

Article

« Idéologie, théorie et altérité : l'enjeu éthique de la critique littéraire »

Pierre V. Zima

Études littéraires, vol. 31, n° 3, 1999, p. 17-30.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/501242ar>

DOI: 10.7202/501242ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org



IDÉOLOGIE, THÉORIE ET ALTÉRITÉ : L'ENJEU ÉTHIQUE DE LA CRITIQUE LITTÉRAIRE

Pierre V. Zima

■ Aucune théorie de la littérature, qu'elle soit psychanalytique, sémiotique, féministe ou marxiste, ne saurait se passer d'un certain engagement idéologique, d'une certaine motivation politique. Même le plaidoyer de Max Weber en faveur de l'objectivité scientifique, de la *Wertfreiheit*, est fondé sur un tel engagement : sur la volonté individuelle et individualiste (libérale) d'éviter toute complicité avec les mouvements politiques de l'époque. Greimas a donc raison d'insister sur le fait que tout projet scientifique en sciences sociales « ne peut être qu'idéologique » (Greimas, 1976, p. 38).

On pourrait radicaliser ce point de vue en affirmant que l'engagement idéologique constitue le ressort ou le moteur de la théorie qui rend le développement de celle-ci possible. *Credo ut intelligam*, disait saint Augustin et Pascal a redécouvert cette maxime en insistant sur l'importance du *pari* pour la connaissance philosophique. La philosophie de Marx aurait-elle été possible sans le pari révolutionnaire ? Les théories psychanalytiques, féministes et déconstructivistes sont-elles concevables sans un engagement critique ?

Et pourtant, l'engagement idéologique peut aussi conduire à l'aveuglement de la théorie, à sa destruction, à sa perte. Le marxisme-léninisme est un exemple monumental de la pétrification d'une théorie rendue muette et stérile par une idéologisation bureaucratique. La théorie qui a besoin d'une distance autocritique et d'un certain scepticisme ironique à l'égard de ses propres projets est donc partiellement incompatible avec un engagement idéologique qui vise l'effet politique et la transformation sociale.

Le rapport entre idéologie et théorie est ambigu : d'une part, la théorie a besoin de l'engagement idéologique qui garantit la continuité de la motivation scientifique ; d'autre part, elle peut succomber à un excès d'engagement qui peut la transformer en dogme ou en propagande. Regardons de plus près le rapport dialectique entre idéologie et

théorie pour rendre plus concrète la question concernant l'éthique théorique. Car on verra que cette éthique n'est rien d'autre qu'un respect continu de l'altérité de l'objet analysé, un respect qui s'évanouit aussitôt que le zèle idéologique prend le pas sur la curiosité théorique.

1. Idéologie, théorie et éthique

Qu'est-ce que l'idéologie et comment peut-elle être définie par rapport à la théorie ? Au niveau linguistique, l'idéologie apparaît tout d'abord comme un langage collectif, comme un *sociolecte* qui articule des intérêts et des valeurs de groupe. Des sociolectes marxistes, fascistes, écologistes ou libéraux se distinguent au niveau lexical, sémantique (taxinomie) et (macro)syntaxique dans la mesure où ils partent d'unités lexicales et de distinctions (classifications) sémantiques très différentes et souvent incompatibles pour engendrer des discours (en tant que parcours narratifs) fort hétérogènes. Tandis qu'un discours libéral tend à valoriser le *cosmopolitisme* en l'opposant au *nationalisme*, un discours marxiste-léniniste part, sur le plan sémantique, de l'opposition *internationalisme / cosmopolitisme*, transformant le *cosmopolitisme* en un sème négatif ou péjoratif faisant partie de l'idéologie impérialiste du capitalisme tardif. Prenant comme point de départ ces distinctions ou oppositions sémantiques incompatibles, les sociolectes libéraux et marxistes-léninistes font naître des discours ou récits socio-historiques « ennemis ».

Gunter Kress et Robert Hodge ont raison d'insister sur le caractère idéologique et conflictuel du langage et en particulier de la classification sémantique :

De cette manière la classification devient un domaine de tensions et de luttes, d'abord entre les individus, dont chacun cherche à imposer son système à l'autre ou cède à un pouvoir supérieur ; ensuite entre des groupements sociaux, éthiques, nationaux ou raciaux (Kress et Hodge, p. 63-64).

Sur le plan linguistique, la société apparaît ici comme un univers conflictuel que chaque sociolecte construit et reconstruit à sa manière en articulant les intérêts et les valeurs d'un groupe particulier à travers un répertoire lexical, des taxinomies sémantiques et des parcours discursifs spécifiques.

En tant que sociolecte une idéologie libérale, féministe, marxiste ou écologiste n'est jamais fautive dans la mesure où elle est un système de valeurs irréfutable. Bien qu'elle constitue toujours (et inévitablement) un point de vue *particulier* qui fait apparaître certains aspects de la réalité pour en cacher d'autres non moins importants, une idéologie ne saurait guère être réfutée en tant que système de valeurs ou perspective sociale. Bien qu'il existe des idéologies dont l'extrême particularisme (religieux, ethnique ou politique) les expose à une critique globale, une idéologie libérale, féministe ou marxiste ne saurait être *a priori* exclue des discussions politiques et théoriques tant qu'on adhère à la valeur fondamentale de la démocratie pluraliste. Mais, dans ce cas, une critique des idéologies est-elle possible et comment ?

