



Institut International de Sociocritique - Montpellier

International Institute for Sociocriticism - Pittsburgh

THEORIES AND PERSPECTIVES IV

Sociocriticism



Institut International de Sociocritique – Montpellier

International Institute for Sociocriticism – Pittsburgh

Editor : *Edmond CROS*

University of Pittsburgh  
C. L. 1309  
Pittsburgh PA 15260  
U.S.A.

Université Paul Valéry  
B. P. 5043  
34032 Montpellier – Cédex  
FRANCE

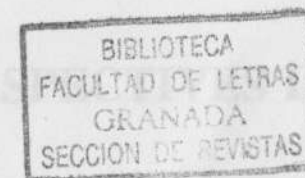
Annual Subscriptions (two volumes)

Individuals : \$ 25      FF 160,00

Institutions : \$ 50      FF 350,00

ISSN : 0985 – 5939

Rev. 14-170



**Sociocriticism**

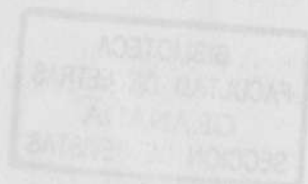
**Vol. V, 2 (N° 10) 1989**



Institut International de Sociocritique - Montpellier

International Institute for Sociocriticism - Pittsburgh

OFI-111-111



Editor: Edmund CROS

University of Pittsburgh  
C. L. 1509  
Pittsburgh PA 15260  
U.S.A.

Université Paul Valéry  
B. P. 5043  
34032 Montpellier - Cédex  
FRANCE

**Sociocriticism**  
Vol. V, 2 (N° 10) 1989

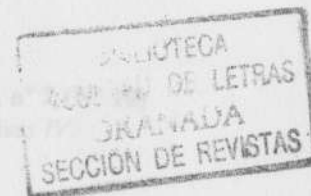
Annual Subscriptions (two volumes)  
Individuals: \$ 25 FF 160.00  
Institutions: \$ 50 FF 320.00

ISSN: 0049-5839

116.886

SOCIOCRITICISM Vol. V, 2  
Theories and Perspectives IV

SUMMARY



## THEORIES AND PERSPECTIVES IV

- Edmond Cros : De l'engendrement des formes ..... 1
- Frederic Jamison : Modernity after postmodernism ..... 23
- coloniality, and value ..... 43
- Ilgen Link : Le symbolisme collectif du politique en Allemagne  
nazie et l'émergence du parti nazi ..... 57
- P. Zima : Le sociologue dans la fiction et dans la théorie ..... 109
- M.P. Malczynski : Sociocritique : De son «déjà-là» au  
transdisciplinaire (Vers une poétocritique différencielle) ..... 121
- Le point sur la recherche française internationale de  
Sociocritique, Montpellier
- Jorge Chen Shun : Pour une lecture sociocritique de l'œuvre  
de Camus : Camus et le pouvoir ..... 145
- centralisation sociocritique ..... 145
- Sanja Maria Mora : De l'incertitude à l'incertitude d'une incertitude :  
lecture sociocritique de El Petateño Sanjano ..... 149

Sociocriticism

Vol. V, 2 (N° 10) 1989

**SOCIOCRITICISM Vol. V, n° 2 (N° 10)**  
*Theories and Perspectives IV*

**SUMMARY**

- Edmond Cros : De l'engendrement des formes ..... 1
- Frederic Jameson : Modernity after postmodernism..... 23
- Gayatri C. Spivak : Post-structuralism, Marginality, Post-coloniality, and value ..... 43
- Jürgen Link : Le symbolisme collectif du politique en Allemagne fédérale et l'émergence du parti néoraciste de Schönhuber ..... 83
- P. Zima : Le sociolecte dans la fiction et dans la theorie..... 109
- M.P. Malcuzyński : Sociocritique : De son «déjà-là» au transdisciplinaire (Vers une [socio]critique différentielle)..... 121

**Le point sur la recherche Institut International de Sociocritique, Montpellier**

- Jorge Chen Sham : Pour une lecture sociocritique de Fray Gerundio de Campazas : Censure et pouvoir textuels au service de la neutralisation sociohistorique..... 143
- Sonia Marta Mora : De l'incertitude à l'invention d'une utopie : lecture sociocritique de *El Periquillo Sarniento* ..... 149





## DE L'ENGENDREMENT DES FORMES

Edmond CROS

Ce qui suit se situe dans le prolongement de mes travaux antérieurs sur la génétique textuelle. Après avoir élargi le champ de mon corpus et y avoir intégré des œuvres appartenant à des époques (Moyen Age) ou à des sociétés (Nord-Américaines) différentes, il m'est apparu que je pouvais tirer des résultats de mes analyses un certain nombre de conclusions susceptibles d'être formulées en termes de propositions théoriques. Parmi celles-ci, une observation capitale à mes yeux, à savoir que la production de sens est (essentiellement ? ou avant tout ?) le produit de phénomènes de structurations et d'enchaînement de structurations. Mais d'où procèdent ces structurations et comment fonctionnent-elles dans un texte ?

Si on admet qu'un texte de fiction est constitué par un jeu complexe de représentations qui jouent les unes sur les autres, il faut avoir également présent à l'esprit que ces ensembles, loin d'être inertes ou éclatés sont, chacun, dotés d'une cohérence et d'une organisation qui leur sont propres. Cette organisation et cette cohérence impliquent un foyer unificateur qui ne relève ni de la thématique, ni de la narratologie ni d'une quelconque catégorie textuelle, mais d'une convergence sémiotique, c'est-à-dire des rapports qu'établissent entre eux plusieurs éléments (plusieurs signes ou plusieurs concepts). La représentation n'existe que dans la mesure où elle est le produit du fonctionnement de ce ou de ces rapports. On peut se demander si le terme de *concept* convient pour identifier les termes de ce ou de ces rapports. Je le garde cependant à l'occasion car il fait apparaître que, pour saisir les enjeux de ces articulations, il est toujours nécessaire de réduire les phénomènes considérés à un certain degré d'abstraction. En l'utilisant je ne préjuge aucunement de son origine supposément idéale ou archétypique; je m'en sers plutôt comme d'un instrument opératoire qui m'aide à éclairer une démarche analytique. Les termes de ce rapport en effet, même s'ils peuvent toujours être définis, ou plutôt traduits, à un certain niveau, par des oppositions de sèmes sont susceptibles d'impliquer, dans le cas de certaines modélisations, des catégories sémiotiques apparemment irréductibles à la sémantique. Parler de *sèmes* me conduirait, d'autre part,

ARTICLES

BIBLIOTHECA  
FACULTAD DE LETRAS  
GRANADA  
SECCION DE REVISTAS

à paraître limiter mon analyse à l'étude d'enchaînements par affinités ou contiguités sémantiques, alors que mon propos vise précisément à démontrer que les enchaînements dont il est question ne se développent absolument pas de cette façon. Prenons le cas d'une structuration verticale, de type *Haut/Bas* : percevoir cette opposition en termes de sèmes ouvrirait une possibilité de dérives qui n'entraîneraient pas forcément de façon conjointe les deux termes de l'opposition et selon laquelle les sèmes *Haut* et *Bas* pourraient être orientés vers un autre contenu (Parler haut ou parler bas par exemple). Dans la perspective que je propose au contraire, une fois stabilisé par un texte sémiotique, le point de co-référence que je définis de la sorte ne peut être perçu autrement que comme rapport entre deux termes, ce qui exclut évidemment toute possibilité de déplacement d'un des deux termes qui n'entraînerait pas un déplacement similaire de l'autre. L'opposition que j'ai choisie comme exemple (*Haut/Bas*) apparaîtra réalisée au cinéma dans le jeu des plongées et contreplongées, qui n'impliquent pas simplement les sèmes *haut* et *bas* mais précisément un objet *vu d'en haut* ou *vu d'en bas*, c'est-à-dire que les notions de plongées ou contreplongées décrivent chacune, en soi, une relation du type de celles que je souhaite définir et ne sont pas réductibles aux sèmes *haut* et *bas*. L'exemple que je viens d'emprunter au cinéma montre bien qu'on ne peut traiter d'un point de vue étroitement sémantique les représentations qui ne sont pas du domaine discursif. Ce serait en effet un abus de langage que de parler d'une sémantique de la contreplongée par exemple : en soi la contreplongée ne signifie rien ; elle ne commence à ne signifier que lorsqu'elle entre dans un plan et dans une séquence et, en ce cas, c'est le système qui organise ce plan ou cette séquence qui lui donne une signification.

En réalité, les modalités de structuration, telles que je les envisage, diffèrent en fonction des divers niveaux où on les saisit. Je viens d'en décrire la forme la plus simple, à savoir celle que la reconstruction d'un texte sémiotique fait apparaître. La conjonction de plusieurs de ces structures primaires est susceptible de pointer un ensemble plus complexe. Prenons le cas, dans *Don Quichotte* des notions suivantes : *rachat*, *passage*, *victime émissaire*. Mises en relation les unes aux autres, elles décrivent une fonction (sociale et/ou narrative),

celle de la *médiation*. On aurait autrefois parlé à leur propos de *motifs*. Mais, outre le fait que le terme de *motif* pose le problème en termes de métonymie alors que je le pose en termes d'ensembles structurés, il offre l'inconvénient de ne pas pouvoir s'appliquer à des ensembles que je vise à reconstituer : il en est ainsi, toujours dans le *Don Quichotte*, des phénomènes textuels qui témoignent d'une systématique de l'ambiguïté, de la contradiction et de la réversibilité. Et le même signe, celui de passage par exemple peut être signifié de diverses façons (une lumière qui s'éteint, une barrière, un écriteau – *No Trespassing* –, une boule de verre qui roule à terre et se fracasse, comme dans les premières séquences de *Citizen Kane*). On voit bien ce qui sépare ce qui serait un motif de ce que j'appelle, faute de mieux, un signe. Alors que le motif se donne à voir en pleine lumière, qu'il est donné comme pré-existant au texte et qu'il se suffit à lui-même, le signe, pour être reconnu comme signe, doit être rapproché d'un autre signe, c'est-à-dire entrer dans une structuration montée ou acceptée par l'écriture. Cette façon de poser le problème suppose que par *signe* on entende soit un simple signe soit un ensemble plus ou moins complexe de signes, en ajoutant cependant que dans la perspective où je me situe un signe isolé ne constitue pas un *signe*. C'est en fait ce rapport de signe à signe et de signes à signes que j'appelle structuration. Cette flexibilité et cette facilité que je me donne est ce qui me permet de passer au niveau de l'abstraction sans l'aide de laquelle les grandes composantes de la génétique textuelle ne seraient pas perceptibles.

Ces rapports complexes de signes à signes sont gérés en dernière instance par une tension qui s'établit entre les deux termes d'une opposition qu'il s'agisse soit d'un concept problématisé (médiation salvatrice/médiation trompeuse, *Libro de Buen Amor*), soit d'une opposition franche entre deux concepts inconciliables (*Discriminé/Indiscriminé*), soit encore de deux termes qui se présentent circonstanciellement dans une situation de confrontation et de contradiction (*Je/Il* → *Je/Toi*, *Lazarillo de Tormes*).

La prégnance et le dynamisme de cette ou de ces tensions fait de celle(s)-ci un (ou des) élément(s) fondateur(s) du texte, un point nodal où vient constamment se ressourcer l'écriture, s'y défaire pour renaître

sous des réalisations changeantes et variées qui, cependant, gardent toujours en mémoire leurs origines conceptuelles, qu'elles ne cessent de reproduire dans le schéma de leur organisation. Ainsi la structuration, au sens où je l'entends, est-elle première ; elle est ce qui construit la cohérence, passage obligé du message et de la communication intersubjective, matrice fondamentale et toujours présente, que l'écriture code et décode et dont elle occulte les contours, tout en ne cessant d'en reproduire le dynamisme fondateur.

L'hypothèse de travail dont je suis parti, et qui m'a été elle-même proposée par des analyses de texte préalables, est que la chaîne de représentations, ou plutôt leur emboîtement, qui se donne à voir dans un texte, prend son origine dans une ou dans des représentations qui sont à l'extérieur du texte et qui peuvent ne pas être de nature discursive. Arrivé à ce point, je dois préciser que je ne me réfère pas seulement à des représentations qui pourraient être présentées en termes d'intertextes. Ces dernières correspondent, dans mon esprit, à des représentations déconstruites par d'autres représentations qui gèrent la dynamique de la production de sens. Je me demande, à la réflexion d'ailleurs, si le terme d'intertexte est ici approprié. Je l'utilise par habitude ou par commodité mais je pense que dans le cadre de mes réflexions le terme de *représentation* est préférable dans la mesure où l'intertexte, tel qu'on le conçoit généralement, peut être considéré comme une représentation tandis qu'une représentation déconstruite par l'écriture n'est pas forcément un intertexte mais peut correspondre – c'est à plusieurs reprises le cas dans les analyses que je présente – à une pratique discursive, voire à une pratique sociale.

C'est là une autre conclusion que je crois pouvoir tirer des études qui suivent ainsi que, d'une façon générale, de celles que j'avais publiées dans *Théorie et pratique sociocritiques* (Cros, 1983), à savoir que, lorsqu'on remonte de représentation en représentation, en amont du texte, on débouche toujours sur des pratiques sociales, discursives ou non discursives. Ce sont toujours des pratiques sociales qui, présentes dès l'origine du texte, impulsent ou canalisent le dynamisme de la production de sens. L'écriture s'installe en elles et s'instituent à travers elles : pratiques inquisitoriales dans le cas du *Buscón*, journalistiques (*Scarface*, *Citizen Kane*, *Periquillo Sarniento*), testamentaires (*Periquillo Sarniento*),

pratiques religieuses dans leur rapport à la vie carcélaire et aux exécutions de justice (*Guzmán de Alfarache*); rituelles: agrolunaires dans *Cumandá*, d'exorcisme dans le *Buscón*, *Don Quijote*, *Libro de Buen Amor*, *Scarface*, *Cumandá*). Dans tous les cas cités ci-dessus, les pratiques sociales se donnent à voir par la reproduction des normes de comportement, des valeurs, des stratégies, d'un Appareil d'Etat ou d'un Appareil Idéologique d'Etat, ou encore, dans le cas des rites, par la reproduction des fonctions que ces mêmes rites jouent au sein de la collectivité. Ces mêmes pratiques peuvent également s'investir dans les textes sous la forme des discours qu'elles produisent, pratiques qualifiées alors de discursives : inquisitoriales (*Lazarillo de Tormes*) (Cros, 1984) ; rhétoriques : (*Guzmán de Alfarache*, *Libro de Buen Amor*) ; théologiques : (*Libro de Buen Amor*), journalistiques (*Scarface*, *Periquillo Sarniento*), testamentaires (*Periquillo Sarniento*), sermonnaires (*Guzmán de Alfarache*).

Si on accepte de considérer que tout appareil, et donc toute pratique sociale, sont en quelque sorte des précipités idéologiques, c'est à dire des espaces où des situations sociohistoriques se transforment, à un rythme propre à ces espaces, en structures idéologiques évolutives on remarquera qu'en traversant ces structures et en étant traversée par elles dès son origine l'écriture prend en charge une fonction de redistribution idéologique qui mérite toute notre attention. Ces pratiques, discursives ou non discursives, sont en ce sens, des représentations, c'est à dire des ensembles gérés par des systèmes d'articulations et c'est par ces systèmes d'articulation qu'elles s'investissent dans le texte. Quelques exemples sont ici nécessaires car ce point me paraît capital: pour le *Libro de Buen Amor*, ce sont les rapports de 1 à 3, la problématique de l'indifférencié et la fonction médiatrice (à travers l'Incarnation du Verbe et la figure du Christ) qui manifestement structurent l'ensemble de la production discursive contradictoire produite par le débat autour du dogme de la Sainte Trinité, et généralement autour de la Révélation, dans les premières décennies du XIV<sup>ème</sup> siècle en Espagne.

Or ce sont ces quatre éléments de structuration qui constituent les pôles d'organisation textuelle du *Libro de Buen Amor* (Cf ci-dessous).

Au début du XVII<sup>ème</sup> siècle, en Espagne toujours, à l'endroit même où le condamné à mort va être exécuté et quelques minutes avant



même qu'il ne le soit, en sa présence donc, un prêtre – le chapelain de la prison royale dans le cas de Séville – prononce un sermon qui ne peut être que le commentaire des méfaits commis par le criminel et qui fonctionne comme une mise en garde à l'adresse de la foule attirée par le spectacle. A la pratique sociale se superpose ici une pratique discursive. La première consiste à articuler le spectacle d'un châtement infamant sur un acte de prédication ; c'est cette structuration qui la caractérise. On la retrouve dans les données initiales de la fiction du *Guzmán de Alfarache* de Mateo Aleman, où le narrateur fait, depuis les galères où il a été condamné, le récit de sa vie, un récit constamment interrompu par des considérations morales et, à l'occasion, des sermons. Cette même structuration, dans le texte comme dans le contexte, pervertit la pratique discursive sermonnaire, qui, à son tour, intervient dans la production de sens (Cros, 1983, p. 70-81).

Au cœur des rites agro-lunaires, au moment où la lune descendante, à la fin de sa course, laisse l'univers dans les ténèbres, l'homme allume un foyer et y jette des offrandes. Le feu s'y donne à voir comme une figure du cyclique, du passage de l'ancien monde au nouveau. Cette figure est l'articulation majeure du système qui préside à la description des espaces dans *Cumandà*, roman équatorien du dernier quart du XIX<sup>ème</sup> siècle. Et, au delà des descriptions de l'espace, on la retrouve au cœur de la génétique textuelle.

Je disais plus haut que nous avions à faire dans le texte de fiction à un emboîtement de représentations, ce qui revient à dire à un emboîtement d'articulations. Ce sont ces jeux complexes d'articulations qui, en dernière instance, structurent l'écriture. Prenons le cas du *Lazarillo de Tormes*, le plus significatif sans doute : dans la pratique inquisitoriale du temps, le prévenu doit se livrer à une confession générale à la première personne mais cette confession est transcrite par un greffier qui la fait normalement précéder d'un chapeau à la troisième. Ce rapport entre le *Moi* et le *Lui* se retrouve dans les épigraphes du texte qui présentent les différents chapitres de l'autobiographie. Il crée un effet spéculaire où le sujet se voit projeté dans la Non-personne. Mais sur cette première représentation s'articule une autre pratique, celle du discours épistolaire, qui, tout au contraire, produit un effet spéculaire où

le sujet qui parle se projette en termes de *Toi*.

