produisait enfin, dans un écho profond avec la mer, sous l'effet de cette lumière « intacte » qui traverse entièrement la scène décrite. C'est elle en effet qui permet de passer de l'expérience unitive à une intériorisation abyssale d'un sentiment de félicité, dans une pure expression du bonheur. Ce glissement complet se tient dans le sentiment d'un « réveil », d'une révélation qui rejette au second plan les inquiétudes antérieures, avec « ironie ». La scène ici décrite n'est donc autre que celle d'une conversion complète, d'un changement de regard et, si l'on ose dire, d'une transmutation. Le sentiment de « sécurité » s'y révèle complètement, que ce soit dans le « geste » anthropomorphique de la lumière « penchée sur le lit » (*bent across the bed*) ou dans l'exclamation finale d'une plénitude « suffisante », à laquelle il ne manque rien (*it is enough*).

On pourrait faire l'hypothèse que ce déferlement n'est rendu possible que par la modification complète du rapport à la formule « *We are in the hands of the Lord* ». Une lecture possible serait que celle-ci a entièrement disparu, qu'elle s'est effacée, avec ce qu'elle conserve d'insincérité, devant l'explosion brute d'un ensemble de

---

<sup>640</sup> *Ibid.*, p. 60 (trad. modifiée).



sensations indicibles. Mais ce serait méconnaître la façon dont le texte porte, dans les notations qu'il utilise, sa marque profonde : la joie mystique ne s'exprime pas pour une raison anecdotique dans un langage qui reste profondément empreint d'une forme de « religiosité » – et le « *it is enough* » sonne comme un écho de la plénitude spirituelle du « *bastar* » de Thérèse d'Ávila. Tout se passe donc comme si, loin de s'affirmer contre elle, la formule problématique du début du texte infusait profondément dans la substance sensorielle de l'expérience décrite, comme si elle se prolongeait secrètement dans cette « explosion » de bonheur brut. Si cette hypothèse est la bonne, l'expérience décrite n'est donc autre que celle de cette puissance formulaire d'une clarté qui *rejoint* enfin complètement la « lumière » océanique. Il a donc fallu un temps de retard, un temps incompressible de la perplexité initiale, de la distance sentie comme « insincérité », pour que la formule, se libérant à la fois de son arrière-plan religieux et de son orientation métaphorique, libère enfin sa faculté d'une clarification complète.

En ce sens, c'est bien une « traversée » du lieu commun qu'opère ce passage. Initialement rattachée à l'extériorité d'une morale devenue inauthentique, à une forme de véridiction (la métaphore) qui ne peut plus rejoindre efficacement le déchiffrement de l'expérience « particulière », elle bascule brusquement du côté d'une expérience propre *authentique*, formulable d'une façon qui la rejoint et qui la développe. Le lieu commun apparaît donc à la lisière de deux niveaux de l'expérience, l'un traversé par le sentiment de l'insincère et de l'inauthentique, de la déréliction du particulier, et l'autre, présenté comme révélation d'une plénitude sans défaut, dans laquelle le propre épouse les contours quasiment « cosmologiques » du monde auquel il répond. Le lieu appartient à l'un *comme* à l'autre ; il est le moyen de les rattacher sous une formule énigmatique qui peut cependant prétendre à les exprimer l'un *et* l'autre. Dans un cas, le lieu se présente comme une véridiction d'un certain genre, étroitement solidaire d'un arrière-plan moral qui peut conduire à le faire sonner comme « étranger ». De l'autre, sa *forme* libère le type de pensée qui est le sien, sous l'espèce d'une clarification de l'expérience intime.

Le passage ici étudié permet d'apercevoir plus clairement les contours de cette double expérience « vécue » entre lesquelles le lieu commun s'inscrit. Chez Woolf, ce n'est pas l'« historicité » des conditions matérielles de l'*Erfahrung* qui est mise au premier plan, mais celle d'un dédoublement du sens à donner au déictique dans l'expérience de « ce monde » (*this world*). À un premier niveau, l'expérience inquiète du monde tient à ce que l'expérience vécue s'effectue sous la forme d'une particularité que ne peut rejoindre aucune formulation apaisante : la douleur du monde se montre irréductible aux formulations morales de la « sécurité », parce qu'elle excède de toute part sa représentabilité dans leur vocabulaire. Elle est entachée d'une particularité que ne peuvent saisir les procédures traditionnelles de l'appropriation, y compris sous la condition plus lâche de la simple « métaphore ». À un second niveau, son expérience « heureuse » se révèle pourtant dans le sentiment d'une suffisance, d'un accomplissement et d'une plénitude sans défaut.

L'expression formulaire se tient à la limite de ces deux affectivités distinctes. La description de son « apparition » soudaine, de sa répétition et de sa « libération » fi-

nale décrit ainsi une position subjective particulière, essentiellement marquée par une forme de « réversibilité » de l'une à l'autre. La puissance clarificatrice de l'expression s'étend au-delà de l'insincérité, dans sa façon de rejoindre l'expérience intime de la félicité. Mais il lui est tout aussi essentiel qu'elle conserve néanmoins une forme de distance à l'égard de celle-ci.

Pour qu'elle puisse la rejoindre, il faut en effet que se produise une « conversion » mystérieuse, un événement secret que le récit de Woolf ne peut présenter que sous l'angle d'un « basculement », et pour ainsi dire d'un coup de théâtre. La métamorphose de l'expression en sensation, de la clarté expressive en « lumière » intérieure, constitue le motif profond du texte, et le ressort de sa progression. Mais ce point aveugle autour duquel gravitent les deux niveaux de l'expérience semble essentiellement se dérober au récit, à ce qui s'y montre racontable. Le lyrisme de la fin du texte est une certaine façon de monnayer ce manque, de compenser par la description d'un « déferlement » ce que l'expression formulaire semblait tenir enfermé dans les limites d'une formulation brève, « sèche », encore lacunaire. Tout se passe comme s'il fallait encore la métaphore d'une transmutation de la parole en sensations, du sens intelligible en événement sensoriel, pour que le « passage » de l'un à l'autre, sous le registre de la clarté, puisse lui-même être formulé. Le récit woolfien, quand même il permet d'approcher au plus près cet événement, continue toutefois à laisser sous silence la figure de ce passage, l'événement exact dans lequel l'appropriation de la formule *rend* possible sa coïncidence avec l'expérience « propre ».

Le récit de V. Woolf nous a donc permis d'approcher au plus près d'une saisie « phénoménologique » de la *rencontre* du lieu commun et de l'expérience propre. Elle nous le montre au point de coïncidence entre deux formes de l'expérience vécue, l'une frappée du sceau de l'inauthentique, l'autre traversée par le sentiment d'une réconciliation intérieure avec *ce* monde. C'est en passant de l'une à l'autre que le lieu permet de *formuler* cette expérience véritablement propre, par l'événement d'une clarification soudaine, qui traverse tous les éléments de l'intériorité, depuis le « sol de l'esprit » (*the floor of the mind*) jusqu'aux perceptions sensorielles les plus aiguës (la transmutation des couleurs de la mer). Mais la logique du récit laisse paradoxalement sous silence le point « aveugle » où s'effectue ce basculement. C'est pour ainsi dire le « lieu intérieur » du lieu commun qui semble se dérober, comme si le point de rencontre qu'il ménage avec l'expérience propre devait rester sous silence. La « sensibilité » du sujet au lieu commun, c'est-à-dire le moment où celui-ci se laisse *enfin a-percevoir* comme instrument d'une formulation possible, semble se tenir lui-même au-delà, ou en-deçà du formulable.

C'est la figure de ce « point aveugle » de l'auto-affectivité *locutrice* du lieu qui soulève nécessairement une perplexité. Comment rendre compte de cette figure-limite ? Et de quelle façon restituer son ancrage dans la parole « propre » ?

## 5. Renversement du clair et de l'obscur

Faut-il s'arrêter sur ce « silence » de la subjectivité topique, silence paradoxal parce qu'il serait logé au cœur de sa parole même, au risque d'y retrouver la perspective benjaminienne d'un « inconscient » de la parole ? Pour traiter cette ultime question, nous nous tournerons une dernière fois vers un texte de Paulhan, publié en 1958, et significativement intitulé *Le Clair et l'obscur*<sup>641</sup>. C'est en effet le problème de la clarté de l'expérience, de la clarification qu'elle est susceptible de recevoir, qui est placé au cœur de cet ouvrage. Quoique la question du « lieu commun » ne semble pas occuper la première place de la réflexion paulhanienne, nous verrons qu'elle la sous-tend néanmoins profondément, au point de corriger l'impression « aporétique » que ménage subtilement son auteur en différents points de son analyse.

Le texte procède à l'analyse successive de deux « expériences », décrites par Paulhan comme des « incidents baroques », et dont il affirme, dans une déclaration liminaire, qu'elles lui semblent avoir pour point commun de découvrir un « appui » et une « raison à toute sorte de pensée claire ». Mieux encore, la double révélation occasionnée par chacun de ses incidents ne lui paraît pas approcher moins que le « fondement et la part principale – principale encore qu'inaperçue » de tout « événement de l'esprit »<sup>642</sup>.

Le premier des deux incidents racontés par Paulhan s'est produit durant la Première Guerre Mondiale : « je me suis trouvé en Quatorze, un jour d'avances et de reculs, coïncé, entre quelques morts ou mourants, dans une maison à demi démolie, sur laquelle s'obstinait pourtant le tir de l'artillerie »<sup>643</sup>. L'événement décrit n'en reste pas moins celui d'un basculement, ou d'une révélation intérieure, occasionnée par un simple coup de soulier donné dans une flaque d'eau glacée. Avant que cet événement ne produise sa puissance de « clarification », l'impression dominante est en effet celle d'une sorte d'hallucination :

« Au fait, à quoi songions-nous ? Imaginez là-dessus une lumière d'éclipse, des éclats ronflant à droite et à gauche, le bruit d'orgue que fait un obus en plein vol, un cadavre qui vous regarde sans vous voir, un cheval éclaté comme un poisson de grands fonds et, dans une poussière de pierres et de fumée que traversaient des fusées éclatantes, de tous côtés le désordre et la dislocation.

Tout cela était étrange, mais à certains égards merveilleux. Et je dois avouer qu'il m'arriva un instant de me réjouir : que de feux d'artifice ! Que de châtaignes et de girandoles, de crapauds et d'acrobaties, de clowneries et de parade ! D'aimables figures faisaient le mort à la perfection. Quel spectacle ! Est-ce donc pour moi qu'on a monté tout cela ? »<sup>644</sup>

---

<sup>641</sup> Ce texte, initialement paru dans *La Nouvelle N.R.F.*, numéros 64 et 66 d'avril et juin 1958, est reproduit dans le tome trois des *Œuvres* de Paulhan, Cercle du Livre Précieux, 1967, et dans l'édition de Bernard Baillaux, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », t. III *Les Fleurs de Tarbes*, 2011. Il a été par ailleurs l'objet d'une publication autonome, dont nous suivons ici la pagination : J. Paulhan, *Le Clair et l'obscur*, Paris, Le Temps qu'il fait, 1983, préface de Ph. Jaccottet.

<sup>642</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>643</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>644</sup> *Ibid.*, p. 28–29.

Cette description peut être rapprochée de celle racontée dans *Le Guerrier appliqué*, que nous avons déjà mentionnée lors de l'analyse du cliché. Elle fait fond sur le même constat que l'expérience guerrière, loin de constituer la pure appréhension d'un réel brut traversé par la menace de la mort, se situe au contraire aux limites de l'ordinaire et du fantastique, dans une porosité du réel et de l'irréel qui facilite le champ des apparitions fantastiques. Ce que fait perdre la guerre, ce n'est pas seulement le sens de la « vraie » vie, mais la *mesure* humaine du contact avec la réalité. Parce que celle-ci est perdue, la métaphorisation des impressions perceptives est presque inévitable. Mais le texte ici cité ajoute un degré supplémentaire : cette perte d'une « mesure » humaine du réel et de l'irréel, d'une pierre de touche de la perception du monde et de l'hallucination, est décrite comme le basculement dans un monde onirique, dont Paulhan retrouve le lien profond avec la tentation du solipsisme : « est-ce donc pour moi qu'on a monté tout cela ? ». Le récit de cette anecdote n'est donc rien moins qu'une certaine répétition *narrative* de l'argument du rêve. C'est l'expérience réelle – non l'expérience de pensée – d'un « doute » sur la réalité du monde extérieur qui se trouve ici exposée, à partir de cette dissolution d'une « mesure » convaincante de la réalité.

Or c'est précisément ce retour de la « mesure », de la « pierre de touche » qui rétablit le contact avec la réalité, que constitue l'expérience de la flaque d'eau.

« C'était là sans doute une réflexion égoïste. Ce fut, en tout cas, une réflexion imprudente. Car elle déclencha presque aussitôt le sentiment irrésistible (avec l'angoisse qui s'ensuit) que je me trouvais pris dans quelque farce gigantesque. Non, rien là-dedans ne pouvait être vrai. De toute évidence, il ne s'agissait que d'un cauchemar, dont je tentai de me tirer en donnant de grands coups de soulier dans une glace demeurée, par quel hasard ? intacte, et même brillante. La glace se fendilla, s'écailla, puis s'écroula dans un grand bruit, et je connus que je ne rêvais pas. Je le connus, et me trouvai, chose curieuse, satisfait – en tout cas comblé. Il faut bien que la vérité – fût-elle atroce – nous soit d'un grand prix. »<sup>645</sup>

Rien de spectaculaire en apparence dans une telle découverte, sinon qu'elle suffit, en dépit de sa ténuité extrême – le fendillement d'une flaque gelée – à rendre le monde initialement perdu dans l'hallucination solipsiste. Trois éléments sont néanmoins constitutifs de cette expérience, et forment les traits principaux de l'analyse paulhanienne. Le premier est celui du « contact », c'est-à-dire du basculement de l'impression visuelle à la perception tactile, à l'épreuve de la *matérialité* du réel. Le deuxième est celui du « hasard », qui forme l'arrière-plan de la scène : si la flaque d'eau ne s'était pas trouvée « miraculeusement » intacte, l'épreuve de la réalité ne se fût pas produite.

Mais c'est le troisième qui est incontestablement le plus important : dans la « cassure » de la glace s'institue une forme de « troc ». Le monde de l'hallucination est troqué contre le réel. Or cet échange n'a rien d'une transmutation, d'une métamorphose ou d'une brusque solidification de l'apparence en réalité. Elle s'opère de manière *fiduciaire*, dans la « satisfaction » qu'éprouve Paulhan à cet échange. L'idée que la « vérité », même « atroce », nous est d'un « grand prix » révèle la nature pro-

---

<sup>645</sup> *Ibid.*, p. 29.

fonde du rapport retrouvé avec elle par la médiation de la flaque d'eau. Celle-ci ne « contient » pas le monde : elle est plutôt la monnaie d'échange qui permet de *rééprouver* le prix de la vérité. Elle permet de comprendre la raison pour laquelle nous tenons à elle, c'est-à-dire la nature exacte de notre sensibilité au vrai. Cette sensibilité ne repose pas sur autre chose que la faculté que nous avons de lui reconnaître un prix supérieur à celui de l'hallucination. Le rapport « intime » que nous avons avec elle est un rapport *fiduciaire*, qui suppose une monnaie d'échange. C'est la flaque d'eau brisée qui joue ici ce rôle. Elle ne révèle pas une réalité plus profonde, plus vraie, mais elle forme l'instrument, et pour ainsi dire le « signe » de la réalité : c'est par elle que celle-ci peut être retrouvée, par la confiance qu'on peut lui accorder.