Elle devient possible aussitôt qu'on introduit une seconde définition de l'idéologie qui complète et concrétise la notion de l'idéologie comme système de valeurs et sociolecte. Car l'idéologie peut aussi être définie négativement ou de manière restrictive comme un discours irréflectif, monologique et identificateur qui empêche la con-

naissance de l'objet. L'idéologie comme sociolecte (libéral, écologiste, féministe) ne saurait être qualifiée de fausse et pourtant elle peut engendrer des discours dont les sujets d'énonciation adoptent une attitude envers leur faire sémantique et syntaxique qui bloque la connaissance et la critique. Dans cette perspective, l'idéologie peut être définie comme un discours issu d'un sociolecte et structuré par le *dualisme sémantique* (Bien / Mal ; Héros / Anti-Héros). Le sujet d'énonciation qui est responsable des mécanismes discursifs refuse de réfléchir sur son faire sémantique et syntaxique et de le soumettre à une critique dialogique. Il défend une *conception monologique* de son sociolecte et de son discours, présentant son langage comme *naturel*, comme « vrai » et comme *identique* à la réalité, c'est-à-dire à la totalité de ses référents. Bref, le discours idéologique (en tant que fausse conscience) est un discours dualiste, monologique et « naturaliste », dans la mesure où il nie sa propre contingence et se présente implicitement ou explicitement comme identique au réel.

Luis J. Prieto définit le discours idéologique comme un énoncé identificateur et « naturaliste » incapable de concevoir la connaissance humaine comme un processus de construction :

Nous appellerons « idéologie » tout discours se référant à une connaissance de la réalité matérielle qui vise à « naturaliser » cette connaissance, c'est-à-dire à l'expliquer ou à la faire apparaître comme étant la conséquence nécessaire de ce qu'est son objet (Prieto, p. 160).

Ajoutons que le discours « naturaliste » et identificateur est nécessairement monologique et dualiste, car il affirme de manière implicite ou explicite qu'il est identique au réel, qu'il détient donc la vérité et que toute opinion le contredisant (donc toute *altérité*) est *ipso facto* fausse.

Si l'on adopte la perspective esquissée ici, on peut définir le discours théorique et critique comme l'envers inévitable de l'idéologie : comme le discours idéologique, le discours théorique, en tant que type idéal, mais toujours réalisable, naît dans un sociolecte (donc dans une idéologie en tant que système de valeurs). Mais à la différence du sujet d'énonciation idéologique, le sujet théorique substitue l'ambivalence et la *dialectique* au dualisme sémantique (le Bien et le Mal, le Héros et l'Anti-Héros sont peut-être inséparables) et *réfléchit* sur ses propres mécanismes discursifs qu'il présente comme des *constructions contingentes* (possibles) du réel. Il ouvre ainsi une *perspective dialogique* dans laquelle ses constructions des objets de la connaissance apparaissent comme des hypothèses discutables (au sens littéral du mot). Bref, le discours théorique est un discours dialectique, réflexif, constructiviste et dialogique. Son caractère dialogique est étroitement lié à l'autoréflexion de ses constructions et à son refus dialectique du dualisme, refus pré-supposé par toute reconnaissance de l'altérité culturelle, idéologique ou théorique.

Comment définir l'éthique théorique dans le contexte esquissé ici ? Prenant comme point de départ l'opposition dialectique entre idéologie et théorie, l'éthique apparaîtra, dans un premier temps, comme la conscience du sujet d'énonciation de sa propre contingence idéologique : qu'il soit libéral, marxiste, féministe ou anarchiste, le sujet théorique reconnaîtra d'emblée le caractère idéologique, donc contingent et particulier de

son projet noétique. Issu d'un sociolecte idéologique articulant une position sociale particulière, le discours théorique ne prétendra jamais à la vérité universelle valable pour tous. Dans un deuxième temps, il révélera le caractère contingent de ses constructions d'objet. De cette manière il manifestera son respect dialogique à l'égard des positions idéologico-théoriques hétérogènes et à l'égard des constructions d'objet divergentes. Autrement dit, la reconnaissance de ma propre contingence culturelle, idéologique et théorique rend possible mon *respect de l'altérité et de l'alternative*.

L'éthique théorique est donc le résultat d'un équilibre toujours précaire et toujours menacé entre l'engagement idéologique et la réflexion autocritique du théoricien. Celui-ci néglige son devoir éthique lorsqu'il supprime la réflexion et cède à la tentation monologique d'identifier son discours au réel. Car les mécanismes d'identification tendent à bloquer le dialogue et à supprimer des constructions théoriques alternatives.

2. Théorie, éthique et altérité dans le marxisme et la déconstruction

Dans ce qui suit il s'agit de confronter deux positions marxistes avec quelques approches déconstructivistes afin de mettre au jour leurs éthiques interprétatives. On a parfois reproché aux marxistes d'origine hégélienne de conceptualiser le texte littéraire et d'ignorer son altérité, sa spécificité. Dans la mesure où la déconstruction est souvent présentée par ses défenseurs et par ceux qui la pratiquent ¹ comme une alternative théorique qui respecte l'altérité du texte, il vaut la peine de regarder de plus près sa pratique herméneutique. On découvrira que les deux extrêmes — rigidement séparés jusqu'à présent — se touchent.

Malgré toutes les tentatives bien intentionnées de construire des synthèses entre le marxisme et la déconstruction ², il serait inutile de vouloir nier l'antagonisme fondamental entre la critique littéraire marxiste et celle de la déconstruction. À la différence du marxisme hégélien qui vise le sens du texte considéré comme totalité historique significative, la déconstruction est une recherche de la contradiction, de l'aporie textuelle, qui finit par faire éclater le sens.