Je désigne ces phénomènes de structuration par les termes d'*articulateurs sémiotiques* lorsqu'il s'agit de pratiques sociales ou discursives qui se donnent à voir dans le Pre-Texte ou le Hors-Texte, et d'*articulateurs discursifs* lorsqu'il s'agit du texte. Je qualifie d'*idéosème* le rapport entre articulateur sémiotique et articulateur discursif. En jouant les uns sur les autres ces idéosèmes transforment, déplacent, restructurent la matière langagière et culturelle, la convoquent par le biais d'affinités ou de contigüités de structururations, programment le devenir du texte et sa production de sens.

Je dois préciser que ces idéosèmes ne décrivent que des rapports qui génèrent des structures. Dépourvus de tout contenu sémantique, ils sont cependant les vecteurs potentiels de tout déplacement sémantique ultérieur et, comme je le disais, peuvent en conséquence produire un grand nombre de phénomènes textuels selon la façon dont ils s'articulent entre eux, selon les différentes catégories textuelles sur lesquelles ils opèrent et selon enfin les appareils, les pratiques sociales et discursives qu'ils impliquent. Par le biais de ces idéosèmes, les pratiques idéologiques déplacent toute la sémantique du texte. Ce processus de sémantisation affecte tout le texte et se développe autour d'éléments spécifiques qui opèrent comme les relais des *idéosèmes* premiers et se transforment par là en autant d'*idéosèmes*. Tel est le cas dans *Guzmán de Alfarache*, de tous les éléments qui ont quelque chose à voir avec le discours de la prédication (proverbes, citations d'autorités religieuses, topiques de la prédication, exempla etc...), une fois reconnu le rapport originel qui existe entre, d'un côté la prédication et, de l'autre, la pratique sociale répressive (le rite qui consiste à prêcher devant un public de badauds venus assister à l'exécution d'un criminel).

J'appelle *microsémiotique intra textuelle* ce réseau d'*idéosèmes*. Le terme d'*idéosème* désigne donc simultanément le point d'origine de la structuration et chacun des éléments qui, dans le texte, reproduit cette origine.

Les phénomènes de structuration, y compris ceux qui interviennent dans la génétique textuelle, ne se réduisent pas au fonctionnement des *idéosèmes*. Ceux-ci y jouent sans doute un rôle actif mais d'autres éléments sont susceptibles d'y intervenir. Le système qui opère comme foyer génétique doit être conçu comme une structuration dynamique à dominante variable. C'est ainsi que sur l'axe de l'interdiscours peut surgir une domination discursive identifiable, qui ne se présente pas forcément sous une forme structurée, du moins sous la forme structurée que j'ai décrite précédemment. Pour comprendre ce qui est en jeu dans les cas précédents revenons sur le *Libro de Buen Amor* : ce n'est pas ici le discours théologique en soi qui crée le dynamisme de la structuration mais l'objet sur lequel il porte, à savoir le dogme de la Sainte Trinité. La focalisation du débat donne aux concepts centraux qui sont ainsi discutés une telle prégnance que, déconnectés de l'ensemble discursif dont ils émergent, ils en viennent à occuper tout le devant de la scène et provoquent en quelque sorte l'écriture. Ce n'est qu'en remontant à travers le texte à partir de cet ensemble structuré de concepts que je peux reconstituer le discours théologique.

Dans le cas d'une domination discursive qui peut apparaître passagèrement sur l'axe de l'interdiscours, il s'agit d'une intervention différente. Le discours se donne à voir alors comme tel par une série de touches autoréférentielles. Tout en ne se présentant pas lui-même sous la forme d'un ensemble préstructuré, il se structure dans l'écriture en participant au processus de déconstruction de la matière langagière et culturelle préconstruite. Je pense ici au texte du *Guzmán de Alfarache* étudié dans *Théorie et pratique sociocritiques* (Cros, 1983, p. 279-300) où le discours marchand apparaît à travers la déconstruction du mythe de l'Âge d'Or tout autant qu'à travers celle d'expressions lexicalisées (pierres précieuses, couvrir et abriter, bon et véritable ami deviennent : pierres de prix, couvrir et orner, honnête et véritable ami). Mais ce même discours émerge comme tel de l'écriture (sont comptés, couchés par écrit, garder en un sûr dépôt etc...) et constitue ce que je propose d'appeler une *microsémantique* intratextuelle pour différencier ce fonctionnement de celui de la *microsémiotique* intratextuelle que j'ai rattachée aux *idéosèmes*.

\*

Ces différentes représentations qui sont en jeu n'interviennent cependant pas à égale importance dans la production de sens et on peut distinguer celles qui se déconstruisent dans l'écriture de celles qui impulsent et gèrent les déconstructions.

Soit une même pratique sociale, la pratique carnavalesque, et sa projection intratextuelle dans des œuvres aussi différentes que le *Libro de Buen Amor*, *Don Quijote*, *La vida del Buscón* et *Scarface*. Cette pratique comporte un ensemble complexe de textes gestuels et de pratiques discursives qui évoluent à travers l'histoire mais qui, cependant, gardent en mémoire des sèmes originels sans lesquels le matériau carnavalesque ne serait plus carnavalesque. Ce que ces sèmes originels deviendront dans un texte dépend de la nature et des sèmes spécifiques de la ou des pratiques discursives et/ou sociales qui viendront les déconstruire ou au sein desquelles ils se déconstruiront. Repérons, à grands traits, ce qu'il en est dans les quatre textes choisis comme corpus.

J'y décèle, d'entrée de jeu, deux groupes : le premier, formé par le *Libro de Buen Amor*, et *Don Quijote*, privilégie les figures de la Médiation, du Voyage et du Passage et on notera à ce propos que, si on fait ce que j'appelle des lectures croisées, allant de l'un à l'autre de ces deux textes pour tenter de les saisir en perspective, le texte de Cervantes bénéficie d'un nouvel éclairage. Ces différentes figures sont produites par la mise en rapport de deux mondes, celui d'ici-bas et un autre monde ou l'autre monde. A cette première structuration s'ajoute celle qui oppose le discriminé et l'indiscriminé.

Ceci étant posé, les différences apparaissent en pleine clarté et ces différences proviennent de ce que cette matière carnavalesque est déconstruite par des idéosèmes différents. Dans le cas du *Libro de Buen Amor*, ces idéosèmes procèdent du discours théologique sur la Trinité, l'Incarnation du Verbe et la réincarnation de la Chair. Ce discours, nous l'avons vu, s'organise autour de deux axes, la fonction rédemptrice du Christ et la difficulté pour l'entendement humain de résoudre ce paradoxe proposé par le dogme d'un seul Dieu en trois Personnes. Ces deux axes peuvent être reformulés en d'autres termes qui recoupent précisément les sèmes fondamentaux du Carnaval que je remarquais plus haut, à savoir, d'une part la notion de Médiation et, de façon plus générale, les rapports



entre l'au-delà et ici-bas, de l'autre, une fois encore, l'opposition entre le discriminé et l'indiscriminé. Ce sont les mêmes sèmes qui structurent ici ces deux représentations (Carnaval- Discours théologique) mais ils proviennent de lieux idéologiques différents et se donnent donc à voir sous la forme d'idéosèmes différents. J'appelle en effet *idéosèmes* les systématiques de structurations que je déduis de l'analyse du fonctionnement des pratiques sociales ou discursives.

Dans le *Libro de Buen Amor*, le texte carnavalesque se présente comme un intertexte qui serait déconstruit par le discours théologique, mais il est extrêmement intéressant de noter que ces deux pratiques coïncident précisément sur ces deux ensembles sémiotiques (Médiation-Indiscriminé/Discriminé). Ceux-ci canalisent les trajets de sens, focalisent la production de texte, correspondent en quelque sorte à des passages obligés de la déconstruction. C'est en eux et grâce à eux que le texte code ses messages, et la façon dont ils fonctionnent les déconnecte de l'ensemble sémiotique et idéologique dont ils procèdent. Si on admet que dans le *Libro de Buen Amor* le carnavalesque est un matériau passif par opposition à l'axe de l'interdiscours dominé par le théologique, on s'aperçoit que ce sont les *idéosèmes* du discours théologique qui ont convoqué l'intertexte carnavalesque. Mais ce dernier se trouve convoqué par le jeu de ses propres *idéosèmes*, dans la mesure où ceux-ci présentent des liens de continuité ou d'affinité avec les *idéosèmes* du discours théologique. En d'autres termes et à titre d'exemple, un des points d'achoppement majeur du débat théologique, à savoir l'Incarnation du Verbe, pose le problème de la fonction médiatrice du Christ, et cette fonction, déconnectée de l'ensemble dont elle procède, opérant de façon autonome en tant que structuration disponible, convoque la tradition carnavalesque au sein de laquelle, parcequ'elle est elle-même une structure de médiation et parceque la médiation – et tout ce qui tourne autour de la médiation (passage, voyage dans l'au-delà, exorcisme...) – sont des éléments fondamentaux du carnavalesque, sa propre structuration interne lui assure une place centrale.

On s'aperçoit de la sorte que l'*idéosème* est le pivot du fonctionnement textuel et que l'intertexte n'est jamais aléatoire; il s'impose par le jeu des affinités de structuration que ses propres *idéosèmes* présentent avec le ou les *idéosème(s)* responsables de la sémiotique.

Mais cette distinction est-elle légitime ? N'est-il pas arbitraire de distinguer des *idéosèmes* dynamiques de ceux qui seraient ainsi convoqués, dans la mesure où nous ne connaissons jamais que l'état final de ce processus de redistribution au cours duquel ils se sont déconstruits l'un dans l'autre et l'un par l'autre ? Comment ces différentes articulations s'organisent-elles et sous quel effet ? L'élément que j'ai qualifié d'intertexte et que j'ai supposé passif ne peut-il être considéré, au contraire et à son tour, comme impulsor du processus ? Essayons de suivre dans un cas précis les (éventuelles) différentes phases de fonctionnement du mécanisme qui gère ce processus en revenant sur le *Libro de Buen Amor*. Les trois mystères de la théologie médiévale (Trinité, Incarnation, Eucharistie) se retrouvent autour d'une notion qui leur est commune, la Médiation, et qui est ainsi la clef de voûte de la Révélation; la figure du Christ représente, à la fois l'espace du Discriminé (sa nature humaine le distingue des deux autres Personnes tandis que sa nature divine le distingue des hommes) et de l'Indiscriminé à travers la Consubstantialité. Or cette dernière est inhérente à sa fonction rédemptrice : il ne peut racheter les hommes que s'il est lui-même un homme.

Cette problématique n'apparaît jamais directement dans le texte: la figure (initiale?) de l'Indiscriminé (*Dieu/Homme*) se réalise dans une autre figure de l'Indiscriminé, d'origine carnavalesque celle-ci, à savoir (*Homme/Femme*). À la symbolique religieuse (*Christ = croix et pain*), se superpose la symbolique érotique (*Croix = phallus; pain = sexe de la femme*). Celle-ci déplace la première, la chasse du premier plan, la masque. Mais la symbolique religieuse continue à produire du sens, en dehors de la figure carnavalesque, au niveau de l'anecdotique, (médiation trompeuse de Ferran Garcia) et au-delà de la figure du Christ (problème du rapport de -1- à -3-, qui renvoie aux débats sur le dogme de la Trinité).

La multiplicité des points d'impact de l'*idéosème* correspondant dénonce bien celui-ci comme l'articulation fondatrice.

À ce premier critère s'en ajoute un autre, qui porte sur la nature historique ou transhistorique des représentations impliquées. C'est ainsi que l'articulation par laquelle s'investit dans le *Don Quixote* la fonction discriminatoire de la représentation carnavalesque (laquelle correspond à l'état atteint au début du XVII<sup>e</sup> en Espagne par l'évolution de la

pratique sociale correspondante) se donne également à voir comme fondatrice par rapport aux représentations traditionnelles de cette même pratique; celles-ci sont donc bien ici convoquées par la précédente.

Dans ces deux exemples, l'historique et l'idéologique se dérobent sous le transhistorique ou plutôt masquent la prégnance de leurs organisations structurelles et leurs capacités à produire du sens derrière des déconstructions intertextuelles.

A un certain niveau, le film nord-Américain, *Scarface* de Howard Hawks (1931) (Cros, 1975 et 1980) offre avec le *Buscón* de Quevedo (1603-1613 ?) (Cros, 1983, p. 167-224) d'étranges coïncidences. Les deux textes sont gérés par une instance idéologique qui marque très fortement sa présence. Ces deux instances développent, dans les deux cas, des discours d'exclusion, en termes d'exorcisme, où on croit percevoir les effets d'une profonde angoisse devant un danger grandissant, danger qui ne procéderait pas forcément des groupes sociaux sur lesquels l'une et l'autre s'acharnent apparemment, à savoir les bas-fonds crapuleux d'une grande ville. Marqués tous les deux au visage, l'un au front (Pablos), l'autre sur la joue (*Scarface*), les deux protagonistes sont condamnés à assumer leur fonction de bouc émissaire, seul rite susceptible de reconstruire la cohésion des sociétés respectivement impliquées. Comment se fait-il que cette problématique sociale soit ici encore projetée dans la tradition carnavalesque et que, dans ce contexte, les deux écritures coïncident, une fois encore, dans la façon dont elles s'organisent autour de concepts similaires et ne cessent d'opposer l'envers et l'endroit l'inclusion et l'exclusion, reconstruisant ainsi à un niveau qui n'est pas perceptible à première lecture quelques unes des catégories fondamentales du carnavalesque. Tout un ensemble sémiotique et donc structuré, facile à identifier, émerge autour de ces visions d'exorcisme: *Envers/Endroit* ; *Inclusion/Exclusion* ; *Masquer/Démasquer*. Il faut, dans le cas de *Scarface* avoir identifié cet ensemble pour reconnaître dans le texte filmique l'investissement du carnavalesque, si ténus, si fugitifs et si insignifiants en sont les indices à première lecture. C'est bien précisément ce mode de présence qui nous interpelle, car il indique des voies de cheminement souterraines du carnavalesque, qui, en aucun moment n'impliquent autre chose que le non-conscient. Ceci d'autant plus que- et c'est là une première différence avec le *Buscón* - une analyse plus attentive fait

surgir d'autres signes qui renvoient à la même origine. C'est ainsi que le remplacement de Big Louis, à la tête du gang, par Camonte est présenté comme l'avènement d'une ère nouvelle et la prise du pouvoir par une nouvelle génération, ce qui- on le sait- nous renvoie une fois de plus au folklore comique populaire. La typologie ethnique redistribuée dans la production culturelle nord-américaine du temps et qui fait de l'italien un bouffon ignare ne saurait rendre compte d'une organisation aussi cohérente.

Si on passe maintenant sur l'axe de l'interdiscours on constate qu'y opèrent à la fois des structures mentales correspondant aux WASP-White, AngloSaxon, Protestant - (conservateurs, prohibitionnistes, puritains et surtout anticatholiques) ainsi que deux pratiques discursives, celles du journalisme et du *Hay's code* (qui réglemente la production d'images et fonctionne comme une censure), ainsi que la pratique policière. L'interdiscours est alors perçu comme un espace de contradictions où s'affrontent des positions à première vue irréductibles à propos de la nécessité de dévoiler les faits ou du danger qu'il y a à le faire. Les traditions puritaines responsables du *Hay's code* viennent buter ici avec violence sur l'éthique naissante du journalisme et la fonction qui lui est inhérente, à savoir dire la vérité, dévoiler les faits, révéler ce qui est caché. A ces premières tensions s'ajoute une contradiction seconde interne au discours WASP, puisque ce sont les puritains eux mêmes qui se voient dans l'obligation d'emprunter la pratique journalistique dont on sait qu'elle a été, aux USA, la création des immigrants de la seconde génération, minorités catholiques contre lesquelles ces mêmes puritains partent précisément en guerre.

L'affrontement de ces pratiques sociales doit être considéré comme l'élément dynamique qui impulse la production de sens et la structure autour de l'opposition entre le Masque et la Démystification. Comment ne pas percevoir alors que c'est cet *idéosème* qui convoque par affinité un des *idéosèmes* majeurs du texte carnavalesque ? Il faudrait reprendre ici à peu près textuellement ce que je disais à propos du *Libro de Buen Amor* : cet *idéosème* (Masque/Démystification), déconnecté de l'ensemble dont il procède, opérant de façon autonome, en tant que structuration disponible convoque la tradition carnavalesque au sein de laquelle il trouve en toute logique une place centrale.

Si, à la lumière de ces exemples, le fonctionnement idéosémique apparaît clairement, de nouvelles – et importantes – interrogations surgissent: comment se fait-il qu'à partir d'un idéosème et dans son sillage en quelque sorte s'enclenche un enchaînement sémiotique qui reconstitue les grandes structururations, si ce ne sont toutes, d'une pratique sociale ? En effet – nos analyses le montrent – le texte culturel (le carnavalesque ici) ne se reconstruit pas à partir d'une thématique ou d'un enchaînement thématique car, dans ce cas, il se donnerait à voir à première lecture. On ne peut s'en tenir qu'à un constat : la sémosis, dans l'écriture, est essentiellement un phénomène d'enchaînement de structururations.

\*

Mais on voit surgir dans l'analyse du fonctionnement idéosémique ce qui, semble-t-il, caractérise la production culturelle. Si le texte procède directement de la façon dont s'articulent en lui des pratiques sociales et/ou discursives, la dynamique d'enchaînement de structururations – lesquelles tendent à se déconnecter de l'ensemble sémiotique ou thématique dont elles procèdent –, le jeu autonome de ces mêmes structururations qui leur permet de convoquer par affinité ou contiguïté de nouvelles structururations, semblent bien libérer l'écriture non seulement du sujet qui est censé la produire mais encore d'une trop étroite dépendance idéologique. A moins que ce même fonctionnement n'opère à la façon d'un masque ? En effet c'est la structure qui semble coder le message, le garder en mémoire et en permettre plus facilement la reproduction. La structururation ne serait pas simplement l'instrument de la sémosis. A travers ce que l'on peut en apercevoir dans la façon dont elle fonctionne dans le texte de fiction, elle apparaît comme la condition nécessaire de toute communication intersubjective et de toute activité de l'imaginaire.