La suite des analyses paulhaniennes conduit à donner toute son ampleur à ce thème essentiel d'un rapport fiduciaire à la réalité, pour autant qu'il s'oppose à la figure d'un « contact » qui constituerait son épreuve matérielle. Le geste de Paulhan ne peut empêcher de faire songer à une anecdote plus ancienne, racontée par Boswell au sujet du Dr. Johnson : celui-ci, à qui l'on avait exposé les grandes lignes de l'immatérialisme de Berkeley, et présenté celui-ci comme irréfutable, avait alors frappé dans une pierre en s'exclamant « *I refute it thus* ». C'est un geste de la même nature qui retient l'attention de Paulhan. Mais jusqu'à quel point ce geste constitue-t-il une « réfutation » ? Est-ce parce qu'il reconduit à l'expérience directe, univoque, de la matérialité et de la « solidité » des corps, qu'aurait perdu de vue la spéculation philosophique ? Ou s'agit-il plutôt du statut à *confier* à un tel geste, à la réfutation que nous voulons bien lui reconnaître, *en dépit du fait* qu'elle n'est nullement une preuve, mais un simple « geste » ?

Paulhan rapproche en effet le geste de la flaque d'eau d'un ensemble de procédures qui servent traditionnellement à conjurer le solipsisme. Ceux-ci se signalent par leur extrême ténuité : ils se rattachent à un événement unique et insignifiant, et n'en servent pas moins à constituer quelque chose comme une preuve, en dépit de leur singularité.

« À qui n'est-il pas arrivé, devant un événement trop inattendu, de se pincer ou de se frapper, et de se dire : "Mais enfin, je ne rêve pas !" Fréquent et comme populaire, s'il en est question dans plus d'une légende. Ainsi la jeune mendicante que le roi a enlevée à sa famille pour en faire une princesse, à chaque réveil s'étonne de son sort, et se pince le gras des bras et les hanches jusqu'à se faire mal. Et le berger du conte arabe lui aussi, lorsqu'un messager vient lui apprendre que la reine est amoureuse de lui, se plante un couteau dans la cuisse pour s'assurer qu'il est bien éveillé. Faut-il dire que le coup de couteau, le pincement, le coup de poing sont anormaux ? Bien plutôt sont-ils le moyen héroïque que nous prenons pour nous retrouver dans la vérité, et dans la norme, que nous avons perdues. »<sup>646</sup>

La référence aux contes et aux légendes constitue peut-être une première façon de rattacher le « geste » de la flaque à un fonds discursif dans lequel des « gestes » se voient dotés, dans le récit où ils s'insèrent, de la faculté surprenante de retrouver la vérité, de se retrouver « en elle ». Tous ces gestes – le coup de pied du Dr. Johnson,

---

<sup>646</sup> *Ibid.*, p. 33–34.

le pincement de la princesse, le coup de couteau du jeune berger – ont en commun de mettre en scène une certaine forme de « contact » avec la réalité, une matérialité qui s’oppose à la « représentation », au « spectacle » des perceptions visuelles.

On pourrait ainsi suggérer que c’est par le biais de la *corporéité*, du corps sentant, affecté, que ce contact se retrouve. Dans ces gestes s’exprimerait, à partir de l’affectivité du corps « excité », la nature réelle d’une épreuve « authentique » de la réalité. Or c’est précisément *contre* une telle analyse que Paulhan s’inscrit :

« C’est un moyen héroïque peut-être, mais absurde. Quel rapport y a-t-il entre une guerre et la glace brisée ? Entre une reine amoureuse et un coup de couteau ? C’est bien simple, il n’y en a pas. Notre vieille confiance dans l’enchaînement des effets et des causes se trouve ici en défaut. Plutôt faudrait-il songer à quelque relation surnaturelle, comme il s’en trouve dans les contes de fée : “Si tu sonnes de la trompe, les murailles du château s’effondreront... Si tu te piques avec un fuseau, tu tomberas dans un sommeil de cent ans... si tu demeures au bal après minuit, ton carrosse se changera en citrouille. »<sup>647</sup>

Il existe un « vide », une distance constitutive entre les gestes des contes et la réalité qu’ils retrouvent. Or ce vide n’est pas franchi par la corporéité : le corps ne rend pas le monde de manière réelle, parce qu’il se trouve aussi qu’il peut le rendre de manière surnaturelle, comme dans le monde des contes de fées. La condition « corporelle » ne suffit pas, elle n’est pas un instrument de médiation *suffisant* entre le geste *et* sa signification « réaliste ». Pour qu’une telle médiation se réalise, il faut encore une condition d’un certain genre, et le franchissement d’un saut : celui d’une *reconnaissance* particulière donnée à ces gestes « arbitraires ». Pour que l’arbitraire du geste puisse revêtir le caractère d’une signification, et plus encore d’une déclaration qui affirme la réalité du monde de manière *vérace*, il faut un acte à la fois « absurde » et « efficace », celui-là même que l’on retrouve dans l’écoute naïve des contes de fée. Il faut y croire, il faut le considérer comme *preuve* encore qu’il n’en soit pas une. Il faut lui accorder une valeur *persuasive* qui ne se tire d’aucun rapport *naturel* avec le monde, d’aucune conversion de la réalité des choses en vérité de qu’on en affirme, mais d’une pure « confiance ».

C’est celle-ci que les récits rapportés par Paulhan, contes de fée, anecdotes, expériences, mettent en scène. Tout se passe comme si c’étaient sur elles que se concentrait ce thème d’une valeur purement fiduciaire du vrai. Elles recueillent ce thème, elles sont les instruments par lesquels on *peut* commencer à se représenter l’arbitraire, à la fois décevant et mystérieux, de cette « confiance » accordée à certaines expériences pour « se retrouver dans la vérité ». Que les « lieux communs » puissent être précisément une forme de véridiction fondée sur cette confiance, c’est là une thèse que le texte n’aborde pas pour l’instant, mais que l’on retrouvera par la suite.

Pour l’heure, Paulhan s’en tient à l’énigme de ce renversement, qui lie le petit geste insignifiant à la restitution intégrale d’une prise *vérace* sur le réel. Le passage par les contes de fée permet de la formuler comme « mystère », « secret », et plus

---

<sup>647</sup> *Ibid.*, p. 34–35

fondamentalement encore, *obscurité* irréductible logée au cœur de l'expérience et de la parole qui cherche à la dire :

« (...) à la faveur de l'anomalie, c'est la norme qui nous est rendue ; à la faveur de l'absurdité, la raison. Reste encore que nous le prenons d'instinct, dirait-on, et spontanément – comme si nous avions su de tout temps, quoi ? Qu'il n'est peut-être pas de vue claire qui ne suppose à sa base une obscurité, ni de pensée cohérente qui ne se fonde sur un événement absurde ou surnaturel – quitte, là où cette pensée cohérente nous fait défaut et notre vue se trouble, à rappeler l'obscurité, l'incohérence avec d'autant plus de force que nous avons davantage cru les perdre. »<sup>648</sup>

Tout se passe comme si cette « obscurité » primordiale était condition secrète de la clarté. Mieux encore : elle désigne déjà ce *point aveugle* autour duquel bascule l'expérience, et sans lequel celle-ci serait constamment menacée d'une perte, d'une diffraction irréversible, d'une dissolution du réel dans l'irréalité hallucinatoire ou solipsiste. S'esquisse ainsi une tentative d'approche de ce fond obscur dont la raison dériverait elle-même : au fondement du cohérent, réside un « absurde », mais une absurdité qui permet de la préserver contre ses propres errances. La notion d' « instinct » et de « spontanéité » désigne donc la vertu thérapeutique de cette obscurité sans laquelle la clarté se refermerait sur elle-même, dans une dérive de la perception vers le spectacle, de l'expérience vers l'hallucination, et de la parole vers le « conte ».

C'est cette recherche d'une « dialectique » du clair et de l'obscur qui est au cœur de la seconde expérience analysée par Paulhan – la « révélation d'un atelier » dans l'obscurité. Paulhan, rentrant un soir d'un dîner, trouve son atelier éteint – son épouse s'est déjà couchée, renonçant à l'attendre. Par prévenance, il répugne à allumer le plafonnier, et s'efforce de se diriger vers la chambre à coucher à tâtons. Dès lors, c'est le monde « tactile » des objets qui se révèle à lui dans l'effort de s'y repérer. L'espace traditionnel semble s'abolir, pour laisser place aux saillances redoutables des meubles et aux embûches des tapis – comme si un nouvel espace, approché en fonction de ses reliefs et de ses dangers, se substituait au premier et éclairait d'un nouveau jour l'atelier familial. Mais c'est précisément l'obscurité qui rend possible ce bouleversement dans la perception familière : dans le noir, la connaissance intime, instinctive, des lieux l'emporte sur la perception quotidienne qui les recouvrait, libérant ainsi la réalité « véritable » du lieu habité. L'obscurité est donc révélatrice : elle se présente déjà comme cet élément nécessaire, incontournable, pour que se révèle en toute clarté les dimensions profondes de l'espace réel.

« C'était le contraire d'un rêve, c'était à l'opposé d'une pensée : non pas l'un de ces espaces fluides et qui s'approfondissent à mesure ; non, parfaitement opaque et volumineux : et moi, non moins volumineux que lui, ni moins opaque. Exactement de même race. Car mes espaces intérieurs à leur tour s'étaient transformés : comme s'il m'était poussé dans la nuque des yeux, dans le dos des antennes, toutes prêtes à me guider s'il me fallait faire un bond en arrière.

Ainsi les objets de mon atelier se trouvaient-ils à mon niveau. Ainsi m'étaient-ils rendus – et je m'apercevais du même coup que j'en avais depuis longtemps été privé, que je n'avais conservé d'eux qu'une idée, que l'habitude m'avait ôté tout contact réel ;

---

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 35.

qu'à la fin je les voyais moins que je ne continuais à voir la même vue, que j'avais une fois prise d'eux. »<sup>649</sup>

Comme dans l'expérience de la flaque d'eau, un saut s'effectue ici *en dehors* de la représentation, en dehors d'une perception devenue peu à peu indistincte, de l'idée « toute faite », de la dégradation en image continue, familière, de l'expérience sensorielle. Le « monde » ainsi révélé n'est plus celui du sujet de la représentation : il est un monde « de plain-pied »<sup>650</sup>, celui-là même qui est véritablement « habité ». À la faveur d'une obscurité qui semblait pourtant le suspendre, il se retrouve très profondément comme objet d'une adhésion, objet de cette conviction intime que c'est là *la* réalité du monde réel. Nulle transcendance de ce monde par rapport à l'expérience : de la même façon que le Trièves enneigé pour Frédéric II, et la lumière pour Mrs. Ramsay, la réalité vécue sous condition de *l'obscur* est une réalité de la pure disponibilité du monde à celui qui s'y trouve :

« Donc ce monde s'offre à nous et nous communiquons avec lui sans effort. Nous sommes de plain-pied. Il suffit de le regarder avec un peu plus d'attention pour que ses obscurités se révèlent. Et nous nous prolongeons en lui comme il se prolonge en nous. Faut-il résumer en un seul tous ces caractères ? Il viendrait à peu près ceci : c'est que tous les éléments de ce monde sont à *égalité* – appelant le même traitement, relevant de la même méthode. Bref, il s'agit avec lui, dirons-nous, d'un monde entièrement profane. »<sup>651</sup>

Mais, une fois encore, le thème de l'obscurité demeure. De même qu'il a fallu *l'insignifiance* de l'événement hasardeux de la flaque d'eau pour la réalité se retrouve, il faut ici l'absence de lumière, la mise en congé des conditions normales de la « représentation » pour que s'effectue le « déclic » de la clarification :

« Voici, au lieu de la consistance, le manque et la faille, en place de la loi l'infraction, au lieu de l'assurance et de la suffisance la dépendance et l'humilité, le secret substitué à la pleine lumière (comme s'il nous fallait, pour accéder à cette lumière, traverser ce bois obscur) et, mêlée à tant de traits énigmatiques, on ne sait quelle lumière »<sup>652</sup>

Inlassablement, la « révélation » renvoie à une opération plus secrète, un échange entre irréel et réel qui se dérobe à la prise, et où il s'effectue en profondeur. La ressaisie de la réalité s'effectue sur le fond d'une *énigme* qui permet cependant de la rendre plus claire. L'expérience de l'atelier, par le biais de cette accumulation de paradoxes, quitte donc le terrain de sa « littéralité » : elle devient l'expérience directe, mais encore indéchiffrable de cette « part obscure » ménagée au cœur de l'expérience propre, et de son articulation en termes de vérité.

Entre les deux récits se lit une différence essentielle, dans la manière même de la raconter. Alors que l'« incident guerrier » se lit comme redécouverte brute du lien fiduciaire à la réalité, la « révélation d'un atelier » constitue une expérience déjà

---

<sup>649</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>650</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>651</sup> *Ibid.*

<sup>652</sup> *Ibid.*, p. 95.



orientée comme « leçon » ou comme « allégorie ». L'expérience racontée par Paulhan est une expérience littérale de la *camera oscura*, qui permet une révélation en « positif » d'une perception plus aiguë, d'un monde plus exactement approché. Mais cette expérience littérale est d'emblée comprise comme expérience fondamentale d'un processus que d'autres genres d'expérience nomment à leur tour. Ainsi Paulhan en parle-t-il comme de la traversée d'un tableau cubiste : quelque chose se joue ici d'une certaine façon de renverser le regard sur le caractère réaliste de la figuration.

Mais c'est dans un autre sens encore que cette expérience peut se laisser déchiffrer. En tant que précisément elle est l'objet d'un récit qui vise à l'éclaircir, elle a partie liée avec l'enjeu de sa propre *formulation*. C'est pourquoi la traversée de l'atelier peut aussi résonner comme une métaphore de la manière dont un « sujet » peut se guider dans la parole, peut se laisser affecter par elle, et *nouer* ainsi, dans cette auto-affectivité-même, un « contact » avec le monde.

C'est là ce qui apparaît lorsque Paulhan revient sur la manière même dont il a formulé cette découverte : le lexique *narratif* de l'expérience, de la découverte et de la révélation *fausse* la possibilité d'une saisie exacte de ce qui se trouve réellement formulé.

« (...) il m'arrivait encore d'écrire naïvement : "il me vint une révélation... je venais de retrouver mon atelier" ; et plus loin "j'avais cessé d'être fantôme... je venais de devenir réel... qu'avait-il fallu pour me rendre tant d'objets... ?" Si l'on veut. Seulement c'est le contraire aussi bien qu'il faudrait dire. C'est même le contraire qui rendrait de la manière la plus fidèle l'événement (...) – qui s'est passé, et le langage le plus spontané fausse ici l'expérience. Car il s'agissait sur le moment de tout, plutôt que de ce qu'il peut m'arriver d'éprouver, de penser, de juger. Et plus exactement faudrait-il dire que les objets de ma chambre – commode, brique, paravent et le reste – à point donné me rentrent dedans, m'oppriment, me bousculent, me refoulent. »<sup>653</sup>

Tout se passe comme s'il fallait, pour que le passage d'une expérience à une autre (l'hallucination et le monde réel, la perception inauthentique et la perception du monde approché) puisse être opéré en toute clarté, que quelque chose ne puisse être raconté, se tienne en-deçà du récit. Le moment dans lequel s'opère la clarification de l'expérience se tient résolument dans un registre qui ne permet plus le récit en première personne. Plus exactement – et on y reconnaît là le thème fondamental de la pensée paulhanienne – : plus l'on approche le point où elle s'opère, plus le récit se montre réversible entre un énoncé en première personne (« je pensai, je formai l'idée, j'eus la pensée ») et un énoncé en troisième personne (« les choses s'imposèrent à moi, le monde reflua sur moi, l'extérieur me bouscula, me revint dessus, me brutalisa »)<sup>654</sup>. Pour qu'il soit possible de faire état de cette réversibilité, d'un retour au réel dans lequel l'appartenance profonde, le « plain-pied » avec les choses puissent s'effectuer, il faut en passer par ce point aveugle d'une auto-affectivité qui ne ressortit pas d'une expression « directe ».