Dans cette perspective, des marxistes comme Georges Lukács et Lucien Goldmann se donnent pour des disciples de Hegel qui fut persuadé que les œuvres d'art expriment de manière univoque des idées et qu'elles sont donc traduisibles en langage conceptuel, philosophique (Hegel, p. 16). Suivant la pensée du philosophe idéaliste, Lukács et Goldmann adoptent un point de vue « logocentriste » (Derrida) en affirmant que les œuvres littéraires articulent des intérêts collectifs et qu'elles sont analogues ou homologues à des idéologies ou des visions du monde. Des déconstructivistes comme Derrida, de Man ou Miller prennent le contre-pied de ces affirmations logocentristes en faisant valoir que la « présence du sens » (Derrida) est un mythe métaphysique qu'une lecture consciencieuse, précise et clairvoyante d'un texte littéraire, philosophique ou autre ne manque pas de

1 Voir à ce sujet, J. Hillis Miller, *The Ethics of Reading. Kant, de Man, Eliot, Trollope, James and Benjamin*.

2 Voir à ce sujet, Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction. A Critical Articulation*.

dissoudre. Loin de se faire les avocats de l'arbitraire et du vague, les déconstructivistes insistent sur la nécessité d'une lecture minutieuse qui finit par faire sauter les constructions totalisantes des rationalistes, hégéliens et marxistes.

Et pourtant, l'antagonisme qui semble opposer les marxistes aux déconstructivistes cède à l'ambivalence dès qu'on adopte la perspective éthique esquissée plus haut. Car les déconstructivistes qui condamnent les tentatives marxistes pour assimiler des textes littéraires polysémiques à leurs discours conceptuels ne sont guère plus circonspects lorsqu'ils postulent le caractère contradictoire ou aporétique de toute la littérature. À l'instar des marxistes, ils tendent à assimiler l'objet à leurs discours et à ignorer le processus de construction théorique, inhérent à toute critique littéraire — fût-elle déconstructrice. En refusant de réfléchir sur leur propre faire discursif (sémantique et syntaxique) et en oblitérant la construction de leurs objets littéraires, ils finissent par identifier ces derniers à un discours universaliste et dogmatique qui décrète qu'en fin de compte tous les textes sont aporétiques et partant illisibles. Dans ce cas, le dogmatisme idéologique des hégéliens-marxistes n'est pas dépassé, mais tout simplement inversé : au lieu d'affirmer que tout texte est traduisible en un système conceptuel (idéologie ou vision du monde), ils affirment que le sens d'un texte n'existe pas. Mais loin d'être inhérent au texte, ce négativisme est un postulat du discours déconstructiviste qui correspond au postulat marxiste de la cohérence et du sens. Dans les deux cas, l'éthique de l'altérité (textuelle) est livrée en proie au dogmatisme théorique. Regardons de plus près les deux modèles théoriques en commençant par la critique marxiste de Lukács et de Goldmann.

On a souvent mis l'accent sur le décalage entre l'œuvre de jeunesse et l'œuvre de maturité de Georges Lukács et sur le fait que Lucien Goldmann se réclame exclusivement de l'œuvre de jeunesse, en particulier de la *Théorie du roman* (1920) et d'*Histoire et conscience de classe* (1923). Pourtant, cette différence, qui est très importante à certains égards (Goldmann, 1963, p.190), n'a empêché aucun des deux auteurs d'adopter une attitude réductionniste (« logocentriste », dirait Derrida) à l'égard de la littérature. Sur ce point, la *Théorie du roman* annonce les mécanismes discursifs de l'œuvre de maturité.

Le geste caractéristique du discours lukácsien est la définition liée au jugement de valeur. Comme chez Hegel, les textes littéraires articulent des formes de conscience définissables sur le plan conceptuel. À propos de Dickens nous lisons dans la *Théorie du roman* :

Si les romans de Dickens, tout foisonnants de personnages humoristiques, se révèlent si plats et si petit-bourgeois, au bout du compte, cela tient, sur le plan de l'art, à la nécessité pour l'écrivain de représenter comme héros les types idéaux d'une humanité capable de s'accomoder, sans conflit intérieur, à la société bourgeoise actuelle [...] (Lukács, 1963, p. 103).

Dans ce passage, il n'est pas facile de démêler les interprétations et les jugements de valeur, mais il est clair que — selon Lukács — l'œuvre de Dickens peut être définie sur le plan conceptuel comme exprimant un acquiescement à l'ordre bourgeois. L'ambivalence et la polysémie de cette œuvre sont supprimées et le texte de Dickens, qui est à la fois réaliste et fantastique, bourgeois et anti-bourgeois, critique et affirmatif, est assimilé à un discours idéaliste et hégélien qui s'identifie avec le réel sur le plan socio-historique

et esthétique. À en croire Lukács, l'écrivain est contraint par une *nécessité historique* de représenter la réalité d'une certaine façon et cette façon est définie, parallèlement à la réalité, par le discours identificateur dont le sujet d'énonciation refuse de concevoir ses interprétations comme des constructions possibles, contingentes.

Malgré sa rupture avec l'idéalisme hégélien et sa conversion à un matérialisme dialectique humaniste, le Lukács des années 1930 continue à adhérer à un discours monologique qui prétend pouvoir définir de manière univoque les textes littéraires assimilés à un récit historique et téléologique écrit à l'avance. Les interprétations lukácsiennes de l'œuvre balzacienne s'orientent vers un marxisme matérialiste, mais leur structure monologique et leurs mécanismes d'identification sont aussi prononcés que ceux de l'idéalisme hégélien.