\*

Si on s'interroge sur ce processus par lequel les structururations-composantes elles mêmes de la morphogénèse du texte- se convoquent

l'une l'autre, on doit poser au départ qu'une structururation donnée peut fonctionner à la fois de façon indépendante et comme partie constitutive d'un ensemble. Dans ce dernier cas, les autres parties qui, en dehors d'elle, constituent cet ensemble et qui, dans un premier temps, correspondent à des virtualités formelles, peuvent être à tout moment reactivées, au même titre que la structururation dont nous sommes partis et à travers précisément celle-ci. Ces différentes virtualités sont appelées à se réaliser par une suite d'enchaînements qui ne connaissent d'autre régularité que celle du système dont elles relèvent et donc au mépris de ce qui pourrait apparaître comme une cohérence interne du texte, au niveau de l'idéologique par exemple

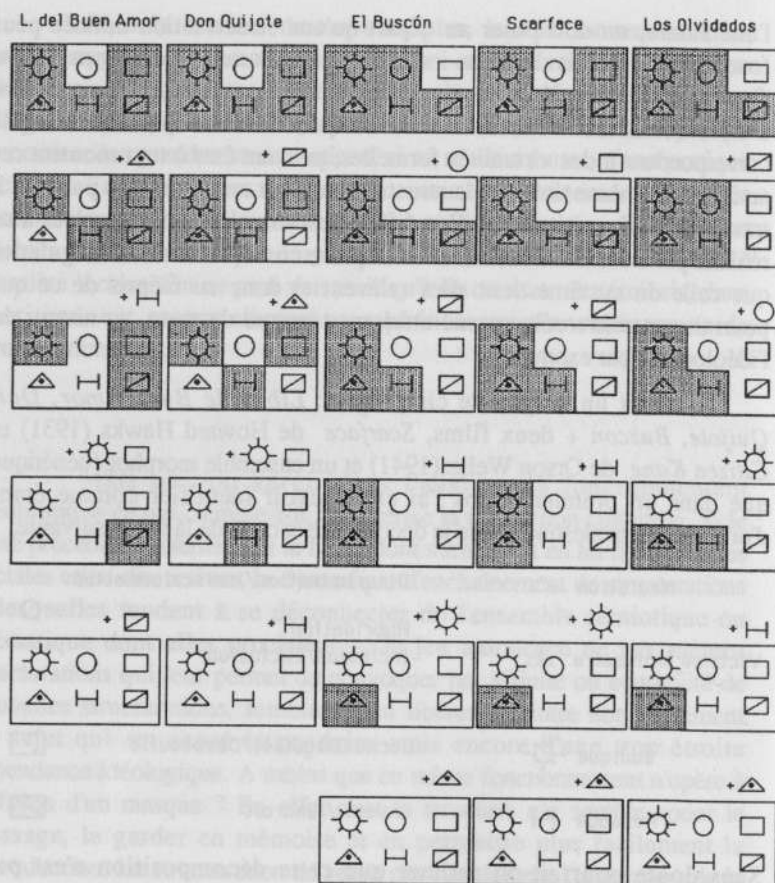
Soit un corpus de cinq textes: *Libro de Buen Amor*, *Don Quijote*, *Buscon* + deux films, *Scarface* de Howard Hawks (1931) et *Citizen Kane* de Orson Welles (1941) et un ensemble morphogénétique que dans un premier temps j'ai cru pouvoir identifier comme étant d'origine carnavalesque et que je décompose et code de la façon suivante:

|                                                                                                       |                                    |                                                                                      |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------|
| Mediation          | Discrimination/Indiscrimination    |                                                                                      |
| Victime émissaire  | Hybridation<br>Inclusion/Exclusion |   |
| Ludique            | Caché (Déguisé)/Désoculté          |   |
| Passage          | Envers / Endroit                   |  |

Sans doute pourrait-on estimer que cette décomposition n'est pas entièrement satisfaisante. Elle ne tient pas compte d'un certain nombre d'autres composantes possibles du système carnavalesque. Je ne relève que celles qui s'imposent à nous dans les cinq textes retenus. C'est que précisément l'ensemble morphogénétique qui est en jeu ici doit être distingué de l'ensemble morphogénétique proprement carnavalesque, distinction qui ouvre sur de nouvelles questions (cf *infra*).

L'ensemble morphogénétique est convoqué au départ par un élément autour duquel les différentes composantes virtuelles du système vont progressivement s'actualiser suivant un processus qui se trouve reconstruit dans le tableau qui suit :





L'ordre de ces différentes réalisations n'est pas repérable dans le texte et ne représente qu'un intérêt tout à fait secondaire. Il serait par contre essentiel de pouvoir pointer l'élément qui déclenche le processus. J'ai pu le faire avec une plus ou moins grande certitude dans certains cas en observant chaque fois qu'à l'origine du déclenchement morphogénétique se situe une violente contradiction au sein de l'instance idéologique impliquée: choc entre les mystères de la révélation et la raison pour le *Libro de Buen Amor*, affrontement de la mentalité puritaine qui pousse à l'occultation des vices et de l'éthique naissante du journalisme qui en exige la dénonciation dans *Scarface*, travail de la pensée libertaire sur le discours dominant dans le Mexique des années 50 pour *Los Olvidados*.

La prise en compte de ce déclenchement fait apparaître que la violence de cette contradiction fondatrice déstabilise l'ensemble discursif redistribué dans et par le débat. La structuration qui sous-tend le point crucial de la dispute se libère et entreprend alors sa propre trajectoire au terme de laquelle se sera structuré autour d'elle un nouveau système morphique. En se déconnectant ainsi de l'ensemble discursif qu'elle contribuait à organiser, elle retrouve en effet sa nature morphogénétique originale et ne peut entrer directement dans un nouvel ensemble discursif. Il lui faut, avant d'être apte à le faire, reconstituer autour d'elle une nouvelle unité morphique sur le modèle de ceux qui apparaissent dans notre tableau. Or cette nouvelle unité tend à se reconstituer dans sa totalité, suivant ses propres régularités, en dehors de toute autre connexion. A cet égard, le *Buscón* et *Scarface* sont particulièrement significatifs. Dans ces deux cas en effet on peut s'interroger sur la présence centrale de la figure du bouc émissaire, dans la mesure où cette fonction est assumée – dans les deux textes – par des personnages que les deux instances idéologiques ne cessent de dénoncer. En étant sacrifiés (ou en se sacrifiant) de la sorte, ces personnages, dans la logique du rite, réintègrent les collectivités qu'ils rédiment, au terme d'une sorte de sanctification, subvertissant ainsi les projets des instances idéologiques. En ce sens, ces deux figures se donnent bien à voir comme les produits du processus de développement dynamique de l'ensemble du champ morphogénétique.



En d'autres termes, l'institution de la figure du bouc émissaire dans ces deux textes réalise la dernière virtualité du champ morphogénétique. Elle n'implique aucun niveau de conscience, fût-ce le non-conscient, et s'impose par une sorte de nécessité structurale qui entraîne l'émergence de tous les éléments du champ. On pourrait certes m'objecter qu'il en est toujours ainsi lorsque se trouve convoquée une figure expiatoire, en fonction des rapports étroits qui relient ce que René Girard appelle la *mimesis d'appropriation* et la *mimesis de l'antagoniste*. Mais c'est bien précisément ce que j'entends démontrer, à savoir que :

1) nous avons à faire à un bloc morphogénétique dont les divers éléments sont indissociables.

2) en traversant ce champ, l'écriture en subit les évidents effets, lesquels construisent ou contribuent à construire une cohérence spécifique qui brouille la projection de l'idéologique.

Le problème se pose alors de la façon suivante: sans doute peut-on penser qu'une opposition entre le discriminé et l'indiscriminé, déconnectée du discours théologique, puisse convoquer, autour d'elle, des réalisations sémantiques, sémiotiques ou thématiques *d'elle-même* et de nature carnavalesque cette fois-ci. Mais comment expliquer que, par une sorte de capillarité, cette même structuration puisse convoquer, dans le même temps, d'autres *structurations* qui ont toutes comme point commun de renvoyer à une tradition carnavalesque ou, du moins à un système que l'on retrouve dans celle-ci sous la forme d'un ensemble de contradictions conceptuelles qui en sous-tend certaines manifestations topiques. La structuration originelle (Discriminé/Indiscriminé) suffit-elle à convoquer de larges pans de ce qui pourrait être perçu comme un intertexte ?

On peut faire à cette hypothèse – la première qui se présente à l'esprit – deux objections majeures :

1) les phénomènes textuels dont nous sommes partis ne correspondent que dans certains cas à des réalisations de topiques carnavalesques. Dans tous les autres cas, il s'agissait d'éléments narratifs, thématiques ou sémiologiques qui nous ont paru s'organiser en fonction d'une structuration que l'on retrouve *aussi* à la base de certaines représentations carnavalesques. C'est ainsi que le triangle – pour ne prendre que cet exemple – ne fait pas partie des accessoires carnavalesques

mais que la médiation dont il est, dans le *Libro de Buen Amor*, un des indices et des symboles, est au cœur de la vision carnavalesque du monde et de la vie. Le cas est encore plus net dans *Los Olvidados* de Buñuel où nous ne trouvons aucun indice de carnavalesque mais où nous trouvons le même groupe de structurations (Discriminé/Indiscriminé ; Envers/Endroit ; Caché/Désoculté ; Médiation et sacrifice expiatoire ; concept de Passage ; Dramatique/Ludique). Autrement dit, si capillarité il y a, celle-ci ne se fait pas au niveau des éléments phénotextuels de ce qui serait un intertexte, processus qui serait plus facilement explicable mais au niveau des éléments morphiques ;

2) si on ne s'en tenait qu'à des œuvres comme *Don Quixote*, le *Buscón* ou le *Libro de Buen Amor* on pourrait supposer que la prégnance de la pratique sociale aux époques correspondantes est telle qu'elle pourrait justifier une certaine structuration de l'imaginaire collectif, mais ce n'est pas le cas – répétons le – pour les deux films retenus.

Autrement dit, comment se fait-il que l'intervention d'un seul élément morphique entraîne la réalisation de toute l'unité morphique correspondante, à un niveau où on est bien obligé d'écarter toute éventualité d'une intervention consciente et intentionnelle de l'auteur ?

Ainsi l'idéosème, tel que je l'ai défini plus haut, joue le rôle de germe morphogénétique. Déconnecté d'un système morphique originel, son autonomie retrouvée le rend apte à réorganiser autour de lui une nouvelle unité morphique.

Cette même unité, que l'on retrouve dans les cinq textes qui composent notre corpus, s'articule, dans chacun de ces textes, sur d'autres unités morphiques qui diffèrent d'un texte à l'autre, dans la mesure où à l'origine de chacune de ces unités morphiques se trouve une articulation idéosémique.

\*

Les conséquences de ces hypothèses – fondées, je le rappelle, sur l'étude attentive du fonctionnement d'une série de textes – ne sont pas négligeables puisqu'elles m'amènent à penser que :

1) les pratiques sociales se structurent à partir d'unités morphiques qui réalisent, chacune, les virtualités d'un champ morphogénétique ;

2) sous l'effet d'éventuelles problématisations, une quelconque unité morphique de cet ensemble peut se trouver déstabilisée, libérant de la sorte la structuration qui sous-tend le point crucial du débat.

3) celle-ci, retrouvant passagèrement son autonomie, joue le rôle de germe morphogénétique et réorganise autour d'elle, dans le texte, une nouvelle unité morphique.

4) ces unités morphiques réalisent, dans les pratiques sociales ou dans la production culturelle, des champs morphogénétiques pré-existants.

A ce stade de mes conclusions, une dernière question s'impose, qui porte sur l'origine et la nature de ces champs.

Pour trois des cinq textes considérés, on pourrait estimer que le système morphique que j'ai isolé prend son origine dans la pratique carnavalesque sans que, pour autant, ce même système soit forcément réductible à la formation carnavalesque. Il n'en est pas de même pour les deux autres. Les différents éléments de ce champ morphogénétique ne donnent que très rarement lieu dans *Scarface*, et en aucun moment dans *Los Olvidados* à des réalisations phénotextuelles susceptibles d'être confondues avec des manifestations topiques de la tradition carnavalesque. A partir de là deux hypothèses peuvent être avancées :

1) L'unité morphique est pré-existante à la tradition carnavalesque et donc peut être transmise en dehors de celle-ci, mais en ce cas, comment et par quelles voies ?

2) Elle est liée à cette tradition mais: a) peut lui survivre si celle-ci tombe en désuétude; b) reste disponible dans le cas d'une tradition vivante ou réactivée, lorsque n'existe cependant aucun point de contact entre la tradition carnavalesque proprement dite et le nouveau texte.

Dans tous ces cas de figure, l'unité morphique considérée ici ne doit pas être pensée comme générée par le carnaval ou comme un schéma explicatif que nous pourrions déduire de l'analyse du carnaval, mais plutôt comme un système autonome qui peut entrer dans d'autres structurations que celles de la tradition carnavalesque.

Ainsi les unités morphiques sont-elles à notre disposition: elles ne nourrissent ni l'imaginaire ni la communication intersubjective mais en canalisent les expressions.

\*

On aura remarqué que, dans l'exposé qui précède, j'utilise le vocabulaire de l'embryologie et, de façon plus marquée en certains endroits, celui de Rupert Sheldrake (Sheldrake, 1981). La reconstitution du champ morphogénétique que je propose est, en particulier, bâtie sur un de ses schémas. La raison en est que, toute controversée qu'elle soit et aussi déroutante qu'elle puisse paraître, sa thèse sur le développement et le maintien des formes dans les domaines de la physique et de la biologie me paraît susceptible de rendre compte des phénomènes qui se dégagent de mes analyses. Rappelons en donc l'essentiel.

Rupert Sheldrake pose l'existence de champs morphogénétiques, ainsi dénommés pour les distinguer des facteurs de type énergétique :

« Les champs morphogénétiques, écrit-il, peuvent être considérés comme analogues aux champs repérés de la physique en ce sens qu'ils sont capables de commander des changements physiques, bien qu'ils ne puissent pas être eux-mêmes perçus directement. Les champs de gravitation et les champs électromagnétiques sont des structures spatiales qui sont invisibles, intangibles, inaudibles, sans saveur et inodores; ils ne sont détectables qu'à travers leurs respectifs effets gravitationnels et électromagnétiques. Pour rendre compte du fait que ces systèmes physiques s'influencent l'un l'autre à distance sans aucune connexion matérielle apparente entre eux on dote ces champs hypothétiques de la propriété de traverser un espace vide ou même en fait de le constituer. En un sens ils ne sont pas matériels; mais d'un autre côté ce sont des aspects de la matière car ils ne peuvent être connus qu'à travers leurs effets sur des systèmes matériels. En effet la définition scientifique de la matière a été simplement élargie pour qu'on en tienne compte. De la même façon, les champs morphogénétiques sont des structures spatiales qui ne sont détectables qu'à travers leurs effets morphogénétiques sur des systèmes matériels ; ils peuvent être également

considérés comme des aspects de la matière si la définition de la matière est élargie encore pour les inclure. »

(Rupert Sheldrake, 1981, p.72)

Dans la morphogénèse d'une unité morphique donnée (particules sub atomiques, atomes, molécules, cellules, tissus, organes, organismes), l'une ou plusieurs de ses parties caractéristiques désignée sous le nom de *germe morphogénétique* est englobée ou noyée dans le champ morphogénétique de toute l'unité morphique. Ce champ contient la forme virtuelle de l'unité morphique, qui s'actualise dès que ses composantes appropriées entrent dans son champ d'influence et prennent leurs places appropriées les unes par rapport aux autres. (*Ibid.*, p.116)

La forme caractéristique d'une unité morphique donnée est déterminée par les formes de systèmes antérieurs qui agissent sur cette unité à travers le temps et l'espace par le biais d'un processus qualifié de résonance morphique (*Ibid.*, p.117). Pour expliquer ce qu'il entend par là, Rupert Sheldrake se sert d'analogies avec les résonances énergétiques, en particulier le réglage de la tonalité d'une radio sur la fréquence de l'émetteur. Comme pour la résonance énergétique, la résonance morphique est basée sur un principe de sélectivité : dans un ensemble complexe de vibrations le système ne répond qu'à celles qui se présentent sous une certaine fréquence.

On remarquera au passage comment l'hypothèse de la résonance morphique coïncide avec ce que je disais de la façon dont une structuration, rendue autonome, convoque pour se déconstruire en elle une structuration qui présente une forme identique à la sienne.

La critique littéraire a souvent utilisé métaphoriquement le discours de la biologie ou de la génétique, et ce de façon quelquefois abusive et approximative. Supposons cependant un instant que l'émergence et l'évolution des formes dans le domaine culturel soient soumises – d'une certaine façon – aux mêmes lois que celles qui régissent la biologie ou la physique, si du moins par *forme* on entend bien la structure interne responsable des différents phénomènes de surface. La coïncidence que je viens d'évoquer de mes propres conclusions avec la thèse de Rupert Sheldrake permet d'entrevoir cette possibilité.

*Sociocriticism* Vol. V, 2 (N°10) pp. 23-41

© I.S.I., Montpellier (France), Pittsburgh (USA)

## MODERNITY AFTER POSTMODERNISM

Frederic JAMESON

My title is a whole program, which I'm afraid I won't be able to do justice to in an hour. It means the following things, among others : for example, if we really are convinced that we are in some new age (call it postmodernism or whatever else you want, then virtually by definition our relationship to the classics of the modern — Proust, Joyce, Kafka, Pound, Eliot, whoever will have been modified by the change. If this involves a new sensibility (—« on or about the year 1965, or 1968, or 1972 or 3, human nature changed ! », to adapt a well-known formula —) then we will necessarily bring new reactions and new readings, new modes of perception, to the cultural monuments of earlier years, not least because what is implied is that those monuments are now somehow dead and modernism and its impulse and a historical spirit is over and done with. This means something a little more fundamental than seeing some fresh features in the modern classics : something that was always implicit in the definition of a classic in the first place, that every generation would somehow adapt it and appropriate it in a new situation, find new features and an unexpected richness and contemporaneity, rewrite the classic text in unforeseeable ways, that merely confirmed it as a classic and an inexhaustible text. That we are doing that too seems to



me without any doubt, at least for certain crucial writers: that besides being a realist, Flaubert also turned into a modernist when Joyce learned him by heart, then unexpectedly turning into something like a postmodernist in the hands of Nathalie Sarraute — that is a familiar story. As for Joyce himself, Colin MacCabe has projected a new Joyce for us today, a feminist and a creole or multi-ethnic Joyce, which would seem to be very consonant with the times and to offer at least one Joyce we might be willing to celebrate as post-modern; meanwhile, on my side, I've tried to invoke a Third-World and anti-imperialist Joyce more consistent with a contemporary than with a modernist aesthetic. But are all the classics of yesteryear rewritable in this fashion? Is the Proust of Gilles Deleuze a post-modern Proust? His Kafka is certainly a postmodern Kafka, a Kafka of ethnicity and micro-groups, very much a Third-world and dialect, minority Kafka in tune with postmodern politics and the « new social movements ». But is T. S. Eliot recuperable? What ever happened to Thomas Mann and André Gide? Lentricchia has kept Wallace Stevens alive throughout this momentous climatological transformation, but Paul Valéry has vanished without a trace, and he was very central indeed to the modernist movement internationally. Very interesting questions these, but I won't be trying to answer them here. I want to see, not if we can rethink and rewrite the old classics in new ways, but rather what we now think of the old ways of reading and conceptualizing those classics: what the older canonical Joyce or Kafka might still mean for us, before we begin to play at simulating them anew in some Baudrillardian hyperreality.