---

<sup>653</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>654</sup> *Ibid.* p. 108

La tentation est forte d'exprimer ce caractère « informulable » dans le lexique de l'inconscient – et Paulhan lui-même laisse un instant se développer cette hypothèse, en la radicalisant :

« Il est curieux que l'inconscient tel que nous le dépeignent le plus souvent psychologues et psychanalystes ne soit guère qu'un inconscient d'*occasion* : car il s'y agit de pensées, de hantises, de simples soucis qui tout aussi bien seraient conscients si quelque tabou social – lois, convenances, scrupules – ne venait se mettre à la traverse. Mais nous voici contraints d'imaginer, à l'inverse, un inconscient de *nature*. »<sup>655</sup>

Mais cette thèse même doit s'effacer devant une autre, plus profonde. Ce que Paulhan nomme ici « inconscient de nature », n'est en réalité pas autre chose que cette transition entre l'expérience et la parole chargée de la nommer, c'est-à-dire le point où s'énonce la « convertibilité » de l'une en l'autre. Le véritable « inconscient » imaginé par Paulhan ne se tient pas ailleurs, en réalité, que dans le *saut* opéré de l'une à l'autre, dans l'acte par lequel la chose vécue *devient* chose à dire. L'arbitraire du « signe » est en réalité plus profondément un arbitraire de la *parole*, dans laquelle l'effet de clarification s'opère sous l'angle d'une passivité que le récit, en tant qu'il est récit de l'expérience et non récit de la *parole* elle-même, ne peut entièrement capturer. Le passage de l'expérience « vécue » à sa « formulation » s'opère non pas secrètement, dans un recès de l'esprit, mais à la faveur d'une transition entre « vécu » et « parlé » qui ne se raconte pas comme expérience, et qui, à ce titre, demeure obscure.

La tâche aveugle évoquée par Paulhan, le point nodal autour duquel gravitent la représentation et la chose, tel qu'il permet de passer à une formulation véreuse, n'est en réalité autre que ce moment où le sujet de l'expérience vécu se « décale » en sujet parlant – où il devient lui-même ce qui est véritablement à « dire ». La réversibilité de l'expérience d'une « révélation » du monde, que celle-ci s'énonce sous les traits du « sans toucher terre » ou « Nous sommes entre les mains du Seigneur », est l'indication de cette zone où la formulation de la formulation, le récit du passage à la parole, finit par rendre équipollents l'énoncé de l'expérience en première personne et l'énoncé de la description du monde qui lui donne lieu. Ce point, cet « événement » ne se laisse pas « dire » d'une manière dotée de « sens », parce que ce « sens » même suppose déjà qu'un tel sujet soit le sujet d'une parole, et non un sujet « antérieur » à elle.

À vouloir « regarder de trop près » ce point de basculement, « il arrive », écrit Paulhan,

« que *cela* s'éloigne de nous, se tarisse, nous laisse à sec. C'est alors qu'intervient pour le rappeler et nous remettre dans son courant (...) la surprise d'une glace cassée, d'une armoire qui bâille, ou d'un couteau qui nous pique »<sup>656</sup>

C'est sur cette remarque que la question du « lieu commun » peut à nouveau se laisser entendre. Assurément, celui-ci ne se laisse pas envisager comme « toute » forme

---

<sup>655</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>656</sup> *Ibid.*, p. 114–115.

d'expression, pour autant qu'elle donnerait à entendre cette distance irréfragable entre le sujet parlant et le sujet d'*avant* la parole. Mais il constitue peut-être, à l'instar de ces gestes en apparence « insignifiants » que constituent la fracture de la glace, le pincement de la princesse ou le coup de couteau du berger, un ensemble d'expressions où l'arbitraire de la parole, la façon dont elle rejoint l'expérience vécue, se révèle *tout en pouvant* être « apprivoisé ».

L'expression formulaire, parce qu'elle laisse fondamentalement indéterminée la *nature* de sa connexion avec l'expérience intime, est à mettre sur le même plan que ces dispositifs par lesquels la *confiance* en l'expressivité de la parole à l'égard du monde se laisse particulièrement percevoir. En ce sens, l'insignifiance de la flaque d'eau, et l'anecdote de l'atelier obscur, constituent deux formes d'expérience qui ont *même* valeur dans l'expérience du réel que les lieux communs dans l'expérience de sa formulation. En ce sens, le lieu commun n'est assurément pas le plus spectaculaire de ces « gestes » où la valeur fiduciaire de la parole s'éprouve. Mais c'est précisément dans cette conjonction sans éclat entre parole et expérience, dans cette clarification sans panache du vécu en formulé, que se réside son fonctionnement.

En l'absence d'un « étalon » qui fixerait définitivement le moyen d'une convertibilité entre la chose et la chose dite, la réalité et la vérité, le monde et la parole, l'expression formulaire constitue l'un des procédés fiduciaires où cet échange peut s'accomplir, où la confiance que nous donnons à notre propre parole demande d'être réalisée, renouvelée, portée à ce « haut degré de conscience » évoqué par Benjamin. Le lieu commun – celui du « sans toucher terre », du « Nous sommes entre les mains du Seigneur », de « la mer à de nouveau faim de figes » – ne prétend certes pas à rendre répétable, ajustable, la formulation d'une expérience immémoriale du monde. Il consiste à faire entendre, dans la parole même, ce « geste » par lequel celle-ci se voit dotée, en elle-même, d'une faculté de clarifier l'expérience intime.

Cela suppose donc un autre rapport que celui d'une transition *matérielle* entre l'expressivité vécue et l'expressivité parlante – par exemple le « corps ». Cela signifie en particulier que cette parole expressive, comme on l'a vu, ne se laisse pas entièrement défalquer sur le compte d'une affectivité de l'expérience *racontable*. La « preuve » topique est par conséquent à entendre comme une façon d'accorder sa *confiance* à l'expressivité de la parole pour déchiffrer l'expérience vécue, à se laisser affecter par elle pour la « dire », et pour la saisir comme « chose à dire ». Elle est l'expression par excellence qui demande que le « saut » de l'expérience à la parole soit senti comme acceptable, en vertu de la clarification, fragmentaire, révocable, provisoire qu'elle permet.

À ce titre, la « généralité » du lieu, son énonciation « détachée » – par laquelle il me revient comme une chose « dite », avec la trace fantomatique d'une parole étrangère –, méritent sans doute d'être rapprochées de la figure paulhanienne de l'*impersonnel*, dégagée à l'extrême fin du *Clair et l'obscur*. Cet « impersonnel » du lieu ne doit certainement pas être compris comme une modalité énonciative *propre*, *grammaticalement* distincte de l'énonciation personnelle du locuteur, ou de l'énonciation « objective » du discours descriptif. L'impersonnel du lieu – sa *λέξις καθόλου* – est en réalité un impersonnel *rhétorique*. Cela signifie qu'il est profondé-

ment soumis à ce phénomène de la réversibilité mis au jour par Paulhan. Que l'expérience vécue puisse être exprimée à l'aide de l'énoncé généralisant, et que la formularité « sentencieuse » puisse se glisser dans l'expression *propre*, c'est là le fait même de la formulation topique. De même que la *confiance* accordée à la réalité peut s'exprimer *aussi bien* dans le récit à la première personne que dans le récit à la troisième personne, de même la confiance en l'effet persuasif du lieu commun peut être à la fois racontée comme la *découverte* d'une clarté, ou comme son simple *effet* sur celui qui en est le « sujet ». Il y va en effet dans le lieu de cette duplicité du « subjectif » et de l' « objectif », que l'*effet* de la parole, le φαίνεσθαι de l'expression, permet de tenir étroitement ensemble.

La figure paulhanienne de l'*obscur* peut donc être comprise comme une indication de ce *travail* qui s'opère dans la formulation, du temps incompressible qui se montre nécessaire pour que sa clarification s'accomplisse, y compris sur celui qui la tient. C'est dans cet intervalle que se situe peut-être le sens véritable d'une parole que l'on peut appeler « propre ». Cette propriété ne renvoie pas au modèle d'une possession complète de la parole par le sujet de l'expérience. Elle renvoie plus profondément à cette part « inscrutable » de l'expression, où la confiance en l'expressivité de la parole pour dire ce qui se tient « hors d'elle » s'opère, à l'état brut, par dessus le sentiment d'une séparation ou d'une distance. La « preuve » topique n'est autre que l'appel à cette πίστις qui lie un sujet au monde qui l'entoure, sous la condition d'une parole qui veut être entendue comme « vérace ».

La parole a cette faculté de sécréter des expressions fondées sur une simple « pensée de l'effet » propre à la clarté. Que de telles expressions aient été conçues comme l'instrument d'une appropriation de la réalité par la persuasion qu'elles suscitent – qu'elles aient pu porter la charge d'affirmer une disponibilité particulière du monde à la parole – telle est donc la leçon de la notion *rhétorique* de lieu commun. De la saisie de la chose à dire à l'idéal cicéronien d'une ductilité complète du langage, c'est bien cette confiance accordée à l'*effet* de la parole qui forme le point commun le plus profond. De la sorte, c'est sur le fond de cette πίστις que la possibilité de se laisser affecter par l'effet clarificateur du lieu devient intelligible.



## CONCLUSION

Notre enquête est née de deux interrogations : d'une part, sur l'*effectivité* persuasive de la parole, telle qu'elle s'est posée comme problème commun à la rhétorique et à la philosophie ; d'autre part, sur l'*appropriation* dont une parole singulière se montre susceptible, et qui répond à l'inquiétude d'une dépossession du dire au profit de la parole « impropre » – celle du ventriloque Euryclée, celle de la *commonplace humanity* de J. S. Mill, et celle de la voix « anonyme ». À la conjonction de ces deux problèmes, une voie nous a paru susceptible de les articuler : l'*effectivité* et l'*appropriation* de la parole dépendent ensemble d'une certaine « auto-affectivité » du dire ; la parole ne peut s'*entendre* comme « propre » ou « impropre », personnelle ou étrangère, qu'à partir des effets qu'elle sécrète, aussi bien chez celui qui l'entend que chez celui qui la prononce. À ce titre, la notion de lieu commun, tant par son histoire rhétorique que par sa réinterprétation contemporaine, opérée lors du tournant « subjectif » puis « expressiviste » de la pensée, nous semblait constituer le terrain de réflexion le plus favorable pour explorer cette auto-affectivité de la parole.

En effet, et tel a été l'enseignement principal du versant historique de notre enquête, la trajectoire intellectuelle du lieu commun, en dépit de ses multiples ruptures et réélaborations, porte la trace profonde de cette articulation. Il ne s'agit évidemment pas de nier la diversité des concepts qui ont permis de le définir, de la *Rhétorique* d'Aristote à la théorie du cliché de Remy de Gourmont ; ni l'instabilité du format « objectif » dans lequel il se tient – « preuve », « argument », « idée », *sententia*, « formule » – ; ni surtout les différences profondes de *perception* qu'il a connues à travers les époques – de la subordination où Aristote le tient à l'égard des preuves syllogistiques à la dépréciation (presque) sans réserve de la modernité, en passant par l'extraordinaire promotion qu'il a connue au sein de la doctrine de l'invention. Pourtant, il nous a semblé que c'était toujours ce *même* problème qu'il abordait, et dont sa valeur de « solution » a été susceptible d'appréciations fort différentes. Sous la variété historique de ses formes (*en* elle, et *par* elle), la notion de lieu commun nous donc a paru devoir reposer sur une unité profonde. Cette unité est celle d'un *phénomène* de parole, c'est-à-dire d'un *effet* déterminé de celui-ci, solidaire de la *véridiction* spécifique qu'il constitue, et qui peut se laisser entendre comme « propre », – d'un « propre » ambivalent et fragile, mais irréductiblement « propre » –, à celui qui le tient.

C'est cette définition du lieu comme *phénomène* topique qu'il s'agit, au terme de cette enquête, d'apprécier comme réponse au problème du rapport entre « effectivité »

et « appropriation » de la parole. Nous pourrions ainsi mesurer son apport dans les deux directions qui ont motivé cette enquête, et les voies qu'elle permet, à nos yeux, d'ouvrir pour leur approfondissement.

## 1. Les trois définitions du lieu commun

Le lieu commun n'est assurément pas de l'ordre des énoncés « empiriques ». Sous ce vocable, certes très large, nous entendons les énoncés d'ordre *descriptif*, dont la valeur de description – et, par conséquent, la vérité et la fausseté « matérielles » – tient à la manière dont ils prétendent énoncer une vérité au sujet d'un « fait », c'est-à-dire d'un état du monde qui est ou qui a été disponible pour une perception. En ce sens, un énoncé comme « il pleut » ou « hier, il pleuvait » n'est pas un lieu commun au sens rigoureux du terme. Il peut bien constituer un moyen d'engager la conversation, ou une façon de l'entretenir même lorsque l'on a plus rien à *se* dire. Mais un tel usage de la notion de lieu se tient clairement en dehors des coordonnées philosophiques ou rhétoriques où ce terme prend son sens. La notion rhétorique de lieu commun ne peut se détacher de celle, fût-elle la plus minimale, d'« argument » : cela suppose que le lieu s'inscrit fondamentalement sur l'arrière-plan d'une preuve *discursive*. Or l'on peut admettre qu'un énoncé empirique ne se « prouve » pas, mais qu'il se vérifie, à l'aune de descriptions plus adéquates, plus aiguës, ou mieux « calibrées » pour dire ce qui est.

Mais, à l'autre extrême, le lieu commun n'est pas *toute* preuve. En ce sens, la définition du lieu que nous nous sommes efforcés de proposer est plus étroite que celle du *locus* de la rhétorique latine. Elle correspond davantage à celle du τόπος rhétorique aristotélicien, en tant que celle-ci désigne un format de persuasion qui ne se laisse pas complètement réduire à celui de l'apodicticité du syllogisme. L'insistance post-aristotélicienne sur la notion de « lieu » se tire de ce qu'elle possède de spécifiquement rhétorique. C'est en cela qu'elle a pu prétendre à nommer une « preuve » en général, pour autant que celle-ci se déploie dans un discours de la persuasion. Mais si l'on veut cerner le caractère *précisément* rhétorique du lieu, on est contraint de faire un pas en arrière par rapport à ce que la doctrine de l'invention nomme sous ce terme. On est donc forcé de montrer la différence profonde qui sépare le lieu rhétorique de la preuve apodictique. Cette différence ne se réduit pas à celle des contextes où ils se déploient : c'est le type d'*effet véral* qu'ils constituent tous deux qui permet de les distinguer. L'effet du lieu commun – la référence à son effet est la condition sous laquelle on peut en dresser une définition rhétorique – est différent de l'effet syllogistique, ou plus généralement de la démonstration. Il ne possède pas le même caractère d'immédiateté ἅμα εἰρημένον, dans la mesure où la vérité qu'il déploie ne tient pas directement à la forme probatoire qu'il revêt, mais à la manière dont il se *présente* (φαίνεται) sur le registre de la *clarté*.

La véridiction empirique ou descriptive et la véridiction probatoire constituent deux formes discursives déterminées pour l'établissement d'une vérité. Entre elles, le lieu commun occupe une place « intermédiaire », irréductible à l'une et à l'autre. Sa vérité se tient dans la faculté de *clarification* qu'il possède à l'égard de ce qu'il dit. C'est ce

thème de la « clarification » qui nous a progressivement conduit à parler de la véridiction topique à l'aide du concept de *formulation* : le lieu commun permet de formuler une expérience, de lui donner, dans et par son expression discursive, une *clarté*, essentiellement ambivalente, et qui ne se réduit pas à l'immédiateté de la perception ou à l'immédiateté de l'apodictique. C'est dans cette direction que l'on peut dès lors avancer trois manières complémentaires de définir le lieu commun.