Ainsi, la représentation balzacienne apparaît comme réaliste (comme un reflet fidèle de la réalité), parce qu'elle correspond, en tant que texte interprété et assimilé, au discours marxiste qui affirme implicitement que ses interprétations de *la Comédie humaine* et de la société française du XIX^e siècle sont les seules possibles et partant vraies : « La grandeur de la représentation de Balzac repose, comme Marx le dit, sur "la profonde compréhension de la situation réelle", c'est-à-dire de la situation de l'évolution capitaliste en France » (Lukács, 1967, p. 40). Dans ce passage, le texte de Balzac est identifié d'une façon monologique au récit historique du marxisme qui est à son tour présenté comme étant identique au réel. En fin de compte, « la grandeur de la représentation de Balzac » est celle du discours marxiste assumé par Lukács en tant que sujet d'énonciation.

Aux yeux de Lukács, l'action romanesque représentée par Balzac fait apparaître une nécessité sociale, donc une évolution historique inéluctable : « Cette apparition de la nécessité sociale la plus profonde se produit toujours chez Balzac à partir de *l'action*, à partir d'une concentration énergique des événements allant parfois jusqu'à une catastrophe » (*ibid.*, p. 59). Pourtant, la nécessité dont il est question dans ce commentaire n'est nullement inhérente à l'objet « histoire » ou à l'objet « société ». Elle est plutôt une construction du discours marxiste et néo-hégélien : une *construction* que le discours monologique et identificateur refuse de reconnaître comme telle et de soumettre à une discussion critique. Son refus entraîne une suppression du moment éthico-théorique qui implique la reconnaissance de la part du sujet d'énonciation de sa propre contingence et l'ouverture vers l'altérité, c'est-à-dire vers des constructions alternatives.

Le développement de l'esthétique lukácsienne dans la sociologie de la littérature de Lucien Goldmann révèle à quel point le parti pris hégélien et marxiste pour la cohérence et la totalité historico-esthétique oblitère le processus de construction (d'objet) et engendre une pensée monologique et identificatrice qui va jusqu'à imposer l'exigence classiciste de la cohérence à une œuvre d'avant-garde. Le fait que Samuel Beckett ait souvent été lu comme le représentant d'une avant-garde qui nie consciemment les normes classicistes, réalistes et romantiques (Adorno, 1970), n'a pas empêché Goldmann d'affirmer au cours d'une discussion avec Theodor W. Adorno à Royaumont :

Or je crois — s'il faut prendre un écrivain concret, Beckett, sur lequel Adorno a tellement travaillé — que si un jour j'arrive à faire une étude sur Beckett — [...] j'arriverai probablement à montrer que cette œuvre,

si elle est grande, intègre les antagonismes, les difficultés, les brisures dans une vision malgré tout globale du monde qui peut être réduite en système (Goldmann et Adorno, 1973, p. 540).

Il n'est pas surprenant qu'Adorno, qui « considère le fragment comme une forme » (*idem*), ne soit pas d'accord avec l'hégélianisme goldmannien. Car pour lui l'art moderne, l'art d'avant-garde, est nécessairement contradictoire, fragmentaire et inachevé, c'est-à-dire ouvert : tout comme la théorie esthétique de cet art. Projeter le postulat hégélien et classiciste dans le domaine de cet art constitue un tour de force inacceptable dans le cadre de la discussion contemporaine sur l'avant-garde.

C'est un tour de force qu'on a toujours considéré comme caractéristique d'une pensée marxiste (néo-hégélienne) qui s'obstine à traiter les textes littéraires comme des structures conceptuelles dont les polysémies peuvent être supprimées sans problème et qui peuvent donc être traduites en systèmes idéologiques ou en visions du monde (Goldmann, 1955, ch. 1). Les théories post-structuralistes — en premier lieu la déconstruction — ont toujours été considérées comme situées aux antipodes de ce genre de dogmatisme hégélien : d'autant plus que Derrida et les déconstructivistes de Yale se sont assez souvent présentés comme des critiques radicaux et implacables du système hégélien (Zima, 1994, ch. 2, p. 1).

Dans la plupart des cas, leurs discours prennent le contre-pied des thèses structuralistes et marxistes sur la cohérence en tant que totalité herméneutique. S'opposant à Jean-Pierre Richard qui cherche à démontrer, dans le cadre d'une analyse thématique, à quel point l'œuvre de Mallarmé constitue une totalité cohérente, Derrida remarque :

Richard voit dans le « blanc » et dans le « pli » des thèmes d'une pluralité particulièrement féconde ou exubérante. Ce qu'on ne voit pas, dans l'abondance de son relevé, c'est que ces effets de texte sont riches par une pauvreté, je dirais presque une monotonie très singulière, très régulière aussi. On ne le voit pas parce qu'on croit voir des thèmes au lieu où le non-thème, ce qui ne peut devenir thème, cela même qui n'a pas de sens, se re-marque sans cesse, c'est-à-dire disparaît (Derrida, 1972, p. 282-283).

Malgré une certaine obscurité, la critique de Derrida est à la fois simple et convaincante : le parti pris de Richard pour la (re-)construction de certains thèmes mallarméens autour de mots-clés comme « pli », « blanc », « vierge » ou « azur » (récurrente dans l'œuvre du poète) l'empêche de repérer tout ce qui s'oppose à la constitution de ces thèmes et à la cohérence. Autrement dit, tout thème est accompagné d'un non-thème composé d'ambiguïtés, de polysémies et de négations de sens. La bévue de Richard qui tend à identifier le mot « pli » avec l'intimité et la clôture consisterait à ignorer « tout ce qui dans le pli marque aussi la déhiscence, la dissémination, l'espacement, la temporisation, etc. » (*ibid.*, p. 303).