This is to say that we are also talking about theories or ideologies of the modern fully as much as the texts themselves. If we want to say something substantial about modernism, in other words (but I interrupt myself to point out that « modernism » was not exactly the word I used in my title, I'll come back to that), then, above and beyond the individual works and the individual writers, we have to come to terms with the general historical phenomenon called modernism, which was surely in no sense a movement, but which was also very much a doctrine, an aesthetic, in short, an ideology.

This ideology of the modern, or of high modernism, as I'll call it, consisted in the working values of the artists themselves: ideology

therefore in some good sense as the working ethos and aesthetic, the shared values and goals, however distinct and diverse among themselves, of the practitioners, and indeed of the practitioners of a new kind of thing, a new technique, a new confraternity. But it also became, when modernism's inventive period ended, and when the modernist works entered the academic canon as « classics », an ideology of a different sort — all those concepts of literature in which people of my generation were trained: some new sense of literature or art as an absolute — not the handicraft production by expert craftsmen of novels or paintings for consumption but rather the great Work, the Book of the World, the work to end all works, or at least the Style that blots everything else out and tells us something about Being itself: such modernism thus became philosophical or metaphysical, and this is the sense in which it can also be said about it that it was anti- or at least trans- aesthetic. Its works of art wanted to be more than mere art-works and more than art itself: its creators were also the great demiurges and the great prophets — Frank Lloyd Wright and his cape and pork-pie hat, Proust in his cork-lined room, the force of nature Picasso and the tragic uniquely doomed Kafka. But that was before the media and before the emergence of an information-richer, more literate, and at least in social respects a more « democratic » social order. We no longer have any prophets of that kind, whether among the politicians or the artists, and it is worth asking ourselves why. One answer no doubt has to do with individual psychology and with individualism itself: the poststructuralist motive of the « death of the subject » them means just that, the waning of the old individualist inner-directed and -inspired ego, with its charisma, which no longer has any appeal or magic for the subjects of a corporate, collectivized, post-individualistic age. In that case, good bye to them without regrets, as Brecht might have put it: woe to the country that needs great artists, prophets, political leaders — we're well off without them! But in that case what becomes of the prestige and authority of the older modernist creators? If Joyce, Mallarmé or Kafka were people « much like myself », as someone puts it, then what results today is rather different from the old romantic complicity, in which some impressionable young person feels himself secretly (for it was most often a



himself, I think) to «have» a great soul just like them. The newer theory and criticism will then take a different tack: these are not people, not great souls, it will suggest emphatically, they are *careers*, and then in that case we can retrace the strategies, of a well-high military character, whereby an ambitious young artist around the turn of the century turns himself into the «greaterst painter (poet, novelist, composer) of the age». This approach, however associated with the name of Pierre Bourdieu, is not exactly a debunking one — we go on admiring the great generals, after all — but it is characteristic of at least one post-modern approach to the issue of artistic or aesthetic «greatness».

But there is a deeper reason for the disappearance of the Great Writer under postmodernism, and it is simply this, sometimes called «uneven development»: in an age of monopolies (and of trade unions), of increasing institutionalized collectivization, there is always a lag. Some parts of the economy are still archaic, handicraft enclaves; some are more modern and futuristic than the future itself. Modern art, in this respect, drew its power and its possibilities from being a backwater and an archaic holdover, within a modernizing economy: it glorified, celebrated and dramatized older forms of individual production, which the new mode of production was elsewhere on the point of displacing and blotting out. Aesthetic production then offers the Utopian vision of a more human production generally; and in the world of the monopoly stage of capitalism exercised a fascination by way of the image it offered of a Utopian transformation of human life. Joyce in his room in Paris single-handedly produces a whole world, all by himself and beholden to no one but the human beings in the streets outside those rooms have no comparable sense of power and control, of human productivity, none of the feeling of freedom and autonomy that comes when, like Joyce, you can make or at least share in making your own decisions. As a form of production, then, modernism (including the Great Artists and producers) gives off a message which has little to do with the content of the individual works, and which is that of the aesthetic as sheer autonomy, as the satisfactions of handicraft transfigured.

Two kinds of conclusions need to be drawn from this account, if it has any validity. The first is that modernism uniquely corresponds

to an uneven moment of social development, or to what Ernst Bloch called the «simultaneity of the non-simultaneous», the «synchronicity of the non-synchronous» (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*): the coexistence of realities from radically different moments of history — handicraft alongside the great cartels, peasant fields with the Krupp factories or the Ford plant in the distance. Let me try to illustrate this (via a lengthy parenthesis) with the work of Kafka. Adorno once said that Kafka's work stood as a definitive rebuke to anyone who wanted to think about art in terms of pleasure. But I think he was wrong about this, at least from a postmodern perspective; and the refutation can be staged in a much more wide-ranging way from those once perverse seeming descriptions of Kafka as a «mystical humorist» (Thomas Mann) and as a joyous and Chaplinesque writer. It is certain that when you remember Chaplin during your reading of Kafka nothing looks the same any more.

But more can be said on the subject of the pleasurability and even the joyous nature of Kafka's nightmares. Benjamin once observed that there were at least two current interpretations of Kafka we needed to get rid of for good: one was the psychoanalytic (Kafka's Oedipus complex — he certainly had one, but this is hardly a psychological work as much); the other was the theological (the idea of salvation is certainly there in Kafka, but there is nothing otherworldly about any of this). Perhaps we might today also add the existential interpretation: the human condition, anxiety, and the like (themes and considerations which as you might have imagined I no longer judge to be very postmodern). But I want to talk briefly about what used to be thought of as the «Marxist» interpretation: Kafka as the representation of the ramshackle bureaucracy of an Austro-Hungarian empire on the eve of collapse. There is much truth to this interpretation also, except for the suggestion that the Austro-Hungarian empire was in any way a nightmare. On the contrary, besides being the last of the old archaic empires, it was also the first multi-national and multi-ethnic state, comfortably inefficient when compared to Prussia, humane and tolerant when juxtaposed with the Czars: finally not a bad arrangement at all, and an intriguing model in our own post-national period, still riven by nationalisms. So that plays a part in Kafka, but not exactly in the way in which the

«bureaucracy-as-nightmare» interpretation (the Empire as a foretaste of Auschwitz) wants to suggest.

Let's go back to the idea of the simultaneity of the non-simultaneous, of the coexistence of distinct moments of history. What you first notice in reading *The Trial* is the presence of a modern well-nigh corporate work week and business routine; Joseph K. is a young banker who lives for his work, a bachelor who spends his empty evenings in a tavern and whose Sundays are miserable, when they are not made even more miserable by invitations from business colleagues to intolerable professional social outings. Into this boredom of organized modernity, something rather different suddenly comes — and it is precisely that archaic, older legal bureaucracy associated with the Empire's political structure. So we have here a very striking coexistence: a modern of at least modernizing economy, an old-fashioned political structure. This is something that Orson Welles' great film of *The Trial* captured strikingly by way of space itself: Joseph K. lives in the worst kind of faceless anonymous modern housing, but visits a court housed in shabby baroque splendor (when not in ancient tenement-like rooms), the interspace being occupied by the empty rubble and vacant lots of urban development to come (he will eventually die in one of those bombed-out spaces). The pleasure of Kafka, the pleasures of the nightmare in Kafka, then come from the way in which the archaic livens up routine and boredom, and in which an old-fashioned juridical and bureaucratic paranoia enters the empty work-week of the corporate age, and makes something happen at least: anything! the worst is far better than nothing at all! (and after all, the deeper satisfaction to be found in paranoid shame and guilt consists in the certainty that at the very least everybody else is thinking about you and looking at you all the time).

Modernism therefore seems to have something to do with this overlap of future and past, of tendential development and organization and residual survival and the holdover or hangover of the not yet «modern» (in some other but related sense). But a second consequence also flows from this premise: namely that what characterizes the postmodern in that case is that the survival, the hold-over, the archaic, has finally been swept away. The past is gone; every-

thing is organised and planned; nature has been triumphantly blotted out, along with peasant, petty-bourgeois commerce, handicraft, feudal aristocracies and imperial bureaucracies, etc., etc. Ours is therefore a more homogeneously modernized condition; we no longer have non-simultaneities and non-synchronicities to deal with; everything has reached the same hour on the great clock of development and rationalization. Or, to put it the other way around, modernism is characterized by a situation of *incomplete* modernisation.

Now we have one unexpected outcome — postmodernism is in some sense *more* modern than modernism (but that also is not so terribly paradoxical when you think seriously about it); and also several new terms. Alongside modernism, suddenly modernization has appeared, and it then reminds us of that third word modernity used in my title. It would be simpler if these three words turned out to mean more or less the same thing; but we also suspect with a sinking heart that they will not end up doing so. If, for example, modernization has something to do with industrial progress, rationalization, reorganization of production and administration along more efficient lines, electricity, the assembly-line, parliamentary democracy, and cheap newspapers — then we will have to conclude that at least one strand of artistic modernism is anti-modern, and comes into being in violent or muffled protest against modernization, now grasped as technological progress in the largest sense. These anti-modern modernisms sometimes involve pastoral visions or Luddite gestures, but are mostly symbolic, and especially at the turn of the century involve what is sometimes referred to as a new wave of anti-positivist, spiritualistic, irrational reactions against triumphant enlightenment progress or reason. Bergson's inner time — which is opposed to the mechanical time of science and external objects — is often taken as a representative manifestation of this «irrationalism»; and then in that case Proust's great novel, inspired by Bergson, would be its corresponding form of aesthetic modernism. But even though irrationalism — we go on using this term for shorthand — is a protest against the modern world, and thus in some sense conservative or reactionary, nobody thinks that Proust is conservative or reactionary in terms of literary form or style, in terms of aesthetics: Proust on the contrary marks the emergence of

something new, he did not regress to older or more traditional forms (sonnets, verse tragedies, lives of the saints, medieval epics): Proust invented new forms, never before seen, and Bergson did the same as far as that is concerned: the Bergsonian theory of time is not some mere regression to medieval religion (or magical primitivism), it is a complicated new thought system. So we reach the conclusion that the anti-modernist modernists also do something new: but they invent something new in order to attack something equally new (namely technological modernization).

So while we seem to be reaching some clarity as to the nature of modernism (the invention of new forms) and of modernization (the invention of new technologies, in the broadest sense), we find ourselves introducing a new word, namely *new* and novelty and innovation itself, and we have not yet come to any satisfying conclusions about modernity itself. We won't look at the long history of this word, although we should: suffice it to say that it seems to describe the way modern people feel about themselves and what they are doing: if modernism and modernization describe the products, then modernity would seem to have something to do with the producers and how they feel either producing the products or living among them. This modern feeling now seems to consist in the conviction that we ourselves are somehow new, that a new age is beginning, that everything is possible and nothing can ever be the same again; nor do we want anything to be the same again, we want to « make it new », get rid of all those old objects, values, mentalities, and ways of doing things, and to be somehow transfigured. « Il faut être absolument moderne, » cried Rimbaud; we have to be somehow absolutely, radically modern, which is to say, presumably, that we have to make ourselves modern too, it's something we do, not merely something that happens to us. Is this the way we feel today, in full postmodernism? We certainly don't feel ourselves living among dusty, traditional, boring, ancient things and ideas. Apollinaire's great poetic outburst against the ancient building of 1910 Europe: and against the very space of Europe itself: « A la fin tu es las de ce monde ancien! » — « you're suddenly sick and tired of this antiquated world! — probably does not express the contemporary (the post-contemporary) feeling about the supermarket or the credit card. The word new doesn't seem to

have the same resonance for us any longer; the word itself is no longer new or pristine. What does that suggest about the postmodern experience of time or change or history?

Let me complicate the problem with two bizarre features of the postmodern sense of time, before returning to the modern one. One thing that has always struck me, one absence from contemporary experience that seems very peculiar when you draw back far enough to notice it, is the notion of *decadence*. One would have thought that the world of Andy Warhol and the yuppies, of bizarre diets and religious sects, of weird forms of physical self-maceration and even weirder kinds of cultural consumption, would have the qualifications to pass for ripely decadent in the eyes of any sensible Martian observer. But we don't have the concept of decadence any longer. The modern still had it, and was at their turn of the century fascinated by images of the end of the classical world — neurasthenia and vice, cults, aestheticism — of a type that recently only Fellini's great film of the *Satiricon* redramatizes for us. So the modern feeling of decadence seems to involve two features somehow absent from our own « world-view »: the sense of the end or collapse of a whole world (as in Spengler's *Decline of the West*), but also, and in addition, some sense of the strange and alien qualities of that period of decadence — the weirdness of the silver age, or of Alexandrian culture, the grotesqueness of Fellini — in other words, the otherness or difference of that ancient decadence with which we now suddenly identify ourselves. So the high modernist sense of history, time and sometimes even decadence, is rather complicated itself.

But now let's jump up to postmodern times: my second remark on all this has to do with high tech visions of the future, that is, with some properly postmodernist sense of historical time. But if you start to think about that way, then evidently we are just as obsessed with the end of the world as our high modernist forebears: think only of the paradigmatic vision of all this, the Australian film *Road Warrior*, which depicts a breakdown of civilization and a « time of troubles », a universal anarchy and regression to barbarism and lawlessness, as complete as anyone in the modernist period could possibly have wished. So perhaps we also live in the impending sense of the end of a world fully as much as they did: to put it that way however is to



realize that it doesn't work that way, and that we don't believe in the decline of the west at all (despite ecological pollution, the atomic exchange, the greenhouse effect, etc., etc.). So perhaps our Road Warrior fantasies about the end of the world really mean something else? I think that what it means is not the breakdown of high technology but its conquest in the first place: these postmodern dystopian films are in other words not merely representations of the future, they also give us their own technology and «special effects», to consume, and those are not at all matters of the future but rather of our high-technological present. J. G. Ballard, himself one of the greatest of contemporary or postcontemporary dystopians has found a stunning formulation for such films: they have reached, he tells us, a level of technology advanced enough to be able to depict advanced technology in decline. True high tech means reaching the point at which you can show the historicity of high tech itself, and all the computers breaking down. So what looked like a postmodern sense of the breakdown of civilization turns out in reality to be one more grandiose celebration of the current achievements of our own high tech civilization; whereas the sense of impending breakdown and doom in the high modernist period does seem to have something much more direct to do with a feeling of real historical change: but one which can be read in two ways — the breakdown of civilization in the decadence, or on the other hand the emergence of a whole new world and the promise of a new technological Utopia. From our perspective these two seemingly very different visions of the future in the modern — pessimistic-impending or Utopian-imminent — are two sides of the same coin, two reactions to the same conviction that a new world of some kind is emerging. But this conviction is precisely what postmodernism no longer has.

Let me now turn to another feature of the decadence that I have so far only marginally brought out: I called it the sense, in Huysmans or Fellini, of the radical otherness or difference of that world of ancient decadence with which they sought to identify the modern period. It is this sense of difference or otherness that must now engage us; but that it should also be part of modernity is not surprising, since virtually the central implication of the feeling that everything is new (or ought to be) and that we are modern people,

lies in the sense that everyone who went before us was not modern, was traditional, was therefore radically different from us. All the old worlds die and become radically other from us at the moment of the birth of true modernity. The moderns, with their religion of the new, believed that they were somehow different from all the human beings who lived in the past, and also from those non-modern human beings alive in their present, such as the colonial peoples, backward cultures, non-Western societies and the like. So now our initial question looks like this: what is the status of this kind of modernity — the feeling of our (Western or modern) difference and uniqueness — after postmodernism: are we still different today, are we still new and unique? Or do we now think the modernist feeling was an aberration and a delusion?

I'm going to pursue this part of the topic in an area relatively distant from the familiar ones, or at least distant for those of us in the humanities: this is the question of modernism in theology, and as if that were not exotic enough, my deeper topic will be the relationship between postmodernism and religious fundamentalism: well, after all, even if you're surprised, it does seem to be a fact of life of these last postmodern years that fundamentalism and the concern with it is everywhere, not excluding the front pages of today's newspaper. Is there really some connection here, or is it simply that fundamentalism is somehow the opposite of postmodernism and that they go together by antithesis? I'm indebted, for my ideas on the subject, to a brilliant dissertation in our Divinity School, by my student Michael Cartwright, who should therefore probably assume responsibility for all the misunderstandings he has let me get away with. Cartwright uses the work of a fundamentalist theologian, John Howard Yoder, to elaborate a more general critique of theological modernism, which will in the long run slowly come to look familiar to you. Modernism in theology, as I understand it, involved the emergence of hermeneutics or interpretation in a very specific sense, which however has its kinship with all the other kinds of hermeneutics or interpretive models that have emerged in other fields in the modern period. It involved the sense that something has happened to the sacred text, owing to modernization itself: peasants at the time of the English Revolution probably had a life experience from



the land and the seasons that was not so terribly different from that of the characters of the Old Testament or those of the New Testament either: no wonder it was still so easy for them to stage their revolution in Biblical terms and in theological categories. But think of the urban bourgeoisie of the 19th century, (let alone the 20th), with its factories and artificial streetlights, its railroad trains and contracts and representative political institutions: what can stories about pastoral peoples dressed up in exotic costumes possibly mean to modern Western men and women? Hermeneutics then intervenes to save the day: the biblical narratives (including the gospel) are no longer to be taken literally — that way Hollywood lies! They are to be taken figuratively or allegorically; they can be stripped of their archaic or exotic content and translated into existential experiences (feelings of guilt, anxiety, salvation, redemption — in the abstract) which can now be offered to Western city-dwellers in subjective forms meaningful for them and for their modern urban lives. In that case, the historical Jesus goes out the window, and becomes yet another vague figure for something — some vague promise and some vague spirit of conduct or world-view. Meanwhile the commandments of Jesus and his teaching then ceases to pose embarrassing problems: it need no longer be taken literally, and confronted with properly modern forms of justice theologians and churchmen can work up accommodations to the constraints of our complex modern societies — you don't have to sell all you have and give it to the poor any longer, and there are perfectly good modern reasons for fighting in national wars and killing other people, which allow you to do so, and to go on considering yourself a Christian.