1. La première manière de définir le lieu commun répond à ce que l'on a appelé dans la première partie l'ordre du « concept ». Le lieu commun constitue ainsi une *manière de dire*, et par conséquent de *prétendre* à la vérité, qui se *présente* dans l'indétermination du type de justification qu'elle peut recevoir des circonstances. Il appartient donc aux pratiques discursives de la véridiction, et pourrait par conséquent se trouver rattaché à cette « ontologie des régimes de vérité » que Michel Foucault appelait de ses vœux dans ses derniers cours au Collège de France<sup>657</sup>. Il n'en est pas moins essentiel que la véridiction topique reste profondément liée à une *manière* de dire le vrai. En ce sens, comme nous l'avons vu, elle se loge très étroitement dans cette dimension qualitative de la façon dont le discours se *présente* à son auditeur. C'est là ce qui explique que les réflexions aristotéliennes sur le *τόπος*, commencées à l'intérieur d'une théorie du raisonnement, font entendre des échos très profonds dans sa théorie de la *λέξις*. La « manière de dire » s'y définit précisément par le caractère qualitatif (le *ποιόν*) qui est susceptible d'apparaître (*φαίνεσθαι/φανῆναι*) dans la parole de manière *sensible*. C'est pourquoi les effets de la véridiction topique ne se laissent pas entièrement réduire au concept d'« effet » que l'on trouve du côté de la pratique, et qui ressortit directement du domaine de l'action. L'effet du lieu commun, sa façon de *demander* l'assentiment de l'auditeur, est inséparable du caractère « sensible » de la parole, de la façon dont il est conduit à y apparaître de manière déterminée pour une écoute. En ceci, il constitue donc l'une de ces différentes formes sensibles de la véridiction (métaphores, maximes, énigmes, proverbes) dont Aristote s'est efforcé de fournir une analyse dans le troisième livre de la *Rhétorique*.

Mais il y occupe une place toute particulière, dans la mesure où il se tient à la charnière de la théorie du raisonnement et de la théorie de la *λέξις*. L'effet « sensible » propre au lieu commun se tient en effet dans le caractère d'une certaine *clarté* qui, tout en étant l'indice audible de la vérité, ne se laisse ni réduire à la clarté de la description qui *montre* (*δηλοῖ*<sup>658</sup>) ce dont elle est description, ni à la clarté de la démonstration qui établit *immédiatement*, au moment même où elle est prononcée, la vérité qu'elle démontre. La clarté du lieu suppose en effet l'intervalle temporel d'une certaine reconnaissance, la durée incompressible d'un « retard » de l'écoute sur la parole. Ce dernier

---

<sup>657</sup> Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi-même et des autres. Cours au Collège de France 1982–1983*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Hautes études », 2008. Notre réserve portera néanmoins sur la pertinence du vocable d'« ontologie », dès lors que c'est bien sur du discours que porte une telle étude. L'usage foucauldien de ce terme se montre donc extrêmement large, en tant qu'il renvoie à une discipline portant sur « ce qu'il y a » dans un domaine déterminé, quel que soit le type de « réalité » qui se trouve ainsi visé.

<sup>658</sup> Ce verbe est celui qu'utilise Aristote dans sa définition générale de la clarté, *Rhétorique* III, 1404 b 1–3 : « donnons cette définition qu'une vertu de l'expression (*λέξις*) est d'être clair. En voici un indice : le discours, s'il ne montre pas (*ἐὰν μὴ δηλοῖ*), ne remplit pas sa fonction (*ἔργον*) ».



est la compensation indispensable au fait que le lieu, à la différence de la simple description ou de la preuve, n'indique pas, ou ne produit pas la médiation nécessaire qui permettrait de saisir ce qui *rend* vraie une certaine affirmation. Il ne s'appuie pas sur une confirmation perceptive, ni sur une méthode de validation fondée sur les procédures de la preuve. Tel est donc le paradoxe de la clarté topique : celle-ci produit l'effet d'une vérité, sans pouvoir cependant stipuler d'autre justification que celle de cet effet lui-même. C'est en ce sens que la véridiction topique laisse indéterminé le type de justification qu'elle peut recevoir des circonstances. Elle ne leur répond qu'en vertu d'un certain « contact » qu'elle peut revendiquer avec elles, d'un « ajustement » et d'une « rencontre » qui laisse sa place à l'imprévu, à l'événement inattendu, voire au sentiment d'un hasard. Ce thème essentiel est celui que formule Aristote, lorsqu'il indique que l'on peut, avec les lieux « tomber » sur une vérité principielle (ἀρχή)<sup>659</sup> : le verbe τυγχάνειν renvoie fondamentalement à ce phénomène de la rencontre hasardeuse. Et c'est précisément ce caractère « inattendu » de l'ajustement du lieu qui permet à la clarté de ne pas retomber dans la pure disponibilité du « prévisible », et qui préserve la possibilité essentielle que la vérité du lieu puisse être, jusqu'à un certain point, tenue pour une « découverte ». C'est cet ajustement imprévu que l'on reconnaît également dans le problème de la transposition des *mêmes* lieux d'une cause à une autre dans l'invention latine, et dans l'idée, chère à Érasme, que les lieux communs pourraient « s'attacher d'eux-mêmes (*inhaerescant sua sponte*) » à ce que le discours cherche à dire – comme si leur clarté permettait à elle seule de réussir cette adhérence. Il n'en reste pas moins que l'effet de clarté propre au lieu commun est inséparable de son revers – le risque de la superficialité. Le lieu ne possède en effet que sa clarté pour être vérace. Dès lors, l'indétermination de sa justification circonstancielle menace toujours de tourner en une insuffisance, en un défaut de vérité. Le concept de « superficialité », emprunté à Aristote (ἐπιπολή/ἐπιπόλαιον), permet ainsi de nommer la fragilité de cette adhérence du clair, l'impossibilité de transformer la « rencontre » du vrai en une détention de celui-ci à part entière. Lorsque la parole n'est *que* claire, lorsqu'elle ne se prolonge pas dans la confirmation perceptive ou qu'elle ne procède pas des formes intelligibles de la preuve, lorsqu'elle semble donc réduite à la pure sensibilité de l'*effet* de vérité, tout se passe comme si renaissait la vieille inquiétude d'une parole séparée du monde, qui se bornerait à l'effleurer sans jamais y plonger ses racines. Parce que le lieu se fonde sur l'effet vérace du clair, il est soumis aux mêmes risques que lui.

2. On peut dès lors se tourner vers la deuxième manière de définir le lieu, en adoptant cette fois la perspective de l'« objet » qu'il constitue. Nous avons mentionné, au début de notre enquête, la difficulté du lieu commun à se voir isolé, extrait du contexte où il se trouve, séparé de la parole effective où il se tient. On peut désormais faire l'hypothèse que cette résistance à la citation se tire précisément de cette instabilité de l'effet de clarté, et de sa réversibilité vers le superficiel. Telle était en définitive la leçon profonde de l'expérience du « proverbe malgache » raconté par Paulhan, et qui peut être

---

<sup>659</sup> Aristote, *Rhétorique* I, 2, 1358 a 25–26 : « car si par hasard l'on rencontre (ἄν γὰρ ἐντύχη) les principes, il n'y aura plus alors dialectique ni rhétorique, mais la connaissance même dont on détiendra (ἔχει) les principes ». Pour le commentaire de ce passage, et l'ambiguïté de cette « détention hasardeuse », v. *supra*, Première partie, chapitre 1, section 3.

élargie au-delà de celui-ci. La forme citable du lieu – que celle-ci prenne la forme du proverbe, de la sentence, de la maxime, de l'énigme, ou d'une expression en apparence anodine comme le « sans toucher terre » de Giono – n'est qu'un aperçu imparfait et incomplet du phénomène de parole qu'il nomme véritablement, et qui se tient précisément dans son contact chancelant, vacillant, avec la chose qu'il prétend dire. C'est pourquoi il semble qu'il faille toujours donner la priorité à l'effet qu'il suscite sur les traits « objectifs », « matériels », qu'il peut revêtir.

Le lieu commun peut se glisser dans les formes « rigides » de l'énoncé sententiel, du proverbe, voire de la fable : c'est en ce sens que la phrase de Mrs. Ramsay, « Nous sommes entre les mains du Seigneur », le proverbe mentionné par Montaigne dans le chapitre « De la vanité » des *Essais*, « jeter le manche après la cognée », ou l'apologue des figues, repris par Goethe dans ses confidences sur son épreuve du *tædium vitæ*, utilisent délibérément ces formes immédiatement repérables, compilables, et mises à disposition par une certaine tradition. Mais nous nous sommes efforcés de montrer par ailleurs que le lieu commun pouvait se tenir sous des formes toutes différentes, plus discrètes, et qu'il faut écouter avec plus d'attention pour parvenir à discerner son effet. C'est ainsi que le phénomène topique peut être vu à l'œuvre dans les expressions qui semblent vaciller entre figuralité et grammaticalité – les métaphores diminuées de Baudelaire dans *Le Balcon*, le cliché shakespearien de la fuite « à petits pas » du lendemain, les « images » fanées de Verlaine –, ou qui ne se laissent deviner que par la différence qui sépare leur effet attendu de leur effet formulaire – dans l'analyse décisive qu'opère Pascal du *cogito* cartésien. C'est bien à chaque fois sa faculté de rencontrer une expérience sur le registre de la clarté qui est au cœur de l'événement qu'il constitue.

C'est pourquoi la détermination de son format « objectif » doit s'accommoder de cette plasticité essentielle. C'est là ce que nous avons tenté d'opérer à l'aide du concept de « formularité ». Celui-ci se tire de la réflexion aristotélicienne sur le format de la preuve topique, défini d'une part par sa brièveté, son caractère ramassé et brachylogique, et d'autre part par le *rapprochement* antithétique qu'elle opère, et qui élide la découverte du moyen terme. Comme nous l'avons souligné, on ne peut exclure que la théorie de l'antithèse présentée par Aristote porte la mémoire d'un fonds probatoire antérieur à la découverte du syllogisme, et qui plongerait ses racines dans la pratique présocratique de l'aphorisme et dans la rhétorique gorgiasique. En tout état de cause, son intérêt principal est qu'elle permet de mettre en évidence la singularité de l'énonciation topique, qui se tient à égale distance de la simple prédication apophantique et de la preuve complètement constituée.

Mais cette définition « formelle » doit s'accompagner d'une reconnaissance de l'effet propre au formulaire, et par conséquent du pouvoir de clarification qu'il opère. En ce sens, on ne peut parler d'une « puissance formulaire », d'une *vis formulæ*, qu'en retrouvant par ailleurs l'intuition érasmiennne d'une géométrie variable de la formule topique. Celle-ci ne peut donc être extraite du contexte où elle se tient, c'est-à-dire avant tout de la parole où elle s'insère, et sur laquelle elle produit son effet spécifique. L'effet de la formule topique s'étend au-delà des bornes « objectives » où elle peut se laisser initialement repérer. C'est ainsi que la formule de Frédéric II dans le récit de Giono, « sans toucher terre », parce qu'elle répond à l'expérience d'une disponibilité intégrale

du monde, diffuse ses effets dans l'ensemble de la parole du personnage. En culminant dans la métaphore de l' « archipel des îles blêmes », elle permet de développer la vision d'un monde littéralement « suspendu » dans l'aventure de la poursuite. Plus encore, le passage de *La Promenade au phare* de Virginia Woolf rend compte de cette conversion formulaire de la phrase sentencieuse « Nous sommes entre les mains du Seigneur ». Cette conversion permet de libérer sa pertinence véritable, de révéler sa rencontre profonde avec la vie intérieure du personnage, dans l'exaltation lyrique du sentiment de plénitude et de sécurité. La formularité du lieu commun ne peut donc se laisser enfermer dans le format d'une « sentence » isolable, d'une figure déterminée, ou même de l'aspect singulier d'une expression. Elle trouve en celles-ci son point de départ, ou plus exactement l'inflexion décisive qui donne naissance à une formulation clarificatrice, à laquelle concourent, après elle et par elle, toutes les « forces » du discours. C'est là peut-être ce qui constitue la véritable générativité du lieu commun : si celui-ci ne peut se réduire dans une textualité fragmentaire, close sur elle-même, ou dans la simple apparition d'une « figure », c'est parce que son effet s'étend au-delà de l'expression où il se concentre initialement. Pour autant, elle ne forme pas non plus une matrice abstraite, une simple idée directrice ou un « thème » : il faut que cette générativité prenne naissance dans une expression déterminée pour que tout le discours subisse l'effet de la clarification qu'elle impose.

3. Dès lors, la reconnaissance d'une « puissance formulaire » du lieu commun conduit à la troisième définition du lieu commun. Le lieu commun relève d'un phénomène de la parole : son effet ne peut être séparé de sa capacité à être perçu, c'est-à-dire *entendu*. C'est là ce que nous avons désigné comme l'*entente* du lieu commun : le lieu commun n'existe que d'être reconnu, détecté et décelé dans une parole, à partir de l'effet qu'il suscite. En ce sens, il existe bien une « faculté » du lieu commun, inhérente à la faculté de la parole, et qui forme le corrélat essentiel de la forme sensible qu'il épouse. Cette faculté consiste à se laisser affecter par lui, à être sensible à son effet. C'est donc dans cette dimension de l'*entente* du lieu que l'effectivité du dire vient étroitement rejoindre une affectivité de la parole, que celle-ci soit simplement écoutée, ou au contraire prononcée et proférée.

Affectivité de l'écoute, en premier lieu : le lieu commun distille son effet dans la temporalité irréductible de sa saisie. Les réflexions d'Aristote sur le « léger retard » de la « compréhension » (γνώσις) du lieu sont à cet égard tout à fait essentielles, et elles n'ont cessé de traverser notre enquête. La clarté du τόπος demande en effet un temps propre, si bref soit-il. Cela tient au caractère à la fois *immédiat* et *médiat* de sa saisie : là où la preuve syllogistique peut être comprise au fur et à mesure de son énoncé, le caractère lacunaire de la preuve topique oblige l'auditeur à compenser ce qui manque, à opérer pour lui-même le travail de l'ajustement du lieu aux circonstances. C'est en ce sens que la clarification topique se prolonge au-delà de son simple énoncé : son effet s'accomplit sur l'auditeur dans un temps qui n'est pas celui de la profération elle-même.

Dès lors, il y a bien une faculté à se laisser affecter par cette clarification, qui suppose en même temps un caractère *déjà* normatif, c'est-à-dire une certaine évaluation de cette clarification. C'est là ce qui permet de tirer des analyses aristotéliennes l'idée d'un temps nécessaire pour que l'effet de clarté du lieu s'accomplisse dans une écoute

qui apprécie son ajustement à ce qu'il faut dire. Ce temps – le retard de l'écoute sur la parole, l'ὑστέρησις – peut donc être défini par Aristote comme celui d'une *pensée* (διάνοια). Cette expression ne recoupe pas ici un événement psychologique, un état mental provoqué, créé par la parole en vertu d'une causalité « matérielle ». Elle désigne la capacité même de comprendre un énoncé et d'en apprécier la vérité, dans le moment où celui-ci secrète son effet. Le concept aristotélicien de lieu commun permet donc de repérer cette temporalité d'une « pensée de l'effet », c'est-à-dire d'une pensée inhérente à l'effet que suscite une véridiction sur son auditeur. L'affectivité de l'écoute – sa sensibilité à l'effet de la parole – est donc déjà prise dans un temps qui lui est propre. Là où la preuve démonstrative peut prétendre à une immédiateté qui fait coïncider l'énoncé et la pensée selon un temps « inscrutable » (ἀσκεπτόν χρόνον), la véridiction du lieu rouvre cet écart et creuse cette durée incompressible de l'effet du clair.

Si le lieu commun est donc de nature à indiquer une temporalité affective de l'écoute, il se montre par ailleurs capable de révéler celle-ci, non plus seulement dans la parole entendue, mais dans la parole *dite*. L'effet clarificateur du lieu ne se produit pas en effet seulement sur celui qui le décèle dans les mots d'un autre : il lui est tout à fait essentiel de se produire à l'intérieur de la parole elle-même. Ainsi peut-on parler, à côté d'une entente *auditrice*, d'une entente véritablement *locutrice*.