Ce qui est particulièrement intéressant dans cette critique déconstructrice, c'est — paradoxalement — la mise en relief du processus de *construction* : Jean-Pierre Richard ne peut *construire* sa totalité thématique que grâce à des omissions et des bévues, grâce à la suppression systématique (hégélienne) de tout ce qui s'oppose à son argument : de toute la négativité du texte avec ses contradictions, ses polysémies et ses apories. La distorsion de l'objet est le prix exigé par la construction cohérente, logocentriste.

Ayant lu la critique adressée par Derrida à l'analyse thématique de Richard, on s'attendrait à une critique littéraire déconstructiviste qui témoignerait d'un respect rigoureux pour l'altérité de l'objet. Ne pourrait-on pas exiger avec Derrida que toute analyse textuelle tienne compte à la fois des cohérences thématiques et des contradictions, des continuités et des discontinuités, des monosémies et des polysémies ?

Malheureusement, les déconstructivistes passent à l'autre extrême de l'échelle herméneutique et tendent à ignorer ce que les hégéliens et les marxistes exaltaient en insistant sur la cohérence et le rôle central de la catégorie de la totalité. Prenant le contre-pied de l'argumentation totalisante, Derrida et ses disciples américains établissent une nouvelle mode herméneutique : la recherche de la cohérence et du sens est remplacée par une recherche acharnée de la contradiction et de l'aporie.

À en croire Derrida, la tentative de Rousseau pour distinguer l'originnaire et le supplémentaire est déjouée par les contradictions du texte que l'intention de l'auteur n'arrive pas à dominer : « Son intention déclarée n'est pas annulée mais *inscrite* dans un système qu'elle ne domine plus » (Derrida, 1967, p. 345). Autrement dit, la distinction postulée entre l'originnaire et le supplémentaire est contredite et déconstruite par l'écriture de Rousseau elle-même. L'écriture finit par nier l'intention et le projet de son auteur.

À certains égards, les déconstructivistes américains Paul de Man et J. H. Miller radicalisent et dogmatisent le point de vue derridien en affirmant que tous les textes sont contradictoires et aporétiques et qu'ils finissent par se déconstruire eux-mêmes au cours d'une lecture attentive et précise. Dans ce qui suit, il est impossible de commenter tous les aspects de la déconstruction de Yale sans dépasser les limites de cet article ; mais il semble opportun d'illustrer le concept d'aporie ou d'*indécidabilité* tel qu'il est conçu par Paul de Man pour pouvoir ensuite aborder les problèmes de l'éthique déconstructiviste proposée par J. H. Miller.

Dans une interprétation d'un poème de Yates (*Among Schoolchildren*), de Man cherche à mettre en relief le caractère indécidable ou aporétique des derniers vers :

O body swayed to music, O brightening glance,
How can we know the dancer from the dance ?⁵

Dans son commentaire, de Man part de l'idée que la question qui constitue la fin du poème peut être lue de deux manières rigoureusement contradictoires : dans une perspective rhétorique (il est impossible de distinguer) et comme une question littérale (il est nécessaire de distinguer). Aucune des deux lectures ne saurait être éliminée au profit de l'autre. Le texte est lu à la fois comme représentation d'une unité organique — entre le corps et la musique, par exemple — *et* comme tentative de différenciation : « Il s'avère en effet », explique de Man,

⁵ « Ô corps que la musique entraîne, ô yeux rayonnants, Comment distinguer la danseuse de la danse ? ». C'est l'auteur qui traduit.

que tout le schéma établi par la première lecture peut être miné, ou déconstruit, dans les termes de la seconde où le dernier vers, lu littéralement, signifie que, puisque la danseuse et la danse ne sont pas identiques, il pourrait être utile, peut-être même absolument nécessaire, de les distinguer (de Man, p. 34).

Face à cette interprétation, un sémioticien de l'école greimassienne pourrait constater que la lecture proposée par de Man est arbitraire parce qu'elle ne tient compte que des derniers vers du poème. L'indécidabilité de ce dernier serait « produite par des lectures partielles » (Greimas et Courtès, p. 207) qui négligent l'interaction globale des structures sémantiques et syntaxiques.

Ajoutons à cette critique (qui semble justifiée à bien des égards) que le postulat arbitraire de l'indécidabilité est dogmatisé par le discours déconstructiviste dont le sujet d'énonciation refuse (implicitement) de réfléchir sur la contingence de son discours et de présenter son interprétation comme une construction *possible* et partant *discutable* au sens littéral du terme. Autrement dit, de Man naturalise sa connaissance de l'objet et la fait apparaître, comme dirait Prieto, « comme étant la conséquence nécessaire de ce qu'est son objet » (Prieto, p. 160). Nous avons donc affaire à une appropriation (identification) monologique de l'objet comparable à celle opérée par les discours hégéliens-marxistes commentés plus haut. Comme dans les discours marxistes, l'altérité de l'objet est niée par une assimilation au discours déconstructiviste en tant que métalangage théorique.

Cette assimilation apparaît encore plus clairement dans la critique littéraire de J. H. Miller que lui-même considère comme une éthique de la « bonne » lecture. Il commence par souligner son respect de l'altérité du texte : « Cette éthique de la lecture est le pouvoir des mots du texte sur la pensée et les mots du lecteur » (Miller, 1990, p. 255). S'en tenant à une herméneutique naïve, mais pas dépourvue de perspicacité, on pourrait s'attendre, dans le cas de Miller, à des lectures radicalement honnêtes qui font apparaître côte à côte, ou alternativement, les cohérences et les contradictions, les clartés et les obscurités d'un texte littéraire.