This is then the theological modernism which Yoder's fundamentalism seeks to rebuke and to deny, in the name of literal claims on us today, in full modernity, of the teachings of Jesus as formulated in scripture. Among many other things, then, what fundamentalism asserts is that there exists no Great Divide (as Bruno Latour puts it) between the modern and the ancient, between the West and the rest, between the bourgeois era and the society and culture of the scriptures. Belief in that Great Divide, that radical break, that radical Difference, was what authorized figurative and allegorical interpretations of the Bible. But if that belief or conviction weakens or

vanishes, then a literal relationship to Jesus' teaching is no more impossible for us, the citizens of the superstate and of multinational capitalism, than for the Middle Eastern subjects of the Roman Empire; something like this new relationship to the past would also seem to characterize the other «fundamentalisms» of the present day, most notably Islam. I will now add, to reduce the shock a little, that Yoder is an Amish pacifist, whose fundamentalist arguments emerged in his struggle against the Vietnam War. Nor are very complex political determinations absent from the other fundamentalisms either. What I have wanted to convey by way of this example is essentially an argument that religious fundamentalism today (along with other new forms of micropolitics) and a logical and organic relationship to the postmodern as such.

Now we can understand a little better, I think, why along with this current hot topic of postmodernism another new topic has significantly emerged in recent intellectual debates, and not only in this country, namely the question of so-called Third World literature, of colonial discourse and postcolonial culture, and of marginality in general. If you look at Northamerican postmodern culture as a hegemonic expression of the superstate, then Third World and marginal cultures will be positioned in clear opposition to that: that's obvious and undeniable and my argument does not seek to deny it either, but rather to assert that on some higher systemic level, there is also a consonance between these new voices that assert difference and multiplicity, and the logic of postmodernism itself. Paradoxically, then, the cultural fact and the ideology of Difference as such emerges from the waning of social and historical difference; it is because, in the postmodern, we no longer feel any radical distinctions between the life experience of pre-capitalist peoples and our own, or even between the life experience of primitive or tribal peoples and our own (remember Levi-Strauss and contemporary returns to Rousseau in this respect!), that this other kind of burgeoning rhetoric of the difference of multiple groups can begin to flourish.

I wish I had time to instance the work of Bruno Latour, on the sociology of science, as a very rich development of this new position. Latour wishes to repudiate categories whereby we distinguish

« sciences » (that is to say, Western science, Western reason) from other kinds of social activities; as a consequence he has taken the position very strongly that we must abandon all those familiar categories having to do with the « modern » world, modernization, rationalization, and the like. He does not thereby abandon history as such, but rather only the Hegelian and periodizing universal historical narratives in which the various stages succeed each other according to some deeper logic or other; in Latour's hands, a new kind of history emerges in which bundles of human trajectories come together into punctual association that then often dissolve again, such that there can be no overall history, but only these discontinuous segments. Latour's is surely among the most powerful theoretical models of the new postructural sense of things; what is however more immediately relevant for us is that his storytelling — for he is a very wonderful storyteller indeed! — presents many analogies with the newer kind of narrative that is emerging both in hegemonic postmodernism and in Thirs World or marginal literature — strings of episodes, discontinuous trajectories, bundles of segments very different in spirit from the anti-organic syntheses of the high modern, most memorably formulated by T. S. Eliot as « as heap of fragments where the sun beats ». Both the postmodern and the modern are then fragmentary, at this level of generalization: the radical distinction lies in the way in which the modern turned against older kinds of realistic narratives and produced what used to be called a static of « poetic », anti-narrative prose, whereas the postmodern very much marks a return to storytelling, but not to the realistic, kind, rather to something more like the oral tale or myth.

This is all fairly complicated; let me try to summarize this portion of the argument. It would seem that high modernism is somehow constitutively related to an experience of the new we no longer share as such. I have not yet mentioned the aesthetic problems raised by the high modern aesthetic of the new or of innovation: but they are obvious when you begin to think about it — what happens to the fresh and emergent newness (Ernest Bloch called it the *Novum*) of the great modern work when it is itself no longer new and has become a kind of classic. Is what was new in 1911 or 1922 (or 1857 for that matter still « new » in 1989? Oddly enough, I think the

answer is that it still is; but we get into real problems trying to show how that could possibly be. My point is that unless you continue to sense the thrill and excitement of the New in *Women in Love*, or *Ulysses*, or the *Waste Land*, these texts shrivel up and dry out into something no more exciting than a medieval document (don't misunderstand me: no more exciting but not less exciting either). The New is part of their aesthetic experience, if they are still to remain alive: how it can still live inside them, not merely after sixty or seventy years (the time span is not the problem), but after a radical restructuration of our social, economic and historic experience — that is then the problem and the mystery.

What I have implied is that this keen sense of the New in the modern period was only possible because of the mixed, uneven, transitional nature of that period, in which the old coexisted with what was then coming into being. Apollinaire's Paris includes both grimy medieval monuments and cramped Renaissance tenements, and motorcars and airplanes, telephones, electricity, and the latest fashions in clothing and culture. You know and experience these last as new and modern only because the old and traditional is also present. One way of telling the story of the transition from the modern to the postmodern lies then in showing how at length modernization triumphs and wipes the old completely out: nature is abolished along with the traditional countryside and traditional agriculture; even the surviving historical monuments, now all cleaned up, become glittering simulacra of the past and not its survival. Now everything is new; but by the same token, the very category of the new then loses its meaning and becomes itself something of a modernist survival.

I don't want to leave this matter of the experience of the New in high or classical modernism without correcting some of our traditional stereotypes on the subject, something which will take us back to what I called the « ideology » of the modern, the ways in which its practitioners and adherents staged it and celebrated it in its moment of triumph. I touched on one of the features of this ideology of the modern when I evoked the great creators and geniuses, the great demiurges of that period. But there would be many other features to discuss: the dominant value of Irony for instance, as that recurred

again and again in the discussion of modernist works from Henry James and Thomas Mann on. Or the whole matter of time and temporality, which was seen as being central, not merely to Proust, but in one way or another to all the great moderns. (But this particular feature we are now in a position to understand better: in the uneven situation in which tradition and emergent modernization are still mingled together, a sense of temporality and deep historical change is available which it is much harder for people who have grown up exclusively under the postmodern to feel.) Finally, the ideology of high modernism seemed to reassure us again and again that the moderns were not political, they were not even socially very conscious, indeed their work represented a new « inward turn » and the opening up of some new reflexive deep subjectivity: the « carnival of interiorized fetishism », Lukacs once called it. And certainly modernist texts in their range and variety do seem to offer the appearance of so many geiger counters picking up all kinds of new subjective impulses and signals, and registering those in new ways and according to new « inscription devices ».

I want to argue against this impression, or at least to correct it by enlarging it strategically. For one thing, Joyce and Kafka were socialists, even Proust was a Dreyfusard (although also a snob), Mayakovsky and the surrealists were communists, Thomas Mann was at some points at least a progressive and an anti-fascist, only the Anglo-American (along with Yeats) were true reactionaries, of the blackest stamp. But that is not yet exactly what I had in mind. I want us rather to remember that the high modernist examination of the self, its introspective probing of the deeper impulses of consciousness and even of the unconscious itself, was always accompanied by a Utopian sense of the impending transformation or transfiguration of the « self » in question. « You have to change your life! » Rilke's archaic Greek torso told him paradigmatically; and D. H. Lawrence is filled with intimations of this momentous new sea change from which new people are sure to emerge. What we now have to grasp is that those feelings, expressed in connection with the self, could only come into being in correlation with a similar feeling about society and the object world itself. It is because that object world, in the throes of industrialization and modernization, seems to tremble at

the brink of an equally momentous and even Utopian transformation, that the « self » can also be felt on the point of change. For this is not merely the moment of Taylorization and the new factories, it also marks the emergence of most of Europe into a parliamentary system in which new and vast working class parties play their part for the first time, and feel themselves, particularly in Germany, on the point of achieving hegemony. Perry Anderson has argued persuasively that modernism in the arts (although he rejects the category of modernism as such for other reasons) is intimately related to the winds of change blowing from the great new radical social movements. High modernism does not express those values as such; rather it emerges in a space opened by them, and its formal values of the New and of innovation, along with its Utopian sense of the transfiguration of the self and the world, are in ways that remain to be explored very much to be seen as echoes and resonances of the hopes and optimism of that great period dominated by the Second International. As for the works themselves, I would urge you to consult the works of John Berger, and in particular his wonderful essays on cubism, for a more detailed analysis of the way in which this seemingly very formalist new painting is infused by a Utopian spirit that will be crushed by the grisly uses of industrialization on the battlefields of World War I. This new Utopianism is only in part a glorification of new machinery, as in futurism, but expresses itself across a gamut of impulses and excitement that ultimately touch on the impending transformation of society itself.

This reading of modernism, then, yields yet another feature — the most important one of all, perhaps — which defines postmodernism by its conspicuous absence. Before now drawing at least some methodological conclusions about all this, I think I have to enumerate some of the other topics we would have had to discuss in order to stage anything like a complete discussion of modernism: this will be sketchy, and in no special order. For one thing, I've already elsewhere suggested exploring the relationship between new modernist forms of language and the newly organized imperialist world-system that was contemporaneous with them (that is at least implicit in my remarks today also). One would also have to talk about multiple publics, or the fragmentation of the public in the modernist



period, something which forces those artists into ever greater abstraction, into the creation of multi-purpose artefacts that have something to say to a range of very different publics. The question of modernist language or languages, and of style, is of course always with us: I would propose to grasp that in terms of a crisis of ordinary language and names, which produces remarkable new forms of linguistic and psychic reification; those forms, and the production of a new kind of abstract language, would then lead us to this all-encompassing topic of the autonomy of the great modernist works of art. Something new is to be said here, I think, if we grasp autonomy rather in terms of a process, which I apologize for calling autonomization, and which then reaches within the form of the works themselves to determine a new range of micro-forms (film then becomes very significant at this point as a new medium for such semi-autonomous components). And there are many other crucial topics as well, which share with those mentioned a dialectical relationship to postmodernism, in many ways as much a restructuration of them as a full-blown mutation. These are features of the modern we can now see and evaluate better after the fact, and after the replacement of modernist aesthetic production by something else.

Now I want to conclude with two brief remarks. The first has to do with evaluation itself. Human beings are stupid animals with one overriding propensity they seem unable to live without, namely to moralize. It's said that in older times, when films were shown throughout the great interland of China, a spokesperson would accompany them whose task was not merely to tell the story as it unfolded on the screen (mandarin films being essentially in a foreign language for most of their spectators), but also to answer the one burning question the peasants always had, namely, which are the heroes and which are the villains? This is the kind of question we seem unable not to ask when confronted with a historical narrative like this one, in which postmodernism challenges and supercedes an older hegemonic moment of the high modern. Which is good and which is bad? I'm not suggesting we stop asking that kind of question, which would in any case be impossible, but rather that we let it lead us to something other than a definitive judgement and outcome. For in my remarks today, these two moments have ceaselessly changed their valences: first, modernism was « bad » because it was

elitist and authoritarian, and postmodernism was somehow more democratic and populist. Then « postmodernism » somehow became bad, as we saw any impulse towards change evaporate from it, and came to think rather of modernism itself as a space in which Utopian impulses were strongly generated. And so on and so forth: it does not really seem meaningful to try to make a moral judgement on a period or a moment of history, or on a *Zeitgeist* either. One cannot really even make a coherent moral judgement on a mode of production either, as Marx shows in *The Communist Manifesto*, where he celebrates everything positive and progressive about capitalism alongside everything destructive about it.

Which leads me to my second and final point. Is it really so that « modern times », the West, Western reason and science, and all the rest of it, is not really different from the cultural, psychic, social, economic mechanisms of non-Western societies? This amounts to saying that capitalism itself — for it is this that is meant by the West, modern times, reason and science — is no different from any other mode of production. The blood of innumerable colonized peoples rises up to deny this proposition, and to accuse the uniqueness of capitalism as such. As for Marxism and socialism — in some sense the ultimate dialectical product of capitalist dynamics — it would greatly amuse freedom fighters and the participants in radical revolutionary social movements in south Africa, or India, or the Philippines, to be told that they were misguided and under the thrall of one more Western doctrine: perhaps in that case Friedmanite economics and the market are more consonant with indigenous Third World cultures? The fact is that postmodernism does not mark a break with the dynamics of capitalism as that once expressed itself in modernism (and in modernity and in modernization) but rather a restructuration and a new stronger form of that on a now global scale. The most famous remark Marx Horkheimer ever made was this one: whoever doesn't want to talk about capitalism has nothing to say about fascism. Something like that is also what I would want to leave you with here: ultimately we cannot think or talk productively about either modernism or postmodernism without returning in new ways to the phenomenon of capitalism itself and to its structure and dynamic.

## I. POST-STRUCTURALISM, MARGINALITY, POST-COLONIALITY, AND VALUE

Gayatri Chakravorty SPIVAK

This essay is not about the difference between Africa and Asia, between the US and Britain. It is about the difference and the relationship between academic and «revolutionary» practices in the interest of social change. The radical academic, *when, she is in the academy*, might reckon that names like «Asian» or «African» (or indeed «American» or «British») have histories that are not anchored in identities but rather secure them. We cannot exchange as «truth,» in the currency of the university, what might be immediate needs for identitarian collectivities. This seems particularly necessary in literary criticism today, with its vigorous investments in cultural critique. If academic and «revolutionary» practices do not bring each other to productive crisis, the power of the script has clearly passed elsewhere. There can be no universalist claims in the human sciences. This is most strikingly obvious in the case of establishing «marginality» as a subject-position in literary and cultural critique. The reader must acustom herself to starting from a particular situation and then to the ground shifting under her feet.

I am speaking at a conference on Cultural Value at Birkbeck

College, the University of London, on July 16, 1988. The speaker is obliged to think of her cultural identity in such a case. From what space is she speaking, in what space is the representative member of the audience placing her? What does the audience expect to hear today, here?

Presumed cultural identity often depends on a name. In Britain in July of 1988 a section of underclass «Asians» was vigorously demanding to be recognized as different from underclass «Blacks,» basically because they felt that on account of their cultural attributes of mildness, thrift, domesticity, and industriousness, they were, unlike the lazy and violent peoples of African origin, responsible and potentially upwardly mobile material.

Distinguishing between Africa and Asia in terms of kinship to Europe is an old story. As a politically correct Asian, I find this story deplorable. Yet it can be said that, a well-placed Asian academic can afford to find it deplorable. To a London audience, academics and cultural workers, eager to hear a speech on cultural value, it is important that the speaker's identity that afternoon was «Asian,» with underclass differentiations out of sight. Unless we continue to nurse the platitudinous conviction that the masses are necessarily identical with «the revolutionary vanguard,» or conversely that, stepping into the University, «the truth has made us free,» we must attend to the possibility of such dissension, and their imbrication with the history and burden of names. Identitarianism can be as dangerous as it is powerful, and the radical teacher in the University can hope to work, however indirectly, toward controlling the dangers by making them visible.<sup>1</sup>

In the United States, where the speaker lives and teaches, her cultural identity is not «Asian,» although it would be recognized as a geographically correct description by most people. In the U.S., «Asians» are of Chinese, Japanese, and of late, Vietnamese extraction. The complex and class-differentiated scenario of the absence or presence of their solidarity with African-Americans is yet another story. In the United States, she is «Indian.» Subterfuges of nomenclature that are by now standard have almost (though not completely) obliterated the fact that that name lost some specificity in the first American genocide.

The feeling of cultural identity almost always presupposes a language. In that sense, I suppose I fell a Bengali. Yet in the London of July, 1988, that name was negotiable as well. The places of «Bengali» concentration are populated by disenfranchised immigrant Bangladeshis. This seems to me to have a real political logic, not unrelated to national languages, which probably escapes most metropolitan British users of the name. Yet, considering the two-hundred year old history of the British representation (in both senses) of Bengal and vice versa, my loss of that name in that place is not without a certain appropriate irony.<sup>2</sup>

To whom did they want to listen, then, this representative audience in London? Since, if they had been attending to the coding of proper names, the references were up for grabs.

The name «Third World» is useful because, for any metropolitan audience, it can cover over much unease. For these listeners, the speaker's identity might well have been «Third World.» (In the US this would undoubtedly have been the case. It nicely marks the difference between Britain as the central ex-colonial, and the US as a central neo-colonial power.)<sup>3</sup> Sociologists have been warning us against using this expression, contaminated at birth by the new economic programs of neo-colonialism.<sup>4</sup> And, indeed in the discipline of sociology, in the decade spanning *The New International Division of Labour* and *The End of the Third World*, the genealogy of a culturalist use of that term seems rather shabby.<sup>5</sup> What need does it satisfy? It gives a proper name to a generalized margin.

A word to name the margin. Perhaps that is what the audience wanted to hear: a voice from the margin. If there is a buzzword in cultural critique now, it is «marginality.» Every academic knows that one cannot do without labels. To this particular label, however, Foucault's caution must be applied, and we must attend to it *Herkunft* or descent. When a cultural identity is thrust upon one because the center wants an identifiable margin, claims for marginality assure validation from the center. It should then be pointed out that what is being negotiated here is not even a «race or a social type» (as in the passage below) but an economic principle of identification through separation.



The analysis of *Herkunft* often involves a consideration of race or social type. But the traits it attempts to identify are not the exclusive generic characteristics of an individual, a sentiment, or an idea, which permit us to qualify them as «Greek» or «English» [or «Third World»]; rather, it seeks the subtle, singular, and subindividual marks that might possibly intersect in them to form a network that is difficult to unravel.<sup>6</sup>

Less than a hundred years ago, in another area of the academic enterprise, the «Asian» was used to fix a center, not the margin: the *Urheimat* (the original home), the *Ursprache* (the original language). The separation between Africa and «Indo-European» Asia was intact in that case as well.

In order to tell that story, I will draw some broad parallels between two «historical moments.» The generalizations will be made in a practical interest, not in the name of objective description. (It is very hard to keep this in mind, so let me suggest this device: the point is not to say «This is how it was,» or even «We are doing as they did,» but rather «Could we be doing the same thing in spite of ourselves? How could such an implausible thing happen?» In putting together the answer, we learn a good deal about our practice.)