Comme on l'a vu, ce thème prend ses racines dans la réflexion rhétorique sur la maîtrise de la parole, c'est-à-dire sur la faculté de l'orateur de diriger celle-ci là où il entend la mener. Or – et c'est le fruit de la description cicéronienne du « jugement » dans *L'Orateur* – cette faculté de diriger le discours suppose réciproquement une faculté d'être pour ainsi dire le premier à l'entendre, le premier à se laisser affecter par lui. L'*orator* cicéronien ne peut ainsi conduire son discours qu'en « faisant corps » avec lui, c'est-à-dire en percevant lui-même ses effets, de l'intérieur, et dans une sorte de proprioception rhétorique. Nous avons retracé le basculement historique qui a conduit à renverser le jugement sur cette « intériorité affective » de la parole : sous l'influence du concept de « sujet », l'auctorialité de la parole – la manière dont celle-ci est véritablement détenue par celui qui parle – s'est déplacée du paradigme oratoire vers le paradigme du sujet pensant, puis du sujet expressif. C'est de cette façon que l'écoute intérieure des lieux, la faculté de se laisser affecter par leur effet clarificateur *ou* superficiel, s'est retournée : après avoir désigné une entente immanente au dire, elle s'est progressivement transformée en l'entente d'une voix étrangère, anonyme et aliénatrice. En ce sens, le lieu n'a pas seulement cessé de former l'enjeu d'une *appropriation* de la parole par la maîtrise de ses effets : il s'est mis à nommer l'obstacle fondamental qui pèse sur la parole propre.

Nous nous sommes efforcés de revenir à ce thème rhétorique d'une entente locutrice, pour discerner la manière dont celui-ci, sur la question du lieu commun, permet de nourrir une autre conception de l'appropriation de la parole. C'est en ce sens que la temporalité propre à l'effet clarificateur du lieu nous a semblé devoir être reconnue dans la manière même dont il s'insère dans la parole. Le lieu commun répond et s'ajuste à l'expérience propre *dans* cette durée incompressible de l'effet qu'il secrète : et c'est l'intuition de cette durée, la résistance du lieu à rejoindre immédiatement l'expérience, qui est à la source d'une perception d'étrangeté, voire de dépossession du dire.

Telle a été, là encore, l'instruction principale de notre analyse du passage de *La Promenade au phare*. La conversion formulaire de la phrase sentencieuse « Nous sommes entre les mains du Seigneur » est l'indication profonde du *temps* que prend la clarification dont elle est susceptible. Avant de s'ajuster profondément à l'expérience de Mrs Ramsay – initialement ambiguë, équivoque, problématique, « obscure » –, cette phrase commence en effet par susciter un effet d'étrangeté, d'inauthenticité. Toute l'acuité de l'écriture de Woolf réside par conséquent dans cette capacité à raconter, à s'approcher au plus près du renversement final par lequel le lieu commun d'un sentiment de protection finit par désigner exactement l'exaltation unitive du personnage. C'est donc ici à la fois la puissance formulaire du lieu commun et le *moment* où son étrangeté se retourne en appropriation qui se trouvent évoquées. L'entente locutrice du lieu se laisse donc affecter par une clarté ambivalente, qui ne rencontre pas immédiatement sa justification dans l'expérience, qui ne produit pas tout de suite une clarification de celle-ci, mais qui finit par s'imposer comme le thème même de ce qu'il *faut* dire.

L'appropriation de la parole *selon le lieu commun* se révèle donc dans sa problématique fondamentale : le lieu montre l'écart qui sépare la parole de l'expérience, il concentre sur lui toute l'étrangeté des *effets* de la parole par rapport aux effets affectifs de l'expérience *vécue*. Mais il permet *dans le même temps* de franchir cette distance, d'opérer l'acte par lequel la parole ne se contente pas de décrire l'événement « intérieur » qui se produit, mais parvient à le *formuler*, à le saisir au plus près de ce qu'il y a à *dire* avec lui. En ce sens, et parce qu'il ne dispose que de sa clarté – et non d'un instrument déterminé de vérification –, le lieu commun permet précisément de nommer ce qu'il y a à la fois de plus *difficile* et de plus *anodin* dans la parole : une opération de conversion « brutale », soudaine, de l'expérience *en* discours, de l'événement intérieur *en* parole, de la chose *vécue* en chose dite. Mais cette difficulté se compense dans la possibilité d'une exactitude profonde, d'un ajustement sur mesure du lieu et de l'expérience intime. En ce sens, le caractère énigmatique du lieu – il est clair, mais d'une manière qui ne se laisse pas justifier *a priori* – n'est pas seulement un instrument privilégié pour nommer ce qu'il y a d'énigmatique dans certaines expériences (tel est l'usage que Goethe fait de l'apologue des figues, concentré dans la phrase « La mer a de nouveau faim de figues »). Il peut profondément *éclaircir* une expérience qui se tient en deçà de la parole, c'est-à-dire lui apporter le format discursif où elle se formulera *entièrement*.

C'est sur ce thème d'une temporalité de la clarification, interne à la parole, que nous nous sommes arrêtés. Celle-ci permet de s'approcher au plus près de cet ajustement du lieu à l'expérience, qui est très exactement le contenu d'une appropriation de la parole. L'appropriation se révèle donc comme un processus *interne* au dire, comme un événement qui affecte celui qui parle dans le moment même où il parle. Le thème de l'entente locutrice nous amène donc au plus près d'une certaine figure de la subjectivité parlante : celle-ci se dévoile dans le *moment* de l'ajustement du lieu à la parole, dans la durée incompressible qui permet d'opérer une conversion de l'expérience *vécue* en une expérience « dite ». La subjectivité parlante se tient donc à l'intersection de ce rapport à soi construit par une parole qui *devient* celle de l'expérience propre, et de la temporalité inéliminable que suppose l'*effet* clarificateur d'une certaine manière de dire. Le lieu

commun forme ainsi l'instrument d'observation privilégié de cette *rencontre* entre l'effectivité du parler et l'affectivité du vivre. Elle permet de la faire voir, ou plus précisément *entendre*, là où elle semble poser le plus de difficulté, le plus d'obstacles et le plus d'ambiguïtés. Mais c'est à cette difficulté que le sens profond de l'appropriation se révèle et se mesure.

## 2. Condition rhétorique de la raison

Dès lors, une première conséquence se dégage de notre définition du lieu commun. Cette définition permet de revenir plus largement sur le concept de parole, en tant qu'il constitue un problème commun à la philosophie et à la rhétorique, et de lui apporter un éclairage spécifique.

Le résultat, peut-être inattendu, de notre réflexion a été de mettre au premier plan l'affinité profonde qui lie la question du lieu commun à celle d'une clarté *sensible* du vrai. C'est là ce que permet une enquête sur le lieu comme *forme* immanente à la parole. Le concept aristotélicien de *σχῆμα τῆς λέξεως*, dégagé à la fin du livre II de la *Rhétique* et examiné dans le livre III, a pu ainsi servir de fil conducteur pour comprendre l'articulation entre une forme intelligible du dire – la vérité topique, comme preuve « lacunaire » – et une forme *sensible* de la parole, donnée à une entente en vertu des effets qu'elle suscite. Prendre au sérieux ce caractère sensible de la persuasion, réhabiliter le thème d'un *effet* proprement discursif, c'est donc montrer qu'un certain format de « pensée » est à l'œuvre *dans* l'effectivité de la parole. Cette pensée de l'effet constitue donc la manière dont nous nous rapportons, dans le dire, à une certaine façon d'énoncer la vérité. Elle dévoile par conséquent une *sensibilité* au vrai qui résulte de l'effectivité, elle-même sensible, de la parole. À ce titre, la « clarté » ne peut donc plus être simplement définie comme une certaine propriété, accidentelle, du vrai : il serait plus exact de dire qu'elle constitue un élément à part entière de son intelligibilité « incarnée » dans la parole vive.

La perspective rhétorique, en tant qu'elle met en œuvre le point de vue de la présentation effective du discours – son *φαινόμενον* – conduit donc à isoler l'effet du clair. C'est très exactement ce que montre le thème d'un persuasif proprement *topique*, irréductible à celui de la persuasion proprement démonstrative. Cette autonomie conceptuelle rend ainsi possible l'exploration parallèle d'une dimension sensible, audible, de la parole vraie, ainsi que de l'écoute et de la réceptivité dont nous sommes capables à son endroit. Une enquête sur le lieu commun permet ainsi de montrer que notre rapport au vrai ne peut entièrement faire l'économie de cette « médiation » sensible de l'effet véridique du clair : si la vérité est un concept qui vise initialement et fondamentalement le *discours*, et non le réel, le concept de « clarté » permet de comprendre cet enracinement du vrai dans une parole située, proférée, énoncée.

Le lieu commun, concept *rhétorique*, permet ainsi de redécouvrir une philosophie de la parole immanente à l'étude de la persuasion oratoire. Sous la figure du *τόπος* ou du *locus*, la rhétorique livre donc à la philosophie un matériau essentiel pour sa réflexion : le rapport au vrai passe, de manière essentielle, par la *sensibilité* audible de la

parole effective. On peut donc espérer qu'une étude sur le lieu commun permette de mesurer le poids de cette réflexion rhétorique sur la question philosophique du langage : celle-ci doit être traitée à partir d'une effectivité qui n'est pas seulement celle du « signe » en tant que tel, mais de la parole prononcée.

La forme sensible du lieu se montre inséparable d'une sensibilité de l'auditeur et du locuteur à son effet. Comme on l'a observé, toute la réflexion aristotélicienne sur le persuasif part en effet de cette faculté *humaine* de se laisser affecter par la vérité. C'est là en effet que se découvre la racine du phénomène de l'assentiment : celui-ci est avant tout une façon d'accorder sa « confiance » (πίστις) à un locuteur, à proportion de la véracité qui lui est reconnue. En ce sens, la parole n'est pas seulement la forme « sensible » de la vérité : elle est, en vertu de ses effets, l'instrument d'une administration de la πίστις.

Or il revient au lieu commun de mettre en lumière et d'accentuer de façon décisive ce caractère essentiellement *fiduciaire* du vrai. La vérité du lieu ne passe pas en effet par les procédures traditionnelles de construction de la πίστις : conformité avec les faits empiriques, extension de la vérité d'une proposition à d'autres propositions en vertu de leur enchaînement et de leur validité probatoire. Elle s'effectue sans médiation, par le seul truchement de l'effet de clarté auquel il peut prétendre. La « preuve » topique s'adresse donc *directement* à la faculté d'assentir, elle fait directement fond sur cette sensibilité au vrai qui permet d'accorder, ou plus exactement de *prêter* sa confiance à une parole déterminée. L'énoncé empirique peut encore prétendre à se « convertir » avec la réalité factuelle – c'est là le pacte tacite de l'activité descriptive. De même, l'enchaînement probatoire peut gager sa fiabilité sur une certaine rationalité commune à celui qui le construit et à celui qui le suit. À l'inverse, le lieu commun ne peut prétendre qu'à être une *formulation* vraie, qu'à opérer la saisie d'une chose à dire dans une parole dotée d'une acribie particulière. Son ajustement aux circonstances, parce qu'il est irréductible à la figure de l'adéquation ou de la validité, ne réclame donc qu'une faculté à *admettre*, à considérer comme *acceptable* sa « rencontre » et son « contact » avec le λεκτέον de la parole. En ce sens, il relève de la persuasion à l'état « brut » – et c'est peut-être ainsi qu'il faut entendre l'éloge cicéronien du lieu, qui concentre sur lui toute la charge du *flectare* oratoire. Le lieu met donc à nu les rouages profonds de l'effet du vrai : il fait apparaître en plein jour le caractère irréductible, inéliminable, de l'acte par lequel le locuteur *demande* sa confiance à l'auditeur, et où l'auditeur *consent* à la placer dans la parole de ce dernier. En ce sens, le lieu commun constitue un élément essentiel d'une réflexion sur l'*accord* véridatif et sur l'ὁμολογία recherché par la parole persuasive.

Tels sont donc les deux éléments que la notion de lieu commun permet d'apporter à une philosophie de la parole : elle permet de découvrir l'enracinement sensible *du* vrai dans les formes perceptibles du dire, et le caractère inéliminable d'une sensibilité *au* vrai qui se déploie au sein de la parole, et qui fonde la possibilité d'un accord intimement traversé par l'administration d'une confiance (πίστις).

Notre rapport à la vérité s'effectue par conséquent *sous condition* de la parole, c'est-à-dire *sous condition de son effectivité* sensible. Telle est selon nous la leçon profonde qu'une réflexion rhétorique sur la persuasion impose à une réflexion philoso-

phique sur le dire. Elle permet ainsi de dévoiler le soubassement *anthropologique* de la parole vérace, celui là même qu’Aristote expose au commencement de la *Rhétorique*, et dont nous avons plusieurs fois souligné l’importance dans sa théorie des lieux :

« s’il est honteux de ne pouvoir se défendre avec son corps, il serait absurde (ἄτοπον) de ne pouvoir le faire par la parole, dont l’usage est plus propre (ἴδιον) à l’homme que celui du corps »<sup>660</sup>.

La formule, si convenue qu’elle puisse sembler, mérite cependant qu’on s’y arrête une dernière fois – et pas seulement parce qu’elle paraît curieusement fonder le concept de τόπος sur un lieu commun : il y va du sens même à donner à une anthropologie philosophique de la persuasion.

Que cette anthropologie relève, chez Aristote, d’une conception « naturaliste » de l’homme est un fait indubitable<sup>661</sup>. Il semble néanmoins que le texte même de cette formule ménage la possibilité d’une autre direction – ne serait-ce que par référence au prédicible du « propre » (ἴδιον), dont nous avons vu qu’il est un élément essentiel de la « chose à dire », en tant qu’il se différencie de l’« objet » et, plus fondamentalement encore, de la prédication essentielle. En ce sens, le thème naturaliste de l’anthropologie pourrait être lu comme s’effaçant devant une autre exigence : celle de préserver le sens d’une référence à la « parole » pour traiter plus largement de la « vérité ». Et il n’est nullement anecdotique que cette exigence se formule *contre* le risque de l’« absurde », c’est-à-dire, plus littéralement encore, d’une réflexion qui aurait perdu son lieu naturel, son « adresse » (τόπος). Il en résulte que le projet même d’une rhétorique trouve dans ce rappel à la parole « propre » (de l’homme) un commencement qui n’est nullement trivial. Parce que la vérité se loge *dans* la parole effective, dans la faculté commune à tous les hommes de percevoir et de se laisser affecter par ses effets, il y a bien une condition *rhétorique* du discours vrai. Et celle-ci, définie selon la présence irréductible de ses *effets*, oblige par conséquent à en revenir à la figure de l’« accord » réel qu’elle peut susciter. Dès lors, le « propre », dans l’anthropologie de la parole, s’adosse intimement à l’arrière-plan de cette sensibilité au vrai partagée par tous, c’est-à-dire *commune* à tous. Si les lieux communs concentrent sur eux la charge particulière de s’adresser *directement* à cette sensibilité, ils n’en ressortissent pas moins du phénomène, plus général, des vérités *sous condition* des paroles persuasives qui les tiennent. En ce sens – mais cet énoncé ne saurait être que programmatique – c’est le concept de *persuasion* qui pourrait aider à se représenter l’articulation entre parole individuelle et entente commune.

Une enquête sur le soubassement anthropologique de la parole propre – dont nous n’avons jeté ici que les premiers linéaments – pourrait donc suivre la voie de ce *partage* d’une sensibilité au vrai commune à tous les hommes. C’est un tel partage que le concept de « persuasion » exprime directement, comme instrument essentiel, et effectuation

---

<sup>660</sup> Aristote, *Rhétorique* I, 1, 1355 a 38 – b 2.