Cette attente est déçue. Dans *Theory now and then*, une remarque symptomatique annonce cette déception. Commentant la déconstruction de Paul de Man, Miller affirme : « The unreadability is not located in the reader but in the text itself [...] »⁴ (Miller, 1991, p. 345). Comme de Man, il identifie son discours à l'objet et tend à passer sous silence la construction d'objet due à des opérations sémantiques et syntaxiques sur le plan du métalangage organisé par le sujet d'énonciation.

La pratique déconstructrice de Miller ne se distingue guère de la pratique manienne : son parti pris pour l'illisibilité et l'aporie l'amène à projeter des contradictions dans le texte sans trop respecter l'altérité de celui-ci. Commentant le réalisme de George Eliot dans *The Ethics of Reading*, il affirme que l'auteur réaliste définit son style par l'absence du langage figuratif, mais que ce langage s'avère être inévitable, même dans le célèbre dix-septième chapitre du roman *Adam Bede* (« In which the Story Pauses a Little »), sou-

4 « L'illisibilité n'est pas située dans le lecteur mais dans le texte [...] ». C'est l'auteur qui traduit.

vent lu comme un manifeste du réalisme victorien. Il parle de la « notion de langage référentiel proclamée dans le dix-septième chapitre » [“the notion of referential language affirmed in chapter 17”] (Miller, 1987, p. 70-71).

Mais en lisant attentivement le dix-septième chapitre, on s'aperçoit que George Eliot n'insiste nulle part sur un langage non figuratif ou référentiel. Elle oppose l'écriture *réaliste* à l'*idéalisation* (classiciste) incapable de représenter la vie quotidienne dénuée d'héroïsme :

It is for this rare, precious quality of truthfulness that I delight in many Dutch paintings, which lofty-minded people despise. I find a source of delicious sympathy in these faithful pictures of a monotonous, homely existence, which has been the fate of so many more among my fellow-mortals than a life of pomp or of absolute indigence, of tragic suffering or of world-stirring actions (Eliot, p. 223).

George Eliot qui se sert de la métaphore réaliste du « miroir » n'affirme donc pas que le langage figuratif soit incompatible avec le réalisme. C'est Miller qui a inventé cette incompatibilité afin de pouvoir la projeter comme contradiction ou aporie dans le roman victorien. Le respect éthique de l'altérité ne semble donc pas être son fort.

Il est assez étonnant que ce « manque de respect » se fasse jour dans l'analyse d'un texte aussi connu que le dix-septième chapitre d'*Adam Bede*. Car ce chapitre, souvent commenté et utilisé dans l'enseignement britannique, est presque identifié avec l'opposition stéréotypée entre « réalisme » et « idéalisme ». Il aurait été parfaitement légitime et stimulant de mettre en question cette opposition du point de vue déconstructiviste, mais Miller n'en parle guère...

Logiquement, le respect de l'autre devrait aussi s'étendre au domaine de la lecture. Miller a l'air de vouloir respecter la liberté du lecteur individuel en disant que « le pouvoir du texte sur ses lecteurs rend possible un dialogue parmi les lecteurs au cours duquel on peut décider si quelqu'un a raison ou tort » (Miller, 1991, p. 197). Malheureusement, cette liberté dialogique est menacée d'une clôture monologique lorsque Miller décrète, dans *The Ethics of Reading*, que « la déconstruction n'est ni plus ni moins que la bonne lecture tout court » [“deconstruction is nothing more or less than good reading as such”] (Miller, 1987, p. 10).

« Et le marxisme ? » pourrait demander un disciple naïf de Lukács et de Goldmann ; le marxisme n'est plus à la mode, répondrait un critique comme Stanley Fish qui a l'air de confondre la théorie avec la publicité (Fish, p. 16-17). Mais l'influence du marxisme ne s'est pas seulement affaiblie parce que ses théories se vendent moins bien ; elle est en recul parce que la conception marxiste de la littérature et de la lecture fut singulièrement dogmatique et monologique. À propos de l'écrivain révolutionnaire, des théoriciens marxistes est-allemands remarquent en 1973 qu'il attend de son texte qu'il suscite chez les lecteurs une « perception correcte des choses » [« richtige Wahrnehmung der Dinge »] (Naumann, p. 74). Sur ce point, le marxisme et la déconstruction ont l'air de se compléter : comme le marxiste, le déconstructiviste prétend être le bon lecteur tout court. Mais à la différence du marxiste, il n'a pas de parti totalitaire à sa disposition. C'est peut-être son charme.

3. Vers une théorie dialogique de la littérature

Retournons aux remarques préliminaires sur le rapport entre idéologie et théorie. L'idéologie peut être conçue (donc construite !) comme ayant deux aspects complé-

mentaires : elle est, d'une part, un sociolecte qui articule des intérêts et des valeurs de groupe en engendrant de nombreux discours apparentés ; elle est, d'autre part, un discours dualiste et monologique qui s'identifie avec la réalité et avec chacun de ses objets en refusant (ou en oubliant) de réfléchir sur le processus de construction contingent qui fait naître ces objets toujours discutables. En affirmant que l'illisibilité est « dans le texte » et que la déconstruction est « la bonne lecture tout court », Miller se fait le sujet d'énonciation d'un monologue idéologique digne de l'orthodoxie marxiste.