The comparison, then. Archeology, a thoroughly «disinterested» science, was intent upon establishing an original homeland for our species.<sup>7</sup> Although «in Tanzania... hominid origins have a much longer pre-history» the beginning of the story is «the establishment of modern man upon European soil»<sup>8</sup> It is after this choice that the various theories of the *Urheimat* of Aryans were debated. Fifty, or seventy, or a hundred years ago, an upper middle-class caste-Hindu speaking in front of a British audience might well have been validated as an «Aryan,» as she is today as a «third worlder.»<sup>9</sup>

«Aryan» (as displaced into Nordic myth) is now so contaminated in the West by the Holocaust, that one tends to ignore the continuity of that liberal vision of India as «cousin» that would empower a speaker. In fact, however, this vision repeatedly emerges, quite unexpectedly, in the contemporary context. As I tried to point out in my earlier remarks, it emerges at all levels, from both sides, «in a population shattered by civil strife, one that might even harbor

resentments against those who...use...them as shock troops in the destruction of capitalism.»<sup>10</sup> The received intellectual histories cannot grasp the continuity of this representation of India because the history of European «Aryanism» is massively appropriated as a moment in the continuous narratives of the fall of Weimar and the rise of National Socialism. Yet, as Dan Diner has remarked, in the context of the word *Heimat*,

emerging from the ecology movement...and spread nationally through the eminently political quality of the peace movement... A sense of home as well as an elemental reification of a particularized ecological resistance against industrial destruction does not find historically neutral ground in Germany. The historically grown German self-image is too strongly occupied with agrarian and nature-bound projections and identifications for the new protest movement to be able to refer to it without any problems.<sup>11</sup>

Diner is obviously pointing to a displacement of the sign «home» — but only in political *intent*. I am suggesting that there is a reversal of the erased name «Aryan» in the representation of the Indian as «third worlder» in an academic arena — but only in political *intent*. In the sub-individual theater of «utterances» that come to hand for giving shape to resistance, the discursive formation within which the reversal happens is still marked by nationalism. In Section IV, I will try to relate this to preferred models of post-coloniality. I should like now to point at a disappointment with Marxism as another ingredient in such reversals and displacements:

Nationalism makes an aggressive use out of the difference between culture and political power... The old Marxist labor movement avoided the problem of nation and nationality by a universalist-internationalist and assimilative attitude, or it instrumentalized the problem both theoretically and practically (patriotism versus nationalism), only to have the problem finally catch up with it.<sup>12</sup>

The peculiar fabulation of Asia as alibi in the cultural field is the thread that surreptitiously holds together the « European » character and the globality of that World War. With it one can pull together Carl Schmitt's critique of Marxism and Theodor Puetz's idea of the new international division of labor.<sup>13</sup> Otherwise the Holocaust would only mark its *European* theater, and the inauguration of a change over from territorial imperialism to neo-colonialism be its *global* aspect. A cultural critique that is prepared to step aside from received narratives and consider the re-coding of centrality/marginality that knit such disparities together might be able to perceive, if only fragmentarily, how the violent asymmetries of that break write « our » moment. One of the names written in it is « Third World. »

Herbert Marcuse wrote twenty years ago : « It was not yet clear that the powers that had defeated fascism by virtue of their technical and economic superiority would strengthen and streamline the social structures which had produced fascism. »<sup>14</sup> As radical academics tacitly supported by that superiority, we ignore at our peril the lines between strategies of power and techniques of knowledge.

Because the categories of class-analysis seem to some intellectuals not to address the questions of gender, race and empire, hope in marxism has once again been dimmed by what is seen as its historical failure. We now put our faith in alliance politics, or a politics of over determination. For us, the name of the subject and object of investigation has changed to « marginality. » For cultural critique, one of the least troublesome names of the margin is now « Third World. » Between the two « historical moments here sketched, a structural comparison may be suggested : an apparent loss of faith in cultural internationalism (the marxist cultural project) ostensibly calling forth a search for selective globality : accomodating the other as center of margin.

## II. THE ACADEMY

In order to bypass that comparison, the speaker now chooses a name that will not keep her in (the representation of) a margin so thick with context. With all the perils attendant upon a declared choice, she « chooses » the institutional appellation « teacher. » It is,

most often for such speakers and audiences, writers and readers, a university, and I am a university teacher. That context is in its own way no thinner, but at least speaker and audience share it most obviously.

When we begin to teach « marginality, » we start with the source books of the contemporary study of the cultural politics of colonialism and its aftermath : the great texts of the « Arab World, » most often Frantz Fanon, a Christian psychoanalyst from Martinique.<sup>15</sup> (I mention these details in anticipation of Section V.)

It is also from this general context that we find the sourcebook in our discipline : Edward Said's *Orientalism*.<sup>16</sup> (A word on our discipline : since the conference was held under the auspices of a Department of English with a small inter-disciplinary component in Cultural Studies, I took it to be the collective *professional* identity of the majority, with all genealogy suspended. And this text is *Literary Theory Today*).

Said's book was not a study of marginality, not even of marginalization. It was the study of the construction of an object, for investigation and control. The study of colonial discourse, directly released by work such as Said's, has, however, blossomed into a garden where the marginal can speak and be spoken, even spoken for. It is an important (and beleaguered) part of the discipline now.<sup>17</sup>

As this material begins to be absorbed into the discipline, the long-established but supple, heterogeneous and hierarchical power-lines of the institutional « dissemination of knowledge » continue to determine and overdetermine their condition of representability. It is at the moment of infiltration or insertion, sufficiently under threat by the custodians of a fantasmatic High Western Culture, that the greatest caution must be exercised.<sup>18</sup> The price of success must not compromise the enterprise irreparably. In that spirit of caution, it might not be inappropriate to notice that, as teachers, we are now involved in the construction of a new object of investigation — « the third world, » « the marginal » — for institutional validation and certification. One has only to analyze carefully the proliferating but carefully exclusivist « Third World-ist » job descriptions to see the packaging at work. It is as if, in a certain way, we are becoming complicitous in the perpetration of a « new orientalism. »

No « local centers, » no pattern of transformation could function it, through a series of successive linkages [*enchainements successifs*], it were not eventually written into [*s'inscrivait*] an over-all strategy ... The [disciplinary] apparatus [*dispositif*], precisely to the extent that it [is] insular and heteromorphous with respect to the other great « manœuvres, »<sup>19</sup>

writes Foucault.

Let us attempt to read the possibility your unwilling or unwitting perpetration of a « new orientalism » as the inscription of an « overall strategy : »

It is not only that lines separate ethnic, gender and class prejudice in the metropolitan countries from *indigenous* cooperation with neo-colonialism outside, in the Third World proper. It is also that arguments from culturalism, multi-culturalism, and ethnicity, however insular and heteromorphous they might seem from the great narratives of the techniques of global financial control, can work to obscure such separations in the interests of the production of a neocolonial discourse. Today the old ways, of imperial adjudication and open systemic intervention cannot sustain unquestioned legitimacy. Neo-colonialism is fabricating its allies by proposing a share of the center in a seemingly new way (not a rupture but a displacement) : disciplinary support for the conviction of authentic marginality by the (aspiring) elite.

If we keep the possibility of such inscriptions in mind, we might read differently the specific examples of the workings of « local forces, » close to home. Here are three : The first two are more directly inscribed into the economic text as it rewards the construction of objects of investigation : funded proposals. What sells today ? « A pattern of transformation. » The third works through what one might call the text of metropolitan representation and self-representation.

#### Examples :

1. Quotation from a grant proposal written by a brilliant young marxist academic :

Taking the « magical realism » of Garcia Marquez as a paradigmatic case of Third World literary production, I will argue that science fiction...may be considered, so to speak, the Third World fiction of the industrial nations...

How is the claim to marginality being negotiated here ? The radicals of the industrial nations want to *be* the Third World. Why is « magical realism » paradigmatic of Third World literary production ? In a bit, and in the hands of the less gifted teacher, only that literary style will begin to count as ethnically authentic. There is, after all, a reason why Latin America qualifies as the norm of « the Third World » for the United States, even as India used to be the authentic margin for the British. It is interesting that « magical realism, » a style of Latin American provenance, has been used to great effect by some expatriate or diasporic subcontinentals writing in English.<sup>20</sup> Yet as the Ariel-Caliban debates dramatize, Latin America has *not* participated in decolonization. Certainly this formal conduct of magical realism can be said to allegorize, in the strictest possible sense, a socius and a political configuration where « decolonization » cannot be narrativized. What are the implications of pedagogic gestures that monumentalize *this* style as the right Third World Style ? In the greater part of the Third World, the problem is that the declared rupture of « decolonization » boringly repeats the rhythms of colonisation with the consolidation of recognizable styles.

2. A feminist who has done inspiring and meticulous work on the European discursive text of mothering, a friend and ally. (Again, the interest of this essay lies in a general auto-critique of our moment in criticism, not in the exposure of an imagined enemy. That indeed is why the speaker put aside the name « Asian / Indian / Bengali / Third World » and took the microphone as « literary / culturalist / academic. »).

My friend was looking for speakers to comment on post modern styles in the context of the third world. She did not want her funded institute on the avant-garde to be « Eurocentric. » I told her that I could only comment on a handful of writers in my native language. Her question : but do these writers show their awareness of being in



a minority, being marginals? No, I said, and asked a counter-question: Isn't it «Eurocentric» to choose only such writers who write in the consciousness of marginality and christen them «Third World»? Answer: One must begin somewhere.

«One must begin somewhere» is a different sentiment when expressed by the unorganized oppressed and when expressed by the beneficiary of the consolidated disciplinary structure of a central neo-colonialist power. If we were studying this move in the perspective of nineteenth-century colonial discursive production, what would we say about the margin being constituted to suit the institutional convenience of the colonizer? If the «somewhere» that one begins from is the most privileged site of a neo-colonial educational system, in an institute for the training of teachers, funded by the state, does that gesture of convenience not become the normative point of departure? Does not participation in such a privileged and authoritative apparatus require the greatest vigilance?

«If a genealogical analysis of a scholar were made... his *Herkunft* would quickly divulge the official papers of the scribe and the pleadings of the lawyer — their father — in their apparently disinterested attention...» (LCP, p. 147) Should we imagine ourselves free of this analysis? Should we not attempt also to «write the history of the present»? Why, as we clear ourselves of the alibi of occupying the center or seeking validation by/as the center, should we think that we do not resemble «the confused and anonymous European» of the nineteenth century, «who no longer knows himself or what name he should adopt,» to whom «the historian offers... the possibility of alternate identities, more individualized and substantial than his own?» (LCP, p. 160).

As a result of a decade of colonial discourse studies percolating into disciplinary pedagogy and its powerful adjuncts, and of the imbrication of techniques of knowledge with strategies of power, who claims marginality in the larger post-colonial field? What might this have to do with the old scenario of empowering a privileged group or a group susceptible to upward mobility as the authentic inhabitants of the margin? Should we not cast a genealogical eye over what we have spawned in literary criticism and the study of culture, since a study of the strategies of the margin must not be stopped?

One must not suppose that there exists a certain sphere of «marginality» that would be the legitimate concern of a free and disinterested scientific inquiry were it not the object of mechanisms of exclusion brought to bear by the economic or ideological requirements of power. If «marginality» is being constituted as an area of investigation, this is only because relations of power have established it as a possible object; and conversely, if power is able to take it as a target, this is because techniques of knowledge [disciplinary regulations] were capable of switching it on [*investir*].<sup>21</sup> Between techniques of knowledge and strategies of power, there is no exteriority, even if they have specific roles *and are linked together on the basis of their difference* ... Not to look for who has the power in the order of marginality ... and who is deprived of it ... But to look rather for the pattern of the modifications which the relationships of force imply by the very nature of their process (HS, p. 98-99, emphasis and contextual modification added.)

3. My third example comes from Benita Parry. Ms. Parry is, once again, an ally, and she was kind enough to draw my attention to the fact that: In a recent issue of the *Oxford Literary Review* on colonialism, she had charged Homi Bhabha, Abdul Jan Mohammed and Gayatri Spivak basically with not being able to listen to the voice of the native.<sup>22</sup>

### III. POST-COLONIALITY

It is in my response to her that the name «post-colonial» comes fully into play, which, incidentally, makes the Latin-American as paradigmatic (stylistic) example, tremble.

In a piece on J. M. Coetzee's novel *Foe*, I have approached Benita Parry's question by contrasting Defoe's Robinson Crusoe, the mercantile capitalist who trains Friday represented as the willing proto-colonial subject, with Coetzee's Susan Barton, the anachronistic eighteenth century English woman who longs to give the muted racial other a voice.<sup>23</sup> Rather than repeat my argument, I will take the liberty of quoting myself, with contextual modifications:

When Benita Parry takes us to task for not being able to listen to the natives, or to let the natives speak, she forgets that the three of us, post-colonialists are « natives » too. We talk like Defoe's Friday, only much better. Three hundred years have passed, and territorial imperialism has changed to neo-colonialism. The resistant post-colonial has become a scandal.

Why is the name « post-colonial » specifically useful in our moment ?

Those of us present in that room in Birkbeck College, or indeed the writers and readers of this collection, who are from formerly colonized countries, are able to communicate to each other, to exchange, to establish sociality, because we have had access to the culture of imperialism. Shall we then assign to that culture, to borrow Bernard Williams's phrase, a measure of « moral luck ? »<sup>24</sup> I think there can be no doubt that the answer is « no. » This impossible « no » to a structure, which one critiques, yet inhabits intimately, is the deconstructive philosophical position, and the every day here and now named « post-coloniality is a case of it,<sup>25</sup>

Further, whatever the identitarian ethnicist claims of native or fundamental origin (implicit for example, in Benita Parry's exhortation to hear the voice of the native), the political claims that at most urgent in decolonized space are tacitly recognized as coded within the legacy of imperialism : nationhood, constitutionality, citizenship, democracy, even culturalism. Within the historical frame of exploration, colonization, decolonization — what is being effectively reclaimed is a series of regulative political concepts, the *supposedly* authoritative narrative of whose production was written elsewhere, in the social formations of Western Europe. They're being reclaimed, indeed claimed, as concept-metaphors for which no historically adequate referent may be advanced from post-colonial space, yet that does not make the claims less important. A concept-metaphor without an adequate referent is a catachresis. These claims for founding catachreses also make post-coloniality a deconstructive case.

The center, on the other hand, still longs for the object of conscientious traditional ethnography : « Where women inscribed themselves as healers, ascetics, singers of sacred songs, artisans and artists, » writes Benita Parry.

I have no objection to conscientious ethnography, although I am a bit frightened by its relationship to the history of the discipline of anthropology. My especial word to Parry, however, is that her efforts as well as mine are judged by the exclusions practiced through the intricate workings of the techniques of knowledge and the strategies of power, which have a history rather longer and broader than our individual benevolence and avowals.<sup>26</sup>

Burghardt Schmidt has laid out the patterns of that history in a harsh light :

[the] transfer of non-simultaneity to the « Third World » touches on the specifically bourgeois practice : controlled spaces are assigned to the repressed for their preservation. It is symptomatic of a lack of understanding combined with a passion for preserving everything : documentation, the archives, positivist history, and even the restoration of the « living past. » This dialectics of non-simultaneity in the Third World must not be confused with conversationist tolerance toward others and strangers. Actually it is not unthinkable to extend non-simultaneity worldwide to an ideology of the division of labor in which the Third World retains in its own history, so that it can remain a mere producer or raw materials, of ethnicist identity.<sup>27</sup>

#### IV. VALUE

The persistent critique of what one must inhabit, the persistent consolidation of claims to founding catachreses, involve an incessant re-coding of diversified fields of value. Let us attempt to imagine « identity, » so cherished a foothold, as flash-points in this re-coding of the circuitry.

Let us, for the moment, at least, arrest the understandable need to fix and diagnose the identity of the most deserving marginal. Let us also suspend the mood of self-congratulation as saviors of marginality. Let us peer, however blindly, into the constantly shifting and tangling network of the techniques of knowledge and the strategies of power through the question of value. This is not an invitation to step into the sunlit arena where values are so broad that philosophers can wrangle about it with reference to imaginary societies: ethical universals and cultural particularity<sup>28</sup>

In fact, Marx's use of the word «value» may be seen as catachrestical to the philosophical usage. Which amounts to saying that the appropriate definitions of value might be versions of the recording of what Marx names «value.»<sup>29</sup>

«Value» is the name of that «contentless and simple [*inhaltlos und einfach*]» thing by way of which Marx rewrote not mediation, but the possibility of the mediation that makes possible in its turn all exchange, all communication, sociality itself.<sup>30</sup> Marx's especial concern is the appropriation of the human capacity to produce, not objects, nor anything tangible, but that simple contentless thing which is *not* pure form; the possibility of mediation (through coding) so that exchange and sociality can exist. Marx's point of entry is the economic coding of value, but the notion itself has a much suppler range. As Marx wrote to Engels, «the issue of the matter of value is too decisive for the whole book [what subsequently became the three volumes of *Capital* and the *Theories of Surplus Value*]»<sup>31</sup>

In the early seventies, *Anti-Œdipus* attempted to extend the range of the marxian argument from value by applying it to the production and appropriation of value in affective and social rather than merely economic coding. This was their appeal against Althusser, to read again the first chapter of *Capital*, where the talk is of value — the contentless originary thing of human production — before it gets fully coded into an economic system of equivalences and entails social relations. Their suggestion was that, since capital decoded and deterritorialized the socius by releasing the abstract as such, capitalism must manage this crisis via many reterritorializations, among which the generalized *psychoanalytic* mode of production of affective value, operates by way of a generalized systemic

institution of equivalence, however spectacular in its complexity and discontinuity.

The codings of value in the politico-cognitive sphere, through the discursive system of marginality, whether by way of psychoanalysis, culturalism, or economism, is still part of this crisis-management. In the discipline, to take the most familiar every day examples: «What is worth [the German word for 'value'] studying, teaching, and talking about?» appears as «What can best be parcelled out into a fourteen — of ten-week format,» «What are the best available textbooks» (where «best» and the «production of the best» are altogether coded), «What are the most manageable paper topics» (produced by the techniques of knowledge in the U. S. primary and secondary education system), «How best can it be proved that this can be integrated into the English curriculum without disturbing the distribution requirements» and, of course, «Who would draw the largest audiences,» «What projects funded,» «What books marketed.» Paradoxically, as these necessary practicalities — «one must begin somewhere» — become tacitly accepted working rules for the planners, the recipients — students, audiences — often think in terms of pedagogy as only consciousness — transformation, conference speech as only agenda. I am not suggesting that there is a positive space of «marginality» to be recovered on the other side of the incessant coding. «Marginality,» as it is becoming part of the disciplinary-cultural parlance, is in fact the name of a certain constantly changing set of representations that is the condition and effect of it. It is coded in the currency of the equivalencies of knowledge. That currency measures the magnitude of value in the sphere of knowledge.