<sup>661</sup> Sur la conception « naturaliste » de l’anthropologie aristotélicienne, l’on pourra se reporter à sa discussion dans l’ouvrage de Rémi Brague, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l’ontologie*, Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée », 1988, en particulier le chapitre V, « L’animal mondain ».



de sa rationalité. C'est au reste ce que suggère un autre passage d'Aristote, emprunté aux réflexions de l'*Éthique à Nicomaque* sur le plaisir :

« Ce qui recueille l'assentiment de tous (ἅ γὰρ πᾶσι δοκεῖ), c'est là ce que nous appelons le réel [littéralement : ce dont nous disons qu'il est, ταῦτ'εἶναι φάμεν] ; celui qui rejetterait une telle preuve (ὁ δ' ἀναίρων ταυτὴν τῆν πίστιν) ne trouverait rien du tout qui fût plus convaincant (πιστότερα) »<sup>662</sup>

Ce texte, parce qu'il travaille intimement tous les éléments du lexique de la πίστις, y compris l'assentiment fondé sur ce qui paraît vrai (δοκεῖν), permet de mesurer la profondeur de l'*accord* sur lequel repose une humanité en prise avec la *même* réalité. Saurait-on tenir pour rien que cet accord « réaliste » soit tenu pour inséparable d'un sens commun de ce en quoi l'on peut avoir confiance, en vertu de la *persuasion* qu'il procure ? En cela, c'est bien la persuasion elle-même, l'administration – non plus seulement publique, mais humaine – de la confiance qui préserve un « lieu », à la fois propre et commun, à tous les hommes.

Ainsi pourrait-on définir la condition *rhétorique* de la rationalité comme ce caractère inéliminable de la persuasion. Que la raison soit ce à quoi l'on accorde superlativement sa confiance, c'est là un trait essentiel au fait que nous *puissions* nous y retrouver. Si l'on voulait élider son caractère fondamentalement *fiduciaire*, l'on ne trouverait rien qui fût plus convaincant.

### 3. De la subjectivité parlante

Notre enquête sur la notion de lieu commun nous paraît dessiner par ailleurs une seconde direction de recherche. Celle-ci concerne directement le concept de *subjectivité*, tel que celui-ci nous a semblé progressivement apparaître dans le phénomène de l'*appropriation* du lieu commun.

Là encore, c'est un certain paradoxe que nos analyses se sont efforcées d'atténuer : le lieu commun, tel que nous nous avons tenté de le définir, est un instrument essentiel de la parole propre, en tant qu'il peut constituer une tentative de formulation de l'expérience. À cet égard, c'est la clarté particulière dont il procède qui permet d'opérer une rencontre acceptable entre une certaine formule et une expérience que la parole cherche à exprimer. Si l'on peut parler d'une *appropriation* du lieu commun en ce sens, c'est à partir de cet effet processuel de *clarification* dont la formularité topique se montre susceptible. En ce sens, la parole propre du lieu relève d'un autre paradigme que celui de l'auctorialité du sujet pensant à l'égard de son discours, ou de l'auctorialité « créatrice » du sujet de l'expression. Elle se tient en effet dans un autre mode de coïncidence entre « sujet » et « parole » : l'*appropriation* dont il s'agit résulte en effet de la faculté de se laisser affecter par le lieu, de le laisser sécréter son pouvoir de clarification, si ambivalent soit-il, *dans* la parole même, en vertu de l'écoute « intérieure », locutrice, que nous lui accordons. Si le mot de « subjectivité » nous paraît susceptible d'être

---

<sup>662</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 2, 1173 a 1–2.

maintenu en ce sens, c'est en raison d'un certain rapport à soi, qui s'effectuerait toutefois *sous condition* d'une entente de ce que *je* dis au sujet de ma propre expérience. C'est pourquoi la figure d'une telle subjectivité peut être très intimement reliée à celle de la persuasion : la valeur « expressive » du lieu se joue dans ma capacité à lui accorder une forme de confiance, à prêter à sa clarté l'autorité suffisante pour rencontrer et s'ajuster à ce qu'il y a à *dire*. Dans le lieu commun, le « contact » avec l'expérience s'effectue donc *à l'intérieur* de la parole elle-même, pour autant que celle-ci possède une effectivité – mais, au vrai, par quel autre moyen pourrait-elle la rencontrer, dans la mesure où il s'agit d'une expérience *à dire*, autrement dit d'une exigence qui anime déjà la parole ? Le lieu commun a la particularité de faire apparaître au grand jour le « saut » qui paraît devoir s'opérer entre ce que *je* dis et ce que *j'éprouve*. La fin de notre dernier chapitre a permis de repérer la nature de ce « saut » : celui-ci réside bien dans cette « confiance » que j'accorde au lieu à proportion de la clarté qu'il opère.

C'est en ce sens que la perspective rhétorique peut être suivie, y compris dans le domaine de l'effet que suscite la parole sur le soi. Un modèle rhétorique de l'auctorialité peut donc être invoqué, dont nous avons décelé l'origine historique dans le thème cicéronien de l'abondance, et les premières traces dans le passage d'Aristote de *Rhétorique* III, 7 sur l'écoute que s'accorde l'orateur. Et il importe absolument de constater que le lien entre « auto-affectivité » et « effectivité » de la parole emprunte une voie qui ne s'écarte pas de la notion discursive de πίστις. À cet égard, la rencontre entre l'effet du dire et l'affectivité du sujet ne se laisse pas comprendre sur le mode d'une sensibilité extérieure à la parole, et dont la « corporéité » constituerait le ressort secret. C'est là une différence majeure entre une perspective fondée sur l'effectivité *persuasive* de la parole, et une perspective philosophique qui chercherait à fonder ou à déduire cette effectivité de l'affectivité du corps propre.

C'est sur ce point décisif que notre analyse se sépare de la conception de la parole adoptée par Merleau-Ponty, qui s'adosse en dernière instance, comme nous l'avons remarqué au début de cette étude, à la figure du *geste*, et du concept de « voix » mis au premier plan dans les travaux de Stanley Cavell. Chez ces derniers, c'est bien en effet le paradigme corporel – quoique d'une corporéité *déjà* et irréductiblement expressive – qui peut sembler guider la réflexion sur la parole, en tant qu'elle permettrait de nommer une intersection privilégiée entre les affections du corps « propre » et l'expressivité du langage. Par contraste avec ces deux approches, c'est donc bien aussi en ce sens que la « subjectivité » de la parole propre trouve son soubassement dans une anthropologie de la *persuasion*, et non dans celle d'une « incarnation » sensible du discours. C'est sur cette *confiance* accordée aux effets du discours que s'effectue la convertibilité de l'expérience vécue et de l'expérience dite, plutôt que sur celle d'un corps *déjà* traversé de langage.

C'est pourquoi, si l'on admet que le concept de πίστις constitue le noyau central de ce rapport à soi *au sein de* la parole, il devient clair qu'une enquête sur la subjectivité ne peut se séparer de droit d'une enquête sur la condition *rhétorique* de la rationalité.

Il est cependant un point où elle fait apparaître une dimension propre, et un ensemble de problèmes qui ne sont pas seulement résiduels. Ceux-ci restent très largement

à éclaircir, et leur approfondissement constitue l'enjeu d'une recherche propre à l'exploration de la subjectivité parlante, dans ce qu'elle possède de plus singulier.

Nous en distinguerons deux principaux, qui ont en commun une référence au *temps* de l'effectivité, c'est-à-dire à la durée incompressible du processus clarificateur que parvient à opérer le lieu commun sur la parole.

Ce thème d'une temporalité irréductible de l'écoute se trouvait déjà au cœur des analyses aristotéliennes de l'ὕστέρησις, c'est-à-dire du léger retard qui sépare l'énoncé du lieu de la reconnaissance de sa vérité. C'est ce même thème que l'on a retrouvé dans la représentation érasmiennne d'une « puissance formulaire », quoique posé dans de nouvelles coordonnées : la problématique de la *lecture*, et par conséquent de l'écrit, ne peut en effet que donner une accentuation particulière à cette temporalité. Sur ce point, il est indiscutable que nos analyses n'ont pu qu'effleurer le problème d'une théorie rhétorique de la lecture, sans pourtant en proposer une conceptualisation entièrement satisfaisante. Il semble d'une part que l'avantage d'une telle théorie serait de reconduire la question de l'écriture à sa dimension fondamentalement *adressée*, et par conséquent à son rapport éminemment étroit avec la parole « vive ». De la sorte, le « resserrement » de ce lien permettrait d'éviter le risque d'une illusion d'optique, qui consisterait à poser la question de l'écriture et de la lecture dans le cadre peut-être trop étroit de la matérialité ou de la facticité du « signe ». La question de l'écriture et de la lecture pourrait ainsi retrouver une autonomie par rapport à celle, plus large, du « langage ». Il n'en reste pas moins que l'écriture et la lecture possèdent évidemment des caractéristiques propres, irréductiblement singuliers, qui ne peuvent être recouverts sous celles de la parole. Il en résulte qu'une enquête plus poussée sur la temporalité du lire et de l'écrire doit au moins admettre la possibilité d'un changement de nature, et non d'une simple variation de degré par rapport à celle de la parole. Une réflexion sur le rapport de ces deux temps reste donc à entreprendre : tout en s'appuyant sur le matériau historiographique qui a pris explicitement pour thème la représentation rhétorique du travail de la lecture<sup>663</sup>, une enquête conceptuelle pourrait ainsi travailler le rapport et les différences entre ces deux formes de « durée ».

Le second problème se tire directement de l'aporie que nous avons rencontrée à la fin de notre enquête, et que l'on voit tout particulièrement à l'œuvre dans le texte-clé de Jean Paulhan, *Le Clair et l'obscur*. Cette aporie tient au caractère *racontable* du temps de la clarification, c'est-à-dire de la durée incompressible de l'effectivité de la parole sur celui-là même qui la tient. Ce problème est fondamental, dans la mesure où il renvoie à une expérience intime, vécue, de la rencontre entre le dire et la chose à dire, et par conséquent à la transition qui conduit le sujet à s'approprier, par un acte de confiance, sa propre parole comme parole de l'expérience propre. Comme nous l'avons vu, cette temporalité est tenue par Paulhan comme *résistant* au récit, comme si elle se tenait

---

<sup>663</sup> L'on peut ici renvoyer aux travaux, déjà cités, de Mary Carruthers sur les relations entre *memoria*, rhétorique et exégèse au cours du Moyen-Âge, *The Book of Memory. A Study of memory in Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 [*Le Livre de la mémoire. Une étude de la mémoire dans la culture médiévale*, Paris, Macula, coll. « Argô », 2002, trad. fr. Diane Meur] et *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images 400–1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 [*Machina Memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen-Âge*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 2002, trad. fr. Fabienne Durand-Bogaert].

dans une essentielle inscrutabilité. La parole produit l'effet d'une clarification sur celui qui la tient, mais tout se passe comme si la « trajectoire » de cet effet ne se laissait pas, ou que difficilement, formuler. En ce sens, la perspective de Paulhan, en tant qu'elle fait signe d'un côté vers un « inconscient de nature », de l'autre vers ce qu'il faut bien appeler une recherche des « conditions de possibilité » de la parole elle-même, semble porter la trace d'une ambiguïté essentielle entre subjectivité *psychologique* et subjectivité *transcendantale*. À suivre cette dernière, on rencontrerait, quoique désormais sur le terrain du dire, un équivalent de la théorie kantienne du schématisme et de sa connexion essentielle avec le temps, comme forme *interne* de la sensibilité. Ne s'agit-il là que d'un détour bien sinueux pour en revenir à une conception désormais classique du sujet ? Ou ce « détour » apparent entraîne-t-il une redéfinition complète de celui-ci, précisément en raison du caractère processuel, accidenté, problématique de l'appropriation ? Assurément, le thème de la persuasion, tel qu'il apparaît chez Paulhan dans sa position particulière du concept de « rhétorique », permet d'éviter le paradigme de la représentation – celui-là même qui pousse Kant, dans le §59 de la *Critique de la faculté de juger*, à reprendre le terme et la définition quintilianienne de l'« hypotypose », ou *evidentia*, comme *subjectio ad aspectum* –. Plus exactement, il fait apparaître une fois encore la racine rhétorique d'une confiance accordée à la parole pour rencontrer, dans ses effets, un ajustement à ce qu'elle a à dire. Il n'en reste pas moins que la conversion d'un temps « interne » en *durée* propre à l'effet de la clarté n'élimine pas le problème de la *perception* de ce temps, et de la nature de ce qui s'y joue exactement. Le lieu commun permet de s'approcher au plus près de cette durée, et le caractère singulier de la « preuve » qu'il constitue fait apparaître au premier plan le « saut » opéré dans la πίστις. Mais le statut à accorder au temps de l'effectivité persuasive *dans* une théorie de la subjectivité reste encore à déterminer plus complètement. Nul doute que les ressources conceptuelles pour le faire sont très largement à trouver dans la forme particulière que l'écriture paulhanienne revêt pour la saisir. À ce titre, une enquête *philosophique* sur cette œuvre singulière pourrait conduire à examiner plus avant la consistance de cette subjectivité du clair et de l'obscur, de cette « tache aveugle » qui semble habiter la parole, et que Paulhan se sera efforcé de *faire entendre*.

Conditions matérielles d'une entente de soi – parole, écriture et lecture –, et élucidation du temps subjectif de l'auto-affectivité parlante – tels sont par conséquent les deux problèmes que notre enquête sur le lieu commun laissent ouverts dans le domaine de la subjectivité parlante. Si elle peut convaincre de leur nécessité – et qu'elle peut montrer leur relation profonde avec le thème antique d'une rationalité de la πίστις – son ambition sera atteinte. Le lieu commun porte la mémoire rhétorique d'une certaine manière de « prouver », c'est-à-dire de *présenter* le vrai ; et il persiste, jusque dans son ambivalence, à dire et faire entendre une parole irréductiblement « propre ».



# SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

## 1. SOURCES ANCIENNES ET MODERNES

### A. Textes et éditions

*Les Présocratiques*, éd. Jean-Paul Dumont, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988.

ANONYME (Cornificius ?) : *Rhétorique à Herennius*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, trad. fr. Guy Achard.

ARISTOTE, *Catégories*

- *Catégories*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, trad. fr. Richard Bodéüs ;
- *Catégories*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Série Essais », 2002, trad. fr. Frédérique Ildefonse et Jean Lallot.

—, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2004, trad. fr. Richard Bodéüs ;

—, *De l'Interprétation*, Paris, Librairie J. Vrin, 1946, trad. Jules Tricot.

—, *Métaphysique*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2008, trad. fr. Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin ;

—, *Petits traités d'histoire naturelle [Parva Naturalia]*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2000, trad. fr. Pierre-Marie Morel.

—, *Physique*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1999, trad. fr. Pierre Pellegrin ;

—, *Poétique*

- *Poétique*, Paris, Les Belles Lettres, 1932, trad. fr. Jean Hardy ;
- *La Poétique*, éd. Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1980.

—, *Réfutations sophistiques*, Paris, Librairie J. Vrin/Québec, Presses de l'Université Laval, 1995, trad. Louis-André Dorion ;

—, *Rhétorique*

- *Rhétorique*, Paris, Les Belles Lettres, 3 tomes, 1931 (tome I et II), trad. Médéric Dufour – 1973 (tome III), trad. fr. Médéric Dufour et André Wartelle ;
- *Rhétorique*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2007, trad. fr. Pierre Chiron ;

- [édition en langue anglaise] *On Rhetoric. A Theory of Civic Discourse*, ed. George A. Kennedy, New York/Oxford, Oxford University Press, 1991 ;
- , *Seconds Analytiques. Organon IV*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2005, trad. fr. Pierre Pellegrin.
- , *Topiques*, 2 tomes, Paris, Les Belles Lettres, 1967–2007, trad. fr. Jacques Brun-schwig ;

ARNAULD Antoine et NICOLE Pierre, *La Logique ou l'Art de penser contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former l'art du jugement*, éd. Louis Marin, Paris, Flammarion, 1970.

AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sancti Aurelii Augustini De Diversis Quæstionibus octoginta tribus*, ed. Almut Mutzenbecher, Turnholt, Brepols, coll. « Corpus christianorum Series Latina », 1975.

BOËCE, *De Topicis Differentiis*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1978, trad. angl. Eleonore Stump.