Malgré tous les moments critiques de la déconstruction qui n'ont pu être mis en relief ici (Zima, 1994, ch. 4), il semble donc que cette théorie ne soit pas une alternative valable au monologue hégélien-marxiste. Une théorie critique et dialogique existe-t-elle ? Et, si l'on accepte sa définition provisoire dans les remarques préliminaires, quelle forme prendra-t-elle au niveau de la discussion littéraire ? Issue de la critique de l'idéologie, telle qu'elle a été pratiquée ici à l'égard du marxisme et de la déconstruction, cette théorie aura trois aspects fondamentaux :

a. Elle sera réflexive dans la mesure où elle réfléchira sur ses propres mécanismes discursifs (pertinences, taxinomies, parcours narratifs) et leur rôle dans la construction de l'objet (littéraire ou autre).

b. Elle sera dialectique en tâchant de surmonter le dualisme idéologique qui consiste à tracer une ligne de démarcation infranchissable entre le Bien et le Mal, entre la « bonne » et la « mauvaise » lecture, entre la lecture révolutionnaire et la lecture bourgeoise.

c. Enfin, elle sera dialogique en soumettant ses connaissances et ses constructions à une discussion critique.

Dans la mesure où le premier point a été illustré par la critique des approches marxiste et déconstructiviste, les remarques suivantes viseront surtout les aspects dialectiques et dialogiques de la théorie. Disons d'emblée que la réflexion et la dialectique aboutissent nécessairement à une attitude dialogique ; car le sujet d'énonciation qui réfléchit sur sa propre contingence et sur la contingence de ses constructions recherchera le dialogue avec l'Autre qui lui permet de dépasser sa contingence et sa particularité vers un plus haut degré d'universalité. De manière complémentaire, le sujet dialectique rendra le dialogue possible en acceptant l'ambivalence fondamentale de toutes les valeurs et en refusant de présenter son point de vue comme le Bien suprême opposé au Mal. Car il sait que deux valeurs idéologiques parfois rigidement opposées, comme le marxisme et la déconstruction, peuvent s'apparenter à l'improvisiste en tant que discours monologiques et identificateurs.

En refusant le dualisme (*bien / mal, vrai / faux, juste / injuste*) et en reconnaissant l'unité des contraires, le sujet dialectique s'ouvre au dialogue, dans la mesure où il est prêt à reconnaître dans la perspective adoptée par l'Autre une alternative potentielle à la sienne. Loin de considérer le point de vue de l'Autre comme étant assimilable à son propre discours, le sujet dialectique recherche l'altérité (discursive) afin de pouvoir adopter une attitude autocritique. Il prend donc le contre-pied de la dialectique hégélienne qui vise à incorporer, à s'appropriier toutes les altérités par l'*Aufhebung* synthétisante et systématique.

Dans son ouvrage sur l'éthique de la déconstruction, Simon Critchley critique à juste titre la tradition hégélienne à laquelle il reproche son penchant pour l'assimilation ou

l'appropriation de l'Autre : « La philosophie, en particulier sous sa forme hégélienne, s'est toujours acharnée à concevoir son autre (l'art, la religion, la nature, etc.) comme son *propre* autre, l'appropriant ainsi et perdant de vue son altérité » (Critchley, p. 28). Mais quelle forme prendra une théorie dialectique et dialogique qui ne verra pas dans l'Autre une position assimilable, mais une source de critique et d'autocritique ?

Ce sera une théorie réflexive, une métathéorie qui tiendra compte du fait que toute critique et autocritique à l'intérieur d'un sociolecte idéologico-théorique est une critique au sein du Même qui exclut d'emblée l'altérité discursive. Ainsi, une critique *intersubjective* à l'intérieur de la déconstruction, du marxisme althussérien, du Rationalisme Critique (Popper, Albert) ou de la sociologie fonctionnaliste (Parsons, Merton) aura toujours — malgré son importance et son utilité — un caractère *monologique* dans la mesure où elle ne dépassera pas les limites d'un sociolecte particulier (Zima, 1989, ch. 12). Autrement dit, si l'intersubjectivité en tant que discussion sans entrave idéologique existe, elle se produit au sein d'un même langage collectif, ce qui en limite la portée dialogique ; elle ne s'expose pas à la confrontation avec d'autres sociolectes hétérogènes.

Et pourtant, l'obstacle auquel se heurte la discussion théorique prise entre des langages divergents n'est pas seulement une difficulté à surmonter, mais une nouvelle étape dans la discussion qui ouvre des perspectives nouvelles. La nouveauté réside dans la transgression de son propre sociolecte vers un sociolecte qualitativement différent, fondé sur une sémantique et une syntaxe différentes. Cette transgression de notre langage de groupe nous permet de mettre en question les préjugés et les *doxa* de notre idéologie-théorie que la critique intersubjective à l'intérieur du groupe laisse intacts. En même temps elle nous permet de corroborer certains parmi nos théorèmes en adoptant le point de vue de l'autre et de constater qu'*altérité* ne signifie pas seulement négation par ce qui nous est étranger, mais aussi confirmation et consensus. Appelons ces théorèmes des *théorèmes interdiscursifs* (situés entre des sociolectes, donc entre des discours hétérogènes) pour les distinguer des *théorèmes intersubjectifs* situés au sein d'un sociolecte (idéologique ou théorique).