We cannot grasp value as such; it is a possibility for grasping, without content. But if we position ourselves as *identities* in terms of links in the chain of a value-coding as if they were persons and things, and go on to ground our practice on that positioning, we become part of the problem in the ways I am describing.<sup>32</sup>

Work in gendering in principle sees the socius as an affectively coded site of exchange and surplus. The simple contentless moment of value as it is gender-coded has historically led to the appropriation of the sexual differential, subtracted from, but represented as, the



theoretical fiction of sexual identity. (Economically codable value is the differential subtracted from the theoretical fiction of use-value in the identity of production and consumption.)<sup>33</sup> Gayle Rubin's « The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex » was a path breaking essay in the analysis of gender-coding.<sup>34</sup> Kalpana Bardhan's writings on the status of Indian women is the only scholarly work in the frame of post-coloniality in the subaltern context, that I have seen, which shares the presupposition that gender determinacy is the coding of the value-differential allowing for the possibility of the exchange of affective value, negotiating « sexuality » rather than sexual identity.<sup>35</sup>

The operation of value makes every commitment negotiable, however urgent it might seem or be. For the *long haul* emancipatory social intervention is not *primarily* a question of redressing victim age by the assertion of (class-or gender-or ethno-cultural) identity. It is a question of developing a vigilance for systemic appropriations of the social capacity to produce a *differential* that is one basis of exchange into the networks of cultural of class- or gender-identity.

In the field of ethno-cultural politics, the post-colonial teacher can help to develop this vigilance rather than continue pathetically to dramatize victimage or assert a spurious identity. She says « no » to the « moral luck » of the culture of imperialism while recognizing that she must inhabit it, indeed invest it, to critique it.

(Indeed, the specificity of « post-coloniality » understood in this way can help us to grasp that no historically (or philosophically) adequate claims can be produced in any space for the guiding words of political, military, economic, ideological emancipation and oppression. You take positions in terms not of the discovery of historical or philosophical grounds, but in terms of reversing, displacing, and seizing the apparatus of value-coding. This is what it means to say « the agenda of onto-cultural commitments is negotiable. » In that sense « post-coloniality, » far from being marginal, can show the irreducible margin in the center: We are always *after* the empire of reason, our claims to it always short of adequate. In the hands of identitarians, alas, this can lead to further claims of marginality. « We are all post-colonials... »)

Claims to catachreses from a space that one cannot not want to

inhabit and yet must critique is, then, the deconstructive predicament of the post-colonial. It is my hope that this sense will put a particular constraint upon the metropolitan marginal or indigenous elite, in whose ranks I can belong, not to produce a merely « antiquarian history » which seeks the continuities of soil, language, and urban life in which our present is rooted and, « by cultivating in a delicate manner that which existed for all time, ... tr[y] to conserve for posterity the conditions under which we were born » (LCP, p. 162).

It is in this spirit, that I will view *Genesis*, a film by Mrinal Sen.

Let me spell it out here. Post-coloniality in general is not subsumable under the model of the revolutionary or resistant marginal in metropolitan space. If « black Britain » or the « rainbow coalition » in the U. S. A. are taken as paradigmatic of, say, India or the new African nations, the emphasis falls on Britain or U. S. A. as nation-states. It is in this sense that I remarked earlier that the reversal of the erased name « Aryan » into « Third World » is still marked by nationalism. It is in this sense that « the aggressive use » made by an earlier « nationalism » « of the difference between culture and political power » has now been reversed in political *intent*. The main agenda remains exploding the fantasmatic « whiteness » of the metropolitan nation. In a powerful recent essay, Tim Mitchell has suggested that the typical Orientalist attitude was « the world as exhibition. »<sup>36</sup> The « new orientalism » views « the world as immigrant. » It is meretricious to suggest that this reminder under values the struggle of the marginal in metropolitan space. It is to remember that that struggle cannot be made the unexamined referent for all post-coloniality without serious problems. No « two-way dialogue » in « the great currents of international cultural exchange » forget this.<sup>37</sup>

Thus an art film out of India (*Genesis*), or out of Mali (Cisse Souleymane's *Yeelen*) cannot resemble *Le Thé au harem d'Archimède* (Medhi Charef, French/Algerian). The last sequence of Alain Tanner's new film *Une flamme dans le cœur*, placing Mercedes (the Arab woman in Paris) in Cairo, attempts to point at this problematic.

## V. GENESIS : A FILM BY MRINAL SEN (1986)

Current post-colonial claims, to the names that are the legacy of the European enlightenment (sovereignty, constitutionality, self-determination, nationhood, citizenship, even culturalism) are catachrestical claims, their strategy a displacing and seizing of a coding of value.<sup>38</sup> It can show us the negotiable agenda of a cultural commitment to marginality, whereas ethnicist academic agendas make a fetish of identity. The project, as always, is the recoding of value as the differential possibility of exchange and the channeling of surplus. Post-coloniality as agency can make visible that the basis of *all* serious ontological commitment is catachrestical, because negotiable through the information that identity is, *in the larger sense*, a text.<sup>39</sup> It can show that the alternative to Europe's long story — generally translated as « great narratives » — is not only short tales (*petits récits*), but tampering with the authority of story lines.<sup>40</sup> In *all* beginnings, repetition, signature :

In order for the tethering to the source to occur, what must be retained is the absolute singularity of a signature-event and a signature-form... But ... a signature must have a repeatable, iterable, imitable form ; it must be able to be detached from the present and singular intention of its production.<sup>41</sup>

The first sequence of the film, repeating the formula, « as always, yet once again, » ends in a shot of recognizably north Indian men and women, peasantry or the urban poor dressed in their best, lining up to be perfunctorily interrogated and put their thumbprints on a long scroll. As the voice over intones : « As always, yet once again, they lost everything they had and became slaves again. » In the manner of didactic allegories some signals are clear to some groups tied together by the various value-codings (systems of representation) whose elements are being manipulated by Sen with a certain panache. Indigenous radicals sense the pervasiveness and ubiquity of bonded labor as a mode of production.<sup>42</sup> India fanciers perceive the famous Indian cyclical time. Slightly more knowledgeable Indians perhaps catch an ironic reference to Krishna's famous promise in the

*Gita* : « I take on existence from eon to eon, for the rescue of the good and the destruction of the evil, in order to reestablish the law. »<sup>43</sup>

Some would notice an *in medias res* reference to the sequential narrative of the modes of production, a reminder of the young Marx's impatience with the question of origins, an impatience that was never given up : « If you ask about the creation of nature and of man, then you are abstracting from nature and man... Do not think and do not ask me questions, for as soon as you think and ask questions, your *abstraction* from the existence of nature and man has no meaning. »<sup>44</sup>

In this articulation of history in terms of the mode of production of (economic) value, the « worker » is represented as collectively caught in the primitive signature (at its most proximate the thumb print, the body'smark), the originary contract — the first codification/identification. Both of these things take on importance in the film's subsequent emphasis on the name of the father and its use of the radical counter factual.

At any rate, it is only after this pre-originary scene of repetition that the title flashes on the screen : GENESIS. It looks a bit self-consciously solemn, in large letters by itself on the screen. The ethnographically savvy viewer would find it banal, the savvy diasporic would find it embarrassingly pre-postmodern, the metropolitan third worldist would perhaps suppress the embarrassment because it's a third-world allegory of the birth of a nation — « genesis » does mean birth — which unfortunately misses the appropriate style of magical realism. The « non-theoretical » metropolitan third-worldist would prefer something more de Sica style, like the recent *Salaam Bombay*, or Adoor Gopalakrishnan's *Face to Face* with its heavy contemporary cultural content, spelling out the fate of a western theory in the context of the encroachment of industrial capitalism in rural India, nor yet Sen's earlier films, where the super-realistic technique achieved its obsessive brilliance by laying bare, for the most part, the workings of the urban lower middle class of West Bengal. The appropriate, indeed felicitous, viewer of the film, the participants in the active high-cultural life of New Delhi, would recognize that it taps a rather banal tourist genre, the recent spate of Indian films celebrating the local ethnic color of Rajasthan. This is a crude taxonomy, but it is still slightly more complex than First

World / Third World, Eurocentric / Marginal.

If we look at the coding of these positions, it is possible to speculate that what leaves the viewer baffled is that Sen assumes agency of re-inscription rather than marginality of the post-colonial position. As the opening credits unroll, we notice that it is Sen's first collaborative film, with French and Belgian support. *Ghandi* had to pretend that its British and US casting and production were not « part of the film. » Sen uses this to put together a film as a post-colonial, not as a Bengali for Bengalis.

The post colonial text is often the site of the re-negotiation of the banal for its telescoping of « an infinity of traces, without ... inventory. »<sup>45</sup> When a so-called Third-World text speaks a post-colonial (rather than nationalist) allegory, what lexicon is, after all, most readily to hand? It's the difference between, let us say, the hermeneutic reinterpretation of Freud and a look at the operation of pop-psych in society to see how it has become an operative and allegorical lexicon: between fixing your glance at the thickness of signifiers and at the impoverishment of the referential.<sup>46</sup> In such a text the allegory works in bits and pieces, with something like a relationship with the postmodern habit of citing without authority. With a pedagogy that sees this as the mark of the fragmented post-colonial mode, the allegory can offer a persistent parabasis to the development of any continuous ethno-cultural narrative or of a continuous re-inscription.<sup>47</sup>

*Genesis* is the « original, » not the translated, title of the film. Why should a mainland Indian film not appropriate English as one of its moments, without the usual coyness of magical or teratological realism? Generally, in diasporic English fiction written by people who have no active contact with the native languages, the only way in which these native languages are denoted is through the monstrous mockery of a transformed Standard English which reflects more the writer's lack of real access to the languages of the country. Here the English word is, and is not, a sub-title when it flashes on the screen. That at least is the post-colonial Indian's relationship to English — a (sub)titular relationship that does not derive from an authentic title to the language. At the origin is something like a sub-title, something like a footnote, something like a postscript, and post-coloniality can

be its scrupulous paradigm.

Among other things, the film recodes the origin myth of the Bible. Why should the center of Hinduism not appropriate Judaeo-Christianity with the haphazard points of contact and non-coherent re-inscription, appropriate to the post-colonial mode, *without* the heavy trappings of transcendentalism, unitarianism, and the nineteenth century legitimizing projects, such as the Brahmo Samaj or the semitized Hinduism that masquerades as « the real thing? » Post-colonial pedagogy must teach the over-determined play of cultural value in the inscription on the socius. Such unacknowledged appropriative over determinations are the substance of contemporary globality. Think for instance of the appropriative weaving of the great « European » narratives of socialism and « Christianity », (in this context « Christianity » is not quite European, in its origins, either) with the « Asian » narratives of « Ethnicity » and « Islam » in the fact that the trans-Caucasian autonomous region of Nagorno-Karabakh, representing 5 % of the territory of the Republic of Azerbaijan was, in that very July, attempting to secede, under *glasnost*, from its Muslim-majority base to form the 75 % Christian-majority Artsakh Autonomous Republic of Armenia.<sup>48</sup> This story has proceeded much further at the time of revising. I have written elsewhere, at greater length, of the problems of cultural representation of Central and Eastern Europe and Central and Western Asia.<sup>49</sup>

A post-colonialist pedagogy, looking at the title « Genesis » on the screen, can help us acknowledge the over determinations, see *glasnost* and its attendant outbursts of sub-nationalisms in the Soviet periphery within the curious logic of post-coloniality. Exterminism (« a plague on both your houses, » to the US & the USSR) is excellent but identitarian and nostalgic and therefore (as in the West German context) divisive. Post-colonialist pedagogy is a strike in the direction of undoing that division by marking the claim to socialism among the claims to catachresis. The fact that socialism can never fully (adequately) succeed is what it has in common with everything. It is *after* that fact that one starts to make the choice. The apparent contemporary success of capitalism (« democracy ») depends on a seemingly benevolent identitarian ignoring of the shifting mechanics of value-coding in the interest of the socially and nationally « repre-



sentative concrete individual.» A post-colonial pedagogy in the literary case can help undermine the prejudices attendant upon such benevolence (which would also fix a systemic «marginal») by suggesting that the word «catachresis» is at least no harder than expressions like «freedom of choice.»

*Genesis* is not a continuist rewriting of the Judaeo-Christian story as one episode in an eternal return by way of the celebrated Hindu cycles of time. By the time we come to the end of the film, we do not conclude that capitalism is just another turn of the wheel. On the other hand, the Hindu story (available from high myth to «folklore») of the ten consecutive incarnations, appearing accompanied by various natural catclysms, allows Sen to offer parallel descents for the two men and the one woman who are the central characters of the story, the two men's from a drought, the woman's from a murderous flood. The woman is not produced by man or men. They share the same story with a difference: natural (theirs drought/ her flood) and social (their occupation weaving and farming; hers has been wifing, mothering, sharing work). This not a story of «primitive communism,» for Marx arguably a «presupposition,» a theoretical fiction.<sup>50</sup> The snake appears at least twice, as a sort of reminder of one revised patriarchal story-line.

I have pointed out earlier that the film uses a banal tourist genre, recognizable by the felicitous viewer. It is not my intention to suggest that teaching within the post-colonial field of value should ignore the culturally «felicitous» and the scholarly. We must rather learn to recognize it as another moment in the differential negotiation of ontological commitment to the object of investigation. We must, as teachers, make every effort to know what the appropriate diagnosis (historically and in the present) and then speak of it as one case, rather than the self-identical authority.<sup>51</sup> This permits one not be trapped by authority, to look at other codings, other constellations. Let us try out this coding on the space named «Rajasthan.»

In *Kiss of the Spider Woman*, the use of early Hollywood technicolor at the end is carefully framed in diverse filmic idioms, so that we can adjust our look. In *Genesis*, the unframed yet noticeably regressive use of lyric space and the wide screen, unproblematic light, primary colors, can be seen as denoting «Desert.» Yes, this is

the desert area of North-West India, but we are, rather aggressively, not in veridical space. The stones of the ruins move, to denote insubstantiality, and the sound of an anachronistic aeroplane is the response of a god created out of a skull before the dawn of serious technology. North West India pushes toward the desert of West Asia as the felicitous theater of *Genesis*. No garden in the beginning, but a desert in the middle of history. (West Asia, the Middle East, itself reveals the catachresical nature of absolute directional naming of parts of the globe. It can only exist as an absolute descriptive if Europe is presupposed as the center.) This is no particular place, negotiable as the desert area of North-West India, pushing toward West Asia, but not quite West Asia; perhaps the very looseness of this reference questions the heavy, scholarly, period films, the benevolent anti-racist films (sometimes the benevolent racist films, one can hardly tell the difference) that have been made about the Bible story in its appropriate geographical context.

There is something of this looseknit denotation of space in that language of the film as well. The film is made by an Indian whose native language is not Hindi, the national language. Do you see it now? To be in a new «nation» (itself catachrestical to the appropriate development of nations), speak for it, in a national language that is not one's mother-tongue. But what is a mother-tongue?

A mother-tongue is a language with a history — in that sense it is «instituted» — before our birth and after our death, where patterns that can be filled with anyone's motivation have laid themselves down. In this sense it is «unmotivated» but not capricious.<sup>52</sup> We learn it in a «natural» way and fill it once and for all with our own «intentions» and thus make it «our own» for the span of our life and then leave it without intent — as unmotivated and uncapricious as we found it (without intent) when it found us — for its other users: «The 'unmotivatedness' of the sign requires a synthesis in which the completely other is announced as such — without any simplicity, any identity, and resemblance or continuity — within what is not it.»<sup>53</sup>

Thus the seemingly absurd self-differential of a non-native speaker of a national language can be used to show that this is the name of the game, that this is only an instantiated representation of

how one is « at home » in a language. There is no effort in *Genesis* to produce the rich texture of « authentic » Hindi, nor its Beckettized skeleton. This is just the spare Hindi of a man slightly exiled from his national language. And as such, one notices its careful focussing.

The extreme edge of Hindi as the « national language » is a peculiar concoction with a heavily Sanskritized artificial idiom whose most notable confection is the speech of the flight attendants on Indian airplane flights. By contrast, Hindi as it is spoken and written is enriched by many Arabic and Persian spoken loan-words (« loan-words » is itself — you guessed it, a catachrestical concept-metaphor. « Those French words which we are so proud of pronouncing accurately are themselves only blunders made by the Gallic lips which mispronounced Latin or Saxon, our language being merely a defective pronunciation of several others. » said Proust's Marcel)<sup>54</sup> And, in Sen's predictable stock Hindi, those are some of the words emphasized in an eerie light, adding, as it were, to that, non-specific desert aura, the cradle of genesis, Arabia and Persia, somewhere off the Gulf, real enough today as the stage of imperialist inhumanity. These « loan words » move history out of the methodological necessity of a pre-supposed origin. You will see what I mean if I list the three most important: *zarurat* (necessity), *hug* (right), and the most interesting to me, *khud mustar*.

The sub-title translates this last expression as « self-reliant » or « independent, » The trader keeps repeating this phrase with contempt to the weaver and the farmer, whom he exploits, as a kind of scornful reprimand: « You went to the market yourself, to check up on the price of what you're producing for me. You want to represent yourself. You want to be *khud mugtar*. » « Independent » gives the exchange too nationalist an aura. The actual phrase would be something more like pleading your own case, and would underscore an everyday fact: in spite of efforts at Sanskritization, much of the language of legal procedure in India comes, understandably, from court Persian.

The aura of a place which is the Semi-Japhetic desert, a semi-Japhetic language arranged by a non-native speaker; the perfect staging for *Genesis*. In the beginning is an impossible language marked with a star. Progress is made by way of the imagined identity

of an original caught between two translations.<sup>55</sup> This is neither Africa nor East Asia, nor yet the Americas. It is an old score being actively reshuffled, not the rather youthfull debate about a third world identify.

The post-colonial teacher can, in fact renegotiate some of the deceptive « banality » of the film to insert the « Third World » into the text of value.

### 1. Women & Engels

The film lossens the tight logic of progression of the mode of production narrative most movingly by taking a distance from the tough out dated comprehensive ambitious reasonableness of the Engelsian account of the origin of the family.<sup>56</sup> Rumor has it that the intellectuals of the majority left party in Calcutta have said about this part of the film that Sen hadn't really understood his Engels. Again, the authority of the authoritative account, the appropriate reading, are invoked. We are caught in a much more over determined web than you think — inappropriate use of Hindi, inappropriate use of Engels, India Tourist Board use of Rajasthan: and you think you're just watching an *Indian* film, even that you want to just to listen to the voice of the native,

Far from being a category of resemblance, this origin [the Nietzschean *Herkunft* or descent] allows the sorting out of different traits; the Indo-Europeans imagined that they had finally accounted for their complexity by saying that they possessed a double soul ... they were simply trying to master the racial disorder from which they had formed themselves (*LCP*, p. 145; « Indo-Europeans » substituted for « Germans »).