- CICÉRON, *L'Orateur [Orator]. Du meilleur genre d'orateurs*, Paris, Les Belles Lettres, 1921, trad. fr. Henri Bornecque ;
- , *Divisions de l'Art oratoire suivi de Topiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1924, trad. fr. Henri Bornecque ;
- , *De l'Orateur [De Oratore]*, 3 tomes, Paris, Les Belles Lettres, 1922–1967, trad. fr. Edmond Courbaud et Henri Bornecque ;
- , *De l'Invention [De Inventione]*, Paris, Les Belles Lettres, 1994, trad. fr. Guy Achard.

CORNEILLE Pierre, *Œuvres complètes*, 3 tomes, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1984.

DESCARTES René, *Œuvres complètes*, éd. Charles Adam et Paul Tannery, 13 tomes, Paris, L. Cerf, 1897–1911.

- ÉRASME DE ROTTERDAM, *Ausgewählte Werke : Ratio seu Methodus Compendio perveniendi ad veram Theologiam*, éd. Hajo Holborn, München, C.H. Beck, 1933 (rééd. 1964)
- , *Opera omnia*, tome 1/6 : *De duplici copia rerum ac verborum commentarii duo*, éd. Betty I. Knott, Amsterdam, North Holland, 1988 ;
- , *Les Adages*, éd. Jean-Claude Saladin (dir.), Paris, Les Belles Lettres, coll. « Le Miroir des Humanistes », 2011

ISOCRATE, *Discours*, 4 tomes, Paris, Les Belles Lettres, trad. fr. Georges Mathieu et Émile Bremond, 1956 – 1967.

LA FONTAINE Jean de, *Fables*, éd. Jean-Pierre Collinet, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1974.

MELANCHTHON (SCHWARZERD Philipp), *Elementa Rhetorices*, in *Corpus Reformatorum, Opera quæ supersunt omnia*, éd. Karl Gottlieb Bretschneider, Halle, Schwetske et fils, 1834-1860, vol. 13.

MONTAIGNE Michel de, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962.

PASCAL Blaise,

- *Œuvres complètes*, éd. Jacques Chevalier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1954.
- *Œuvres complètes*, éd. Michel Le Guern, 2 tomes, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2000 ;

PLATON, *Gorgias*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1987, trad. fr. Monique Cantosperber ;

—, *Phèdre*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1989, trad. fr. Luc Brisson ;

—, *Le Sophiste*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1993, trad. fr. Nestor-Luis Cordero ;

—, *Théétète*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1994, trad. fr. Michel Narcy.

QUINTILIEN, *Institution oratoire*, 7 tomes, Paris, Les Belles Lettres, 1975–1980, trad. fr. Jean Cousin.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Les Confessions*, dans *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1991..

SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*

- *Lettres à Lucilius*, 5 tomes, Paris, Les Belles Lettres, 1945–1964, éd. François Préchac, trad. fr. Henri Noblot ;
- *Lettres à Lucilius. Lettres 1–29*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1992, trad. fr. Marie-Ange Jourdan-Gueyer.

SÉNÈQUE LE RHÉTEUR, *Controverses et Suasoirs*, Paris, Librairie Garnier Frères, coll. « Classiques Garnier », 1932, trad. fr. Henri Bornecque.

SHAKESPEARE William, *Macbeth*

- *Macbeth*, éd. Nicholas Brooke, Oxford, Oxford World's Classics, « The Oxford Shakespeare », 1998
  - *Macbeth*, Paris, Le Mercure de France, 1983, trad. fr. Yves Bonnefoy ;
- , *Richard II*, dans *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959, trad. fr. François-Marie Hugo.



VOLTAIRE, *Œuvres complètes, Commentaires sur Corneille*, t. XXXII, Paris, Garnier, 1880 ;

—, *Les Œuvres complètes de Voltaire*, éd. Théodore Besterman, Oxford, The Voltaire Foundation Banbury/ Thorpe Mandeville House, t. 127, 1975.

## B. Études et ouvrages généraux

AUBENQUE Pierre, *Le Problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

BARTHES Roland, « L'ancienne rhétorique. Aide-mémoire », *Communications*, 16, *Recherches rhétoriques*, 1970, p. 172–223.

BRAGUE Rémi, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée », 1988.

BRUNSCHWIG Jacques, « Aristotle's Rhetoric as a "Counterpart" to Dialectic », in Amelie O. Rorty, *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 34–55.

CARRAUD Vincent, « L'égologie cartésienne subvertie : le fragment 688 des *Pensées* », *Équinoxe* 6, Rinsen Books, été 1990, p. 143–153 ;  
—, *Pascal et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

CARRUTHERS Mary, *The Book of Memory : a study of memory in medieval culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 (*Le Livre de la mémoire. La mémoire dans la culture médiévale*, Paris, Macula, coll. « Argô », 2002, trad. fr. Diane Meur).  
—, *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 [*Machina Memorialis : méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen-Âge*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 2002, trad. fr. Fabienne Durand-Bogaert].

CASSIN Barbara, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 1995.

CAVE Terence, *The Cornucopian Text : Problems of Writing in the French Renaissance*, Oxford, Clarendon Press, 1979 [*Cornucopia : Figures de l'abondance au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Macula, coll. « Argô », 1997, trad. fr. Ginette Morel].

CURTIUS Ernst Robert, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berne, Francke, 1948 [*La Littérature et le Moyen-Âge latin*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, trad. fr. Jean Bréjoux].

DESBORDES Françoise, *La rhétorique antique*, Paris, Hachette, 1966.

DIXSAUT Monique, *Le Naturel Philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Les Belles-Lettres/Librairie J. Vrin, 1985.

FUMAROLI Marc, *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 1980 ;

—, « Michel de Montaigne et l'éloquence du for intérieur », dans Jean Lafond (dir.), *Les Formes brève de la prose et le discours discontinu (XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Vrin, 1984, p. 27–50.

GOYET Francis, *Le Sublime du lieu commun. L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Paris, Honoré Champion /Genève, Slatkine, 1996 ;

—, « À propos de “ces pastissages de lieux communs” », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 5–6, 1986, p. 11–26.

GREEN-PEDERSEN Niels, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages (The Commentaries on Aristotle's and Boethius' "Topics")*, Munich/Vienne, Philosophia Verlag, 1984.

GRIMALDI William M. A., *Aristotle. Rhetoric I-II. A Commentary*, New York, Fordham University Press, 1980–1988.

ILDEFONSE Frédérique, « *Ta skhēmata tēs lexeos* », in Maria Silvana Celentano, Pierre Chiron et Marie-Pierre Noël (dir.), *Skhēma/Figura Formes et figures chez les Anciens. Rhétorique, philosophie, littérature*, Paris, Éditions Rue d'Ulm/ Presses de l'École Normale Supérieure, Études de littérature ancienne 13, 2004, p. 143–157.

KENNEDY George Alexander, *The Art of Persuasion in Greece*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963.

KERFERD George Briscoe, *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 [*Le Mouvement sophistique*, Paris, Librairie J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », trad. fr. Alonso Tordesillas et Didier Bigou].

LEGROS Alain, *Essais sur poutres. Peintures et inscriptions chez Montaigne*, Paris, Klincksieck, 2000.

LESTRINGANT Frank (dir.), *Rhétorique de Montaigne*, Paris, Honoré Champion, 1985.

MARIN Louis, *La Critique du discours. Sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1975.

MATTHES Dieter, *Hermagoras von Temnos*, in *Lustrum*, 1958, 3, p. 58–214.

MEERHOFF Kees, *Entre logique et littérature. Autour de Philipp Melanchthon*, Orléans, Paradigme, coll. « L'atelier de la Renaissance », 2001.

MORAN Richard, « Artifice and Persuasion : The Work of Metaphor in the Rhetoric », in Amélie O. Rorty (dir.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 385–398.

MOSS Ann, *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1996 [*Les Recueils de lieux communs : méthode pour apprendre à penser à la Renaissance*, Genève, Droz, 2002, trad. fr. Patricia Eichel-Lojkine et al.].

O'BRIEN John, QUANTON Malcolm et SUPPLE James J., (éds.), *Montaigne et la rhétorique*, Paris, Honoré Champion, coll. « Études montaignistes », 1995.

RORTY Amelia Oksenberg (dir.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, University of California Press, 1996.

SÈVE Bernard, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 2007.

THIONVILLE Eugène, *De la théorie des lieux communs dans les Topiques d'Aristote et des principales modifications qu'elle a subies jusqu'à nos jours*, Paris, 1855, réimpression Osnabrück, Otto Zeller, 1965.

TOURNON André, *Montaigne, la glose et l'essai*, Paris, Honoré Champion, 2000.

WIESMANN Marc, « Lieux communs », dans Philippe Desan (dir.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 591–593.

YATES Frances Amelia, *The Art of Memory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966 [*L'Art de la mémoire*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque d'histoire », 1975, trad. fr. Daniel Arasse].

## 2. SOURCES CONTEMPORAINES

### A. Ouvrages et textes étudiés

ANSCOMBRE Jean-Claude et DUCROT Oswald, *L'Argumentation dans la langue*, Liège, Mardaga, 1983.

APOLLINAIRE Guillaume, *Alcools*, Paris, Gallimard, coll. « NRF/Poésie », 1966.

AUSTIN John Langshaw, *How to do things with words* ed. J. O. Urmson & Marina Sbèsà, Oxford, Clarendon Press, 1975 [*Quand dire c'est faire*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1970, trad. fr. Gilles Lane].

BALZAC Honoré de, *Le Chef d'œuvre inconnu*, dans Georges Didi-Huberman, *La Peinture incarnée*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1985.

BAUDELAIRE Charles, *Les Fleurs du Mal*, Paris, Gallimard, coll. « NRF/Poésie », 1972 ;

—, *Œuvres complètes*, 2 tomes, éd. Claude Pichois Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1976 :

- *Les Fleurs du mal* (tome I) ;
- *Le Spleen de Paris*, (tome I)
- *Salon de 1845* (tome II) ;
- *Salon de 1846* (tome II) ;
- « Le Peintre de la vie moderne » (tome II) ;

BENJAMIN Walter,

- « Über einige Motive bei Baudelaire », *Zeitschrift für Sozialforschung*, n°8, 1/2, 1939 [1940], p. 50–89 ;
- « Sur quelques thèmes baudelairiens » in *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Paris, Payot, 1979, p. 147–208 ;
- « Sur quelques thèmes baudelairiens » in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », t. III, 2000, p. 329–390.

BENVENISTE Émile, « De la subjectivité dans le langage », *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, 1966, p. 258–266.

BLUMENBERG Hans, *Matthäuspasion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988 [*La Passion selon saint Matthieu*, Paris, L'Arche, 1996, trad. fr. Henri-Alexis Baatsch et Laurent Cassagnau] ;

—, *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987 [*Le Souci traverse le fleuve*, Paris, L'Arche, 1990, trad. fr. Olivier Mannoni] ;

—, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigme d'une métaphore de l'existence*, Paris, L'Arche, 1994, trad. fr. Laurent Cassagnau].

CAVELL Stanley, *The Claims of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1979 [*Les Voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », trad. fr. Sandra Laugier et Nicole Balso] ;

—, « Performative and Passionate Utterances », *Philosophy the Day after Tomorrow*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 2005, p. 155–191.

CHRÉTIEN Jean-Louis, *Conscience et roman II. La conscience à mi-voix*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Paradoxe », 2011.

DAVIDSON Donald, « What Metaphors Mean », *Critical Inquiry*, 5 (1978), p. 31–47, repris dans *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, 2<sup>e</sup> édition 2001, p. 245–264 [*Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Nîmes, J. Chambon, 1993, trad. Pascal Engel].

FLAUBERT Gustave, *Œuvres*, 2 tomes, éd. Albert Thibaudet et René Dumesnil, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1936 :

- *L'Éducation sentimentale* (tome II) ;
- *Bouvard et Pécuchet* (tome II)
- *Dictionnaire des idées reçues* (tome II)

—, *Correspondance*, 6 tomes, éd. Jean Bruneau, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1973–2007 ;

—, *Œuvres complètes*, éd. Claudine Gothot-Mersch *et al.*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2001– (3 tomes publiés) :

- *Madame Bovary* (tome III, 2013)

FONTANIER Pierre, *Les Figures du discours*, Paris, Flammarion, 1968, introduction de Gérard Genette.

GENETTE Gérard, « Figures », *Figures I*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Tel quel », 1966, p. 205–221 ;

—, « Rhétorique et enseignement », *Figures II*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Tel quel », 1969, p. 23–41 ;

—, « La rhétorique restreinte », *Communications* 16, 1970, p. 233–253.

GIONO Jean, *Un roi sans divertissement*, dans *Œuvres romanesques complètes*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1974.

GOETHE Johann Wolfgang von, *Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter den Jahren 1799 bis 1832*, 3 tomes, éd. Sabine Schäfer, Edith Zehm *et al.*, München, C. Hanser, 1998 (*Sämtliche Werke nach Epochen des Schaffens*, Münchner Ausgabe, Bd. 20).

GOURMONT Remy de, *Esthétique de la langue française*, Paris, Mercure de France, 1899, réédition 1938 ;

—, *La Culture des idées*, Paris, Mercure de France, 1900 ;

—, *La Dissociation des idées*, Villeurbanne, URDLA, 2007.

HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*, Niemeyer, 19. Aufl. 2006 [traduction utilisée : *Être et Temps*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie », 1986, trad. François Vezin].

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, Aubier, 1997, trad. fr. Alain Renault.

— *Critique de la faculté de juger*,

- *Critique de la faculté de juger*, Paris, Librairie J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1965, trad. fr. Alexis Philonenko ;

- *Critique de la faculté de juger*, Paris, Aubier, coll. « Bibliothèque philosophique », 2000, trad. fr. Alain Renault ;

—, *Anthropologie du point de vue pragmatique*

- *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Librairie J. Vrin, 1964, trad. fr. Michel Foucault ;

- *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1993, trad. fr. Alain Renault

—, *Logique*, Paris, Vrin, 1982, trad. fr. Louis Guillermit.

LACOUÉ-LABARTHE Philippe et NANCY Jean-Luc, *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.

MALLARMÉ Stéphane, *Poésies*, Paris, Gallimard, coll. NRF « Poésie », 1966.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1960 ;

—, *La Prose du monde*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1969 ;

—, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2010.

MILL John Stuart, *On Liberty and Other Essays*, Oxford, Oxford World's Classics, 2008 [*De la liberté*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1990, trad. fr. Laurence Langlet] ;

—, *Autobiography*, London, Longmans, Green, Reader & Dyer, 1873.

NIETZSCHE Friedrich, « Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn » [*Vérité et mensonge au sens extra-moral*, dans *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs/Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement/Cinq Préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits/Vérité et mensonge au sens extra-moral*, éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1990].

PAULHAN Jean, *Œuvres*, 5 tomes, éd. Claude Tchou, Paris, Cercle du Livre Précieux, 1966–1970 ;

—, *Le Clair et l'obscur*, Paris, Le Temps qu'il fait, 1983, préface de Philippe Jaccottet.

—, *Œuvres complètes*, éd. Bernard Baillaux, Gallimard, coll. « NRF », 2006–, 3 tomes publiés :

- *Le Guerrier appliqué*, in *Récits* (tome I, 2006)
- *Éléments*, in *L'Art de la contradiction* (tome 2, 2009) ;
- *Traité des figures ou La Rhétorique décryptée*, in *L'Art de la contradiction* (tome II, 2009) ;
- *L'Expérience du proverbe*, in *L'Art de la contradiction* (tome II, 2009)
- *Le Clair et l'obscur*, in *Les Fleurs de Tarbes* (t. III, 2011) ;

PERELMAN Chaïm, *Le Champ de l'argumentation*, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970.

PERELMAN Chaïm et OLBRECHTS-TYTECA Luce, *Traité de l'argumentation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958.

PROUST Marcel, *Contre Sainte-Beuve*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1971 ;

—, *À la Recherche du Temps perdu*, 4 tomes, éd. Jean-Yves Tadié (dir.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1987–1989 :

- *Du côté de chez Swann* (tome I) ;
- *À l'ombre des jeunes filles en fleur* (tome I) ;
- *Le Côté de Guermantes* (tome II) ;
- *Sodome et Gomorrhe* (tome III) ;
- *Le Temps retrouvé* (tome IV).

RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1990.

SEBALD W. G, *Austerlitz*, München, Carl Hanser Verlag, 2001 [*Austerlitz*, Paris, Actes Sud, coll. « Babel », 2002, trad. fr. Patrick Charbonneau].

TAYLOR Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989 [*Les Sources du moi : la formation de l'identité*].

*moderne*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 1998, trad. fr. Charlotte Melançon].

UNGARETTI Giuseppe, « Il porto sepolto », dans *L'Allegria. 1914–1919*, Milan, A. Mondadori, 1962 ;

—, « Le Port enseveli », traduction de Jean Lescure, in G. Ungaretti, *Vie d'un homme. Poésie 1914–1970*, Éditions de Minuit / Gallimard, coll. « NRF/ Poésie », 1973 (2<sup>e</sup> édition), p. 35.

UNGARETTI Giuseppe et AMROUCHE Jean, *Propos improvisés*, éd. Philippe Jaccottet, Paris, Gallimard, 1972.

VERLAINE Paul, *Fêtes galantes*, in *Œuvres poétiques complètes*, éd. Yves-Gérard Le Dantec, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962.

WITTGENSTEIN Ludwig, « Conférence sur l'éthique », *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse, suivies de Conférence sur l'éthique*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1971, trad. fr. Jean-Pierre Fauve, p. 141–155. —, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 2005, trad. fr. Françoise Dastur, Maurice Elie, Jean-Luc Gautero et Elizabeth Rigal.

WOOLF Virginia, *To the Lighthouse*, London, Vintage Classics, 2011 [*Au Phare*, Paris, Stock, 2009, trad. fr. Anna Wicke].

## B. Sources secondaires et ouvrages consultés.

ARASSE Daniel, *Le Portrait du diable*, Paris, Arkhè, 2009.

BANFIELD Ann, *Unspeakable Sentences : Narration and Representation in the Language of Fiction*, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1982 [*Phrases sans parole : théorie du récit et du style indirect libre*, Paris, Le Seuil, 1995, trad. fr. Cyril Veken].

BÉNICHOU Paul, *Les Mages romantiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1988.

CAREL Marion, *L'Entrelacement argumentatif. Lexique, discours et blocs sémantiques*, Paris, Honoré Champion, 2011.

CHARLES Michel, *Rhétorique de la lecture*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1977.



COHN Dorritt, *Transparent Minds : Narrative Modes for Presenting Consciousness in Fiction*, Princeton, Princeton University Press, 1978 [*La Transparence intérieure. Modes de représentation de la vie psychique dans le roman*, Paris, Le Seuil, 1981, trad. fr. Alain Bony].

COLLI Giorgio, *Dopo Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1974 [*Après Nietzsche*, Paris, Éditions de l'Éclat, coll. « Philosophie imaginaire », 1987, trad. fr. Pascal Gabellone].

COMPAGNON Antoine, *La Seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.

DESCOMBES Vincent, *Le Complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004.

DESCOMBES Vincent et LARMORE Charles, *Dernières nouvelles du moi*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadriges Essais Débats », 2009.

DUFOUR Philippe, *Flaubert ou la prose du silence*, Paris, Nathan, coll. « Le texte à l'œuvre », 1997 ;

—, « Flaubert, Tocqueville, la rue », *Les Temps modernes*, n°642, février-mars 2007, p. 18–35.

EDWARDS Michael, *De l'Émerveillement*, Paris, Fayard, 2008.

FOUCAULT Michel, *Le Gouvernement de soi-même et des autres. Cours au Collège de France 1982–1983*, éd. Frédéric Gros, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Hautes études », 2008.

FRASIER Laurence, *Le Discours rapporté : histoire, théories, pratiques*, Bruxelles-Paris, Duculot, 1999.

GIDE André, « Baudelaire et M. Faguet », *Morceaux choisis*, Paris, Éditions de la Nouvelle Revue Française, 1921.

GIL Fernando, *Preuves*, Paris, Aubier, coll. « Bibliothèque du Collège international de philosophie », 1988 ;

—, *Traité de l'évidence*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1993.

GOTHOT-MERSCH Claudine, « La parole des personnages », in Gérard Genette et Tzvetan Todorov (dir.), *Travail de Flaubert*, Paris, Le Seuil, 1984, p. 199–221.

GRACQ Julien, *En lisant en écrivant*, Paris, José Corti, 1980.

IMBERT Claude, *Phénoménologies et langue formulaires*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1992 ;

—, *Pour une histoire de la logique : un héritage platonicien*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Science, histoire et société », 1999.

JEY Martine, « Gustave Lanson : de l'histoire littéraire à l'histoire sociale de la littérature ? », *Le français aujourd'hui*, 2/ 2004 (n°145), p. 15–22.

KANTOROWICZ Ernst, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957 [*Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen-Âge*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1989, trad. fr. Jean-Philippe Genet et Nicole Genet].

KREBS Roland, « Les *Souffrances du jeune Werther* lues par Goethe », *Revue germanique internationale*, 12, 1999, p. 47–59.

LANSON Gustave, « La méthode de l'histoire littéraire », *Revue du Mois*, 10 octobre 1910, p. 385–410.

MILNE Anna-Louise, *The Extreme In-Between. Paulhan's Place in the Twentieth Century*, Oxford, Legenda, 2006 ;

—, « La tâche aveugle. L'impensé de la rhétorique chez Jean Paulhan », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 61, 2009.

MORAN Richard, « Seeing and Believing : Metaphor, Image and Force », *Critical Inquiry* (16), 1989, p. 89–112.

MURAT Michel, « Progrès dans le roman assez lents », *Fabula/Les colloques* [En ligne], « Jean Paulhan et l'idée de littérature », disponible sur l'URL suivante : <http://www.fabula.org/colloques/document1712.php>

NUSSBAUM Martha, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

PONTMARTIN Armand de, « Le roman bourgeois et le roman démocrate. MM. Edmond About et Gustave Flaubert », *Le Correspondant*, 25 juin 1857, p. 289–306.

PROIETTI Fausto, « *L'Éducation sentimentale* come testo politico », *Storia e Politica*, n°3, septembre-décembre 2012, p. 453–473.

RIBOT Théodule, *La Psychologie des sentiments*, Paris, Alcan, 1897 ;

—, *Essai sur l'imagination créatrice*, Paris, Alcan, 1900.

ROGER Jacques, « La lumière et les lumières », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1968, n°20, p. 167–17.

SYROTINSKI Michael, *Defying Gravity. Jean Paulhan's Interventions in Twentieth Century French Intellectual History*, Albany (N.Y), State University of New York Press, 1998.

THIBAUDET Albert, *Gustave Flaubert*, Paris, Plon, 1924.

TRUDEL Éric, *La Terreur à l'œuvre. Théorie, poétique et éthique chez Jean Paulhan*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 2009.

VALÉRY Paul, « Situation de Baudelaire », *Œuvres*, tome I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1957.

VASILIU Anca, *Du Diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Paris, Vrin, 1997.

## INDEX NOMINUM

- Anonyme [Cornificius ?], *Rhétorique à Herennius* : 16, 96 n. 173  
Anscombe, Jean-Louis et Ducrot, Oswald : 22  
Apollinaire, Guillaume : 283–284  
Arasse, Daniel : 16 n. 15, 96 n. 173, 393  
Aristote : 12, 14, 15, 18, 20, 21, 22, 23, 36–37, 38, 46, 47, 56, **59–92**, 94, 95, 96, 97, 98, 100 n. 186, 103, 104, 106, 120, 123, 124, 126 n. 247, 130 n. 266 et 267, 131, 134, 135, 149, 153, 154, 169, 174, 182, 207, 211, 213, 214, 216, 223, 227–228, 231, **238–239**, 241, 247, 248, **250–252**, 253, 255, 256, 258 n. 454, 265, **272–274**, 278, **280**, 284 n. 482, **288–289**, 290, 291, 292, 296–297, 298–299, 302, 306, 310, 312, 315, **316–317**, **318–320**, 327, 328 n. 557, 330, **333–334**, 338–340, 346, 361–362, 366, 367, 369, **371**, 375, 376, 421, 423–424, 425, 426, 427, **431–432**, 433  
Arnauld, Antoine et Nicole, Pierre : **144–148**, 152, 166  
Augustin d’Hippone : 152, 154, 157, 167, 178 n. 360, 228, 364, 365  
Austin, John L. : 32, 33, 246  
  
Balzac, Honoré de : 185–186, 390  
Banfield, Ann : 186 n. 377  
Barthes, Roland : 16  
Baudelaire, Charles : 233–234, **281–283**, 284, (W. Benjamin sur Baudelaire) **386–399**  
Bénichou, Paul : 393 n. 621  
  
Benjamin, Walter : **386–399**, 400, 401, 410, 418  
Benveniste, Émile : 32  
Blumenberg, Hans : 157 n. 335, 248 n. 439, 276 n. 474  
Boèce : 60, 94, 145  
Brague, Rémi : 431 n. 661  
Brunschwig, Jacques : 60 n. 79, 81 n. 140  
Carel, Marion : 22 n. 33  
Carraud, Vincent : 154 n. 331  
Carruthers, Mary : 17, 131 n. 268, 434 n. 663  
Cassin, Barbara : 13 n. 4, 88 n. 158  
Cave, Terence : 17, 108 n. 204  
Cavell, Stanley : 33–34, 433  
Charles, Michel : 16  
Chrétien, Jean-Louis : 168 n. 345, 178 n. 360, 187 n. 378, 188–189, 192 n. 386  
Cicéron : 15, 47, 60, 93, 94, **95–96**, 97 n. 177, 98 n. 178, 179 et 180, **99**, 101, 102, 104–105, 106, **109–111**, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 133, 136, 137, 138, 139, 145, 146, 151, 153, 154, 163, 212, 216, 225, 296 n. 498, **297–299**, 300, 302, 312, 317 n. 539, 333, **334–335**, 355, 362, 371, 377, 419, 427, 430  
Cohn, Dorritt : 186 n. 377  
Colli, Giorgio : 258 n. 455, 383 n. 601  
Compagnon, Antoine : 42 n. 69, 140 n. 294  
Corneille, Pierre : 160–161  
Curtius, Ernst Robert : 16

- Davidson, Donald : **240–249**, 250, 252, 253, 260, 261, 284 n. 482, 292,  
Desbordes, Françoise : 97 n. 177  
Descartes, René : 17, 18, 147, 152, 154, 228, 365, 373, 374  
Descombes, Vincent : 32 n. 58  
Dixsaut, Monique : 273 n. 469  
Dufour, Philippe : 177 n. 357, 178 n. 358
- Edwards, Michael : 273 n. 469  
Érasme : 47, 119, **125–132**, 133, 143, 157 n. 335, 183, 276, 277–279, 325, **424**
- Flaubert, Gustave : 164, **177–194**, 199, 203, 204 n. 404, 206, 207, 209, 213, 214, **274–275**, 279  
Fontanier, Pierre : 231 n. 411, 257–258, 318, 342–343  
Foucault, Michel : 423  
Frasier, Laurence : 187 n. 377  
Fumaroli, Marc : 16, 135 n. 273, 140 n. 294
- Genette, Gérard : 16, 186 n. 377  
Gide, André : 389, 394  
Gil, Fernando : 320 n. 547  
Giono, Jean : **355–359**, 360, 361, 362, 363, 368, 370, 372, 425  
Goethe, Johann Wolfgang von : 158 n. 335, **276–278**, 279, 290, 368, 373, 425, 428  
Gothot-Mersch, Claudine : 180 n. 363, 186 n. 377  
Gourmont, Remy de : 47, 164, **195–205**, 206, 207, 209, 214, 229, **235–237**, 421  
Gracq, Julien : 182 n. 370  
Green-Pedersen, Niels J. : 60 n. 78  
Goyet, Francis : 37, 59 n. 75, 60 n. 78, 93 n. 167, 94 n. 168, 100 n. 183, 101 n. 190, 120 n. 226, 126 n. 246, 129, 136 n. 273, 367 n. 594  
Grimaldi, William : 74 n. 115
- Heidegger, Martin : 26–27, 28, 35
- Ildefonse, Frédérique : 86 n. 149  
Isocrate : 59
- Kant, Emmanuel : 25, 40, 41, 162–163, 190, 382, 435  
Kantorowicz, Ernst : 325 n. 554  
Kennedy, George A. : 16, 74 n. 115  
Kerferd, George Br. : 14 n. 4  
Krebs, Roland : 277 n. 476
- Lacoue-Labarthe, Philippe et Nancy, Jean-Luc : 382 n. 598 et 599  
La Fontaine, Jean de : 263 n. 459  
Lanson, Gustave : 206 n. 405  
Legros, Alain : 140 n. 294, 142 n. 299  
Lestringant, Frank : 135 n. 273  
Mallarmé, Stéphane : 243, 287  
Marin, Louis : 144 n. 309  
Melanchthon : 47, 93, 108, **114–118**, 119, 125, 128, 133, 212  
Merleau-Ponty, Maurice : 27–31, 433  
Mill, John Stuart : 165, **169–177**, 180, 206, 321, 368, 380, 381, 384, 385, 421  
Milne, Anna-Louise : 300 n. 508  
Montaigne, Michel de : 46, 56, 93, 96, 109, 119, **135–144**, 146, 147, 148, 152, 155, 156, 157 n. 334, 161, 167 n. 344, 305 n. 518, 324, 330, 364, 374, 378, 379, 425  
Moran, Richard : 246 n. 435, 273 n. 468  
Moss, Ann : 17, 125 n. 245  
Murat, Michel : 266 n. 462
- Nietzsche, Friedrich : 258, 383, 384–385, 404  
Nussbaum, Martha : 22
- Parménide : 13  
Pascal, Blaise : 53, 56, 93, 109, 135, 144 n. 309, **148–155**, 156–157, 158, 161, 162, 165, 166 n. 341, 205, 213, 228–229, 230, 364, 365, 369, 374, 379, 425  
Paulhan, Jean : 51, **266–267**, 271, **300–315**, 329, 330, 337, **347–353**, 354, 370, **410–419**, 424, 434–435  
Perelman, Chaïm : 17–22  
Platon : 12, **13–14**, 15, **24**, 60 n. 79, 273, 328

Pontmartin, Armand de : 194  
Proietti, Fausto : 178 n. 358  
Proust, Marcel : 190, 191, 306, **340–347**, 370, 389–390, 392

Quintilien : 94 n. 168, 98 n. 179, 101 n. 188, **102–103**, **105–107**, 108, **111–114**, 117, 118–119, **120–125**, 127, 128, 132, 133, 135, 139, 143, 146 n. 314, 163, 207, 212, 214, 224, **229–230**, 231 n. 411, 236, 237, **294–296**, 297, 298, 299, 302, 308, 312, **317–318**, 377

Ribot, Théodule : 195  
Ricœur, Paul : 32–33  
Rousseau, Jean-Jacques : 165, 166–167, 168

Sebald, W. G. : 337–338  
Sénèque (le Philosophe) : 126, 137, 138 n. 282, 143 n. 304  
Sénèque le Rhéteur : 102, 125  
Sève, Bernard : 139, 140 n. 294, 141 n. 298, 142 n. 300

Shakespeare, William : 267–272, 322–327, 361  
Syrotinski, Michael : 300 n. 508

Taylor, Charles : 25 n. 39, 166 n. 342  
Thibaudet, Albert : 183 n. 373, 187 n. 377  
Thionville, Eugène : 60 n. 78  
Tournon, André : 140 n. 294  
Trudel, Éric : 300 n. 508

Ungaretti, Giuseppe : **285–289**, 368

Valéry, Paul : 392  
Verlaine, Paul : **264–266**, 267, 271, 425  
Voltaire : 161–162, 318 n. 542

Wittgenstein, Ludwig : 33, 246, 252, 259, 405–406  
Woolf, Virginia : **399–409**, 426, 428

Yates, Frances A. : 16, 96 n. 173