L'accord *partiel* entre la Théorie Critique de l'École de Francfort et le Rationalisme Critique de Popper sur la définition du concept d'idéologie illustre ce qu'on entend par *théorème interdiscursif* : dans les deux cas, l'idéologie est définie comme discours *dualiste* (manichéen), *monologique* et *identificateur* (dans la mesure où elle s'identifie au réel). Mais en même temps, les représentants du Rationalisme Critique (Salamun, p. 105) refusent d'accepter l'idée de la Théorie Critique que l'idéologie est une pensée non dialectique. Ils rejettent la notion de dialectique comme étant incompatible avec la logique formelle. Nous assistons ici à un accord dans le désaccord : à un accord partiel entre deux sociolectes idéologiques et théoriques hétérogènes. Ce qui rend cet accord intéressant, c'est que les théorèmes interdiscursifs qu'il fait naître se distinguent qualitativement des théorèmes intersubjectifs à l'intérieur d'un sociolecte : ce sont des théorèmes dialogiques, ouverts vers l'altérité et situés au-delà des *doxa* collectives.

Quelle est l'importance de cette approche dialogique pour la théorie de la littérature ? Elle est déjà apparue — du moins obliquement — au cours de la confrontation

entre la critique thématique de Jean-Pierre Richard et la déconstruction derridienne. Malgré toutes les divergences entre les deux sociolectes hétérogènes, des théorèmes communs existent, car Derrida ne nie pas que des mots comme « pli », « blanc », « azur » ou « rien » soient d'une importance capitale pour la compréhension de la poésie mallarméenne. Mais au lieu de les considérer comme des thèmes au sens herméneutique, donc comme des facteurs de cohérence, il les présente comme des signes contradictoires ou indécidables et comme des sources de « dissémination » : « Le pli, donc, et le blanc : qui nous interdiront de chercher un thème ou un sens total au-delà des instances textuelles dans un imaginaire, une intentionnalité ou un vécu » (Derrida, 1972, p. 282). Le « pli » et le « blanc » apparaissent ici comme des points de départ de deux discours fort hétérogènes qui se recourent pourtant en reconnaissant dans le « pli », le « blanc », l'« azur » et le « rien » des points de repère indispensables à la compréhension du texte mallarméen. Ils sont aussi d'accord pour reconnaître la *négativité* de ce texte exprimée par des mots comme « blanc », « vierge » ou « rien » et analysée par des sémioticiens structuralistes comme François Rastier. Comme la définition dialogique du concept d'idéologie, ces points de repère communs revêtent une universalité dialogique qui dépasse les limites de l'analyse thématique et de la déconstruction. Une rationalité dialectique et dialogique devrait donc se substituer à celle de la déconstruction, trop tentée par le monologue.

 Références

- ADORNO, Theodor W., *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck, 1973 (trad. de M. Jimenez).
- — —, « Versuch, das Endspiel zu verstehen », dans Theodor W. Adorno, *Noten zur Literatur II*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1970.
- CRITCHLEY, Simon, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Lévinas*, Oxford — Cambridge, Basil Blackwell, 1992.
- de MAN, Paul, *Allégories de la lecture*, Paris, Éditions Galilée, 1989.
- DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.
- — —, *la Dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.
- ELIOT, George, *Adam Bede* (1859), Londres, Penguin, 1985.
- FISH, Stanley, *Is There a Text in this Class ? The Authority of Interpretive Communities*, Londres - Cambridge, Harvard University Press, 1980.
- GOLDMANN, Lucien, *le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1955.
- — —, « Introduction aux premiers écrits de Georges Lukács », dans Georges Lukács, *la Théorie du roman*, Paris, Gonthier, 1963.
- GOLDMANN, Lucien et Theodor W. ADORNO, « Deuxième colloque international sur la Sociologie de la Littérature (Royaumont). Discussion extraite des actes du colloque », dans *Revue de l'Institut de Sociologie*, 3-4 (1973).
- GREIMAS, Algirdas J., *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Éditions du Seuil, 1976.
- GREIMAS, Algirdas J. et Joseph COURTÈS, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Esthétique*, t. 10, *la Poésie*, Paris, Aubier, 1965 (trad. de S. Jankélévitch).
- KRESS, Gunther et Robert HODGE, *Language as Ideology*, Londres — Boston — Henley, RKP, 1979.
- LUKÁCS, Georges, *la Théorie du roman*, Paris, Gonthier, 1963 (trad. de J. Clairevoye).
- — —, *Balzac et le réalisme français*, Paris, Maspero, 1967 (trad. de P. Laveau).
- MILLER, J. Hillis, *The Ethics of Reading. Kant, de Man, Eliot, Trollope, James, and Benjamin*, New York, Columbia University Press, 1987.
- — —, *Victorian Subjects*, Hemel — Hempstead, Harvester — Wheatsheaf, 1990.
- — —, *Theory now and then*, New York — Londres, Harvester — Wheatsheaf, 1991.
- NAUMANN, Manfred, *Gesellschaft-Literatur-Lesen*, Berlin, Aufbau Verlag, 1973.
- PRIETO, Luis J., *Pertinence et pratique. Essai de sémiologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.
- RASTIER, François, « Systématique des isotopies », dans Algirdas J. Greimas, *Essais de sémiotique poétique*, Paris, Larousse, 1972.
- RICHARD, Jean-Pierre, *l'Univers imaginaire de Mallarmé*, Paris, Éditions du Seuil, 1961.
- RYAN, Michael, *Marxism and Deconstruction. A Critical Articulation*, Londres — Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1982.
- SALAMUN, K., *Ideologie und Aufklärung*, Vienne — Cologne — Graz, Böhlau, 1988.
- ZIMA, Pierre V., *Ideologie und Theorie. Eine Diskurskritik*, Tübingen, Francke, 1989.
- — —, *la Déconstruction. Une critique*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.