Woman in *Genesis* marks the place of the radical counterfactual: the road not taken of an alternative history which will not allow the verification of a possible world *by the actual one*<sup>57</sup>. The two moments that I would like to discuss are in that sense not « true to history » but full of the possibility of pedagogic exactitude.

A work of art (I use this expression because I fell wary about our present tendency to avoid such old-fashioned phrases for no reason but to show that we are politically correct, although our presuppositions are in many ways unaltered) is a part of history and society, but its function is not to behave like «history» and «sociology» as disciplinary formations. My general argument, here as elsewhere, has been that, *in terms of this characteristic*, and as long as it does not itself become a totalizing masterword, art or the pedagogy of art can point at the ultimately catachrestical limits of being-human in the will to truth, life, or power. But with the resistance to the menace of catachresis (use or mention, mention as use) comes a tendency to dismiss such arguments as «nothing but» the aestheticization of the political (the assumption being, of course, that the veridical is *eo ipso* political).<sup>58</sup> I leave the suggestion aside, then, and look at the representation of the woman as the radical counterfactual in history.

Engels finds the origin of class exploitation in the sexual division of labor in the structure of support around the reproduction of society. Woman's labor-power, the power to produce children, was, according to Engels, fetishized into a relationship of dependence and subordination. It is quite possible that this Engelsian script has written the woman as she suddenly appears on the screen in the *Genesis*, for she is shown *after* the monogamian family. The Flood has killed her former husband and children. But, in *this* historical moment, in *this* text, in *this* «self-mediated birth,» she negotiates reproduction as agent of production, able to articulate a position *against* the perversion of her agency.

In this counterfactual account, it is the woman who points out the problem of the fetish-character of the commodity. It is in answer to her question («does the weaver had the right [*hug*] to satisfy the need [*zarurat*] of the farmer for a new cloth?») that the distinction between productive consumption and individual consumption and the meaning of bondage as non-ownership of the means of production emerges in the false haven. The trader lets the weaver weave a new cloth for his friend the farmer. This is not producing a use-value, but merely including the cloth as part of their real subsistence wage. But Sen represents another change in this moment inaugurated by the

questioning of the curious woman (remember «Genesis?»). The trader gives the weaver money. The desert is being inserted into generalized commodity exchange.

Is this how happened? probably not. And certainly not according to most great narratives, anthropological or politico-economic. Yet why not? Women's story is not the substance of great narratives. But women are curious, they have a knack of asking the outsider's uncanny questions, even though they are not encouraged to *take* credit for what follows. Thus here too the two men will tell her «you won't understand» when they go to a distant market with their money, although her curiosity produced the money.

The point is not to contradict Engels but rather to see the counterfactual presentation of the woman as the motor of «effective» history. It is no disrespect to Engels to suggest, *in this way*, that his text too is held by a certain value-coding where women's victimage rather than agency is foregrounded. And is this sequence in the film also a fragmentary transvaluation of Eve's much maligned responsibility for the inauguration of knowledge?

It is perhaps not surprising that it is within the most touristic footage in the film that Sen fabricates the emergence of the autonomous aesthetic moment. No knowledge of Indic aesthetics or ethnics is required to flesh out the bold strokes, which I tabulate below:

1) The possibility of autonomous representation as one of the gifts of generalized commodity exchange: in order to dream, all you need is money.

2) The framing of the aesthetic as such so that its production can be hidden. The two men willingly hide themselves until the woman, decorated with silver anklets, appears as an aesthetic object.

3) True to the autonomy of the aesthetic in this allegorical context, the aesthetic object is endowed with a hermetically represented subjectship. The woman sings, without sub-titles. GENESIS in the beginning, in English (?) in the «original,» marks post-colonial accessibility. Here, framed in the film, is a parody of culturalist art, inaccessible except to the authentic natives; the audience of post-coloniality has no access to the authentic text. The song is in a Rajasthani dialect, ironically the only verbal marker that this is «Rajasthan.» It is, however, the most stunningly double-edged



moment in the film. For it is also a negotiation of a banality belonging to the internationally accessible idiom of a general « Indian » mass culture of long standing — the Bombay film industry: the woman breaking into a folk song. Unlike the rest of the film which creates interesting collages of musical idioms, this lilting singing voice is autonomous and unaccompanied. There is also an interesting manipulation of gazes here.

4) As the sequence cuts to a scene at the well, the wordless tune infects the noise of the pulley. Labor is aestheticized.

Aesthetic objectification and commodity exchange bring out the supplement of sexual possessiveness that was implicit in the text. The two men are individualized by jealousy. If we must quote Engels, the here and now of the film, preceded by all those cycles of disaster, is clearly post-lapsarian :

Monogamy does not by any means make its appearance in history as the reconciliation of man and woman, still less as the highest form of such reconciliation. On the contrary it appears as the subjection of one sex by the other, as the proclamation of a conflict between the sexes entirely unknown hitherto in prehistoric times... The first class antagonism which appears in history coincides with the development of the antagonism between man and woman in monogamian marriage, and the first class oppression with that of the female sex by the male.<sup>59</sup>

The film is not an origin story, but a story of « once again, once again. » What we are watching here is not the « first class oppression, » but the discontinuity between developed class oppression and gender oppression. The woman had shared class oppression with the weaver and the farmer. The men join the merchant, their master, in the role of gender oppressor. Neither truth to Engels, nor truth to Rajasthani kinship pattern is needed here, although both help in creating the aura of fields of meaning. Again, post-coloniality is a mode of existence whose importance and fragility would be destroyed by techniques of specialist knowledge as they work with strategies of power. If you want to get a grasp on how the agency of the post-colonial is being obliterated in order to inscribe him and her as

marginals, one must learn that Culture Studies must use, but actively frame and resist, the temptation to freeze into specialisms. It must, at all costs, retain its skill as a strategy that works on cases with shifting identities.

« The overthrow of mother right was the *world-historic defeat of the female sex...* In order to guarantee the fidelity of the wife, that is, the paternity of the children, the woman is placed in the man's absolute power. »<sup>60</sup>

The woman in the film is finally pregnant, The men are obsessed by the question of paternity. In the spare dialogue, a point is made that does not apply only to the « third world » or « the marginal ; » the point that the real issue in the overthrow of mother right is not merely ownership but control. The woman is the subject of knowledge ; she *knows* the name of the father in the most literal way. This scandalous power is modified and shifted into « a strange reversal : » power is consolidated *in* the name of the father and the woman is reduced to the figure who cannot know. Again counterfactually, the woman is given the right to answer the question of the name of the father and of mother right :

She : I am the one to tell you ?

He (the farmer) : Then who else can ?

He (the weaver) : It's my child, isn't it ?

She : Why are you asking me ?

He : Who else shall I ask ?

She : Ask yourself. Ask your friend.

When the question of right (*hug*) is posed, she answers in terms of the men's need (*zarurat*). In the simple language of affective exchange she speaks mother right. This, too, is counterfactual, for it has little in common with the heavily coded exchange-system of matriarchal societies.

She : What difference will it make who the father is ?

He : Who has the right over it ?

She : I don't know who has the right over it. I accepted you both. In three we were one. Now you talk of rights, you

want to be master. The enemy is not outside, but in. This child is mine.

This moment does not belong in the accounting of history, and the men do not get her point. « Our first sin was to call her a whore, » they mutter. The admission has, strictly speaking, no counterfactual consequence. The eruption of jealousy, the enmity between comrades, the defeat of the female sex seem to mark a moment of rupture. The tempo speeds up. This disaster is neither drought nor flood, but a quick succession of colonial wars — on camels, with bombs; succeeded by neo-colonialism, « development » — a bulldozer.

In a completely unexpected final freeze-frame, what comes up from below is a Caterpillar bulldozer. You see the word « CATERPILLAR » on its nose and, again, it's not a subtitle; like GENESIS, it's a word that the post-colonial understands. The innumerable links between capitalism and patriarchy are not spelled out. The film ends with the immediately recognizable banality of the phallus — the angle of the shot focusses attention on the erect pipe so that you don't even know that it's quite a bulldozer. The sub-title becomes part of the text again, and the catachresis is brutally shifted into the literality of the present struggle.

Let us imagine a contrast between this bulldozer and the bulldozer in *Sammy and Rosie Get Laid*, so textualized that it can work as a rich symbol. In Sen the Lexicon is resolutely and precariously « outside. » Pedagogy here must try to retrench from that outside the presence of a banal globality, which must not be retranslated into the autonomy of the art object or its status as ethnic evidence, the particular voice of the marginal. Our agency must not be re-inscribed through the benevolence of the discipline.

## VI. POSTSCRIPT

Not all « post-colonial » texts have to look like *Genesis*. In fact, I do not know what the paradigmatic post-colonial stylistic production would be. At any rates, these pages are as much about a post-colonial style of pedagogy as about the look of a post-colonial text.<sup>61</sup>

We must, however, attend to taxonomic talk of paradigms and such, for « no 'local center,' no 'pattern of transformation' could function if, through a series of sequences, it did not eventually enter into an over-all strategy » (HS, p. 99). But this attention cannot be our goal and norm. We must arrest the emergence of disciplinary currency by keeping our eye on the double (multiple and irregular) movement of the local and the over-all.

In Chapter 1 of *Capital* Marx speaks of four forms of Value: the Simple, the Total or Expended, the General, and Money.

The « Simple » Form of value (20 yards of linen = 1 coat) is heuristic or accidental. The « General, » where all value is economically expressed in terms of one commodity, is on its way to the money form. The second form, — « the total or expanded » — is where « z commodity A = u commodity B or v commodity C or = w Commodity D or = x commodity E or = etc. »<sup>62</sup>

In the Western European mid-nineteenth century, Marx felt that the most appropriate object of investigation for an emancipatory critique was capital. In the analysis of capital (traffic in economic value-coding), which releases the abstract as such, it is necessary for both capitalist and critical activist to use the most logical form of value (general and then money) as his tool. This is a lesson that we cannot ignore. But in the analysis of contemporary capitalism in the broadest sense, taking patriarchy (traffic in affective value-coding) and neo-colonialism (traffic in epistemic-cognitive-political-institutional value-coding) into account, it is « the total or Expanded Form of Value, » where « the series of [the] representations [of value] never comes to an end, » which « is a motley mosaic of disparate and unconnected expressions, » where the endless series of expressions are all different from each other, and where « totality has no single, unified form of appearance, » that Foucault, or Deleuze, or indeed, implicitly, Gayle Rubin choose as their analytical field.<sup>63</sup> « We must conceive discourse as a series of discontinuous segments whose tactical function is neither uniform nor stable » (HS, p. 100).

Rubin, Deleuze and Guattari seem to know their relationship to Marx. Kalpana Bardhan, like Sen, although necessarily in a different form, gives us the ingredients for an expanded analysis from within the generalist position (adhering to the importance of the general or

money form). Rubin's work is in some ways most exciting, because she comes to the threshold of the total expanded form (which she calls, somewhat metaphorically, «policical economy,» from a staunchly humanist-structuralist position.

As for Marx's and Foucault's apparently opposed claims for their methodological choices, the only *useful* way to read them is as being dependent upon their objects of investigation.<sup>64</sup> Thus, in the *economic sphere*, «the total or expanded form» is «defective» as a form of analysis (Marx). And, in the *cognitive-political sphere* «it is a question of orienting ourselves to a conception of power which replaces the privilege of the law with the viewpoint of the stake [*enjeu*] (Foucault, *HS*, p. 102; emphasis added).<sup>65</sup> I have tried to flesh out their relationship by reading the production of «marginality» as a taxonomic diagnosis in our trade; and suggesting that, here and now, «post-coloniality» may serve as the name of a strategy that repeatedly undoes the seeming opposition.

A last word for deconstruction. The greatest and most paradoxical usefulness of post-coloniality is that all its claims are necessarily catachrestical. I believe it can be shown that «power» in Foucault, as indeed «value» in Marx, are orchestrated as catachreses. The burden of that proof I put on future work.

#### NOTES

- 1) In «Race» and the Pitfalls of Ventriloquial Deconstruction: Gayatri Chakravorty Spivak's Regressive Monologue on Africa: Texts From A Conference 'Feminisms and Cultural Imperialism: the Politics of Difference' At Cornell University April 22-23, 1989, » (unpublished, though presumably to «be circulated to the organizers and sponsors of this conference, and all persons mentioned in the transcripts [prominent African cultural workers]... to organizations like the ALA [African Literature Association] and Cornell's local chapter of the MLG [Marxist Literary Group] »), Biodun Jeyifo reads this remark as proof of a «belie[f] that this deconstructive regress will occlude the concrete political fact that in *that* space, in *that* context... the term 'Black Britain' assumes a tremendous revolutionary potential » (p. 25). It is my conviction of the power of such a collectivity that will not allow me to ignore that the realization of the «potential» is an incessantly betrayed struggle undermined by the longing for upward class-mobility in those among the non-revolutionary under class who feel they might have the possibility of a foot-

hold in the ladder. In the rest of this first section I try to argue that radical teacher at universities — an important apparatus of upward class-mobility — should attend to the nature of the institution that is their contractual space — and not ignore their obligation by claiming a spurious marginality, and declare the desire for the revolution as its accomplishment. I believe the teacher, while operating within the institution, can foster the emergence of committed collectivity by not making her institutional commitment invisible. I anticipate my argument, for fear or further misreading, by pointing out that, in this section, my main thesis is that for an audience with access to the University, «Third World» can, *mutatis mutandis*, be just as validating a name as «Aryan.»

- 2) See Ranajit Guha, *A rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement* (New Delhi: Orient Longman, 1981); and Victor Kiernan, *Marxism and Imperialism* (London: Edward Arnold, 1974), p. 206f. I hope the reader will not consider this mention of the name «Bengali» a proof of «high flying Bengali cultural revanchism» (Jeyifo, «Race» and the Pitfalls, p. 15). There seems no way around the fact that the speaker's native language is Bengali.
- 3) In «Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors,» Edward Said is quite correct in reminding us that «We should first take scrupulous note of how... the United States has replaced the great earlier empires as the dominant outside force» (*Critical Inquiry* 15. Winter 1989, p. 215). It seems to me that the displacements entailed by this shift in conjuncture must also be kept in mind. «The West» is not monolithic.
- 4) See Carl Pletsch, «The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975,» *Comparative Studies in Society and History*, 23, iv (Oct. 1981).
- 5) Folker Frobel, Jürgen Heinrichs and Otto Kreye, *The New International Division of Labor: Structural Unemployment in Industrialized Countries and Industrialization in Developing Countries*, tr. Pete Burgess (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1980); Nigel Harris, *The End of the Third World: Newly Industrializing Countries and the Decline of an Ideology*, London: Penguin, 1986.
- 6) Michael Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, tr. Donald F. Bouchard & Sherry Simon (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1977), p. 145. Hereafter cited in text as LCP.
- 7) Colin Renfrew, *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins* (New York: Cambridge Univ. Press, 1987). I hasten to add that this book strongly questions the theory of an «original» Aryan migration.
- 8) *Ibid.*, p. 29.
- 9) It is incorrect to say that «Aryanism» was simply a «European High Tory search for original homelands» (Jeyifo, «Race» and the Pitfalls,» p. 25. «Aryanism» is an extremely strong tendency in the Hindu sector of the violent and divisive religious communalism which is part of the Indian socio-cultural formation today. Radical historians of ancient India such as Romila Thapar are strongly aware of this in their estimation of the historian's role in forging «national identity.» In this paper, I concern myself with the sub-textual transformations of European naming of the «Aryan.» See also Jean-François Lyotard, «Notes on Legitimation,» in Reiner Schurmann, ed., *The Public Realm: Essays on Discursive Types in*



- Political Philosophy* (Albany : SUNY Press, 1989).
- 10) Tom Good, « Beyond the American Dream, » *Telos* 76 (Summer 1988), p. 184.
  - 11) Diner, « The National Question in the Peace Movement — Origins and Tendencies, » tr. Frank Mecklenburg, *New German Critique* 28 (Winter 1983), p. 101-102. See also *Telos* 56 (Summer 1983).
  - 12) *Idem*, p. 100. The entire problem of marxism and nationalism cannot of course be represented by a short passage from one author. It is however sufficient for indicating the kinship with the disappointment with Marxism in our own moment.
  - 13) Carl Schmitt, *Political Romanticism*, tr. Guy Oakes (Cambridge : MIT Press, 1986). Theodor Puetz, *Die deutsche Aussenwirtschaft im Engpass der Jahre 1933-1937* (Berlin : 1938).
  - 14) Marcuse, *Negations*, tr. Jeremy Shapiro (Boston ; 1968).
  - 15) Experts in the main stream are not charitable to this impulse : « Many acts of revenge have been and are still taken against citizens of the former colonial powers, whose sole personal crime is that of belonging to the nation in question... That Europe should in her turn be colonized by the peoples of Africa, of Asia, or of Latin American (we are far from this, I know) would be a 'sweet revenge,' but cannot be considered my ideal... This extraordinary success [that the colonized peoples have adopted our customs and have put on clothes] is chiefly due to one specific feature of Western civilization which for a long time was regarded as a feature of man himself, its development and prosperity : it is, paradoxically, Europeans' capacity to understand the other » (Tzvetan Todorov, *The Conquest of America : the Question of the Other*, tr. Richard Howard, New York : Harper & Row, 1984, p. 246, 248). Or to give only two examples, this comment on « Sartre's creative use of terrorism. The true precursor of Sartre was not so much Marx as Sorel, whose belief in the efficacy of violence as a purgative anticipated his own. Curiously Sartre's apologia for 'terrorism-fraternity' found its real home not on French soil, but in the underdeveloped countries of the 'third world,' where terror was recommended as a cure-all for colonial-induced psychopathologies. (Steven B. Smith, *Reading Althusser : An Essay on Structural Marxism*, Ithaca : Cornell Univ. Press, 1984, p. 67.) The line from Sartre (perhaps the first avowed « post-Marxist ») back to Heidegger puts us within the first « historical moment » I consider above (For Sartre's reference to himself as « post-Marxist » see *Existentialism and Humanism* tr. Philip Mairet, New York : Haskell House, 1948, p. 66.) That line is still to be theorized.
  - 16) Said E., *Orientalism* (New York : Pantheon Books, 1978).
  - 17) For a more detailed considerations of the attendant pedagogical situation, see Spivak, « The Making of Americans, the Teaching of English, and the Future of Culture Studies, » *New Literary History* (forthcoming). For a brief checklist of required reading, see Chinua Achebe, « Colonialist Criticism, » *Morning Yet On Creation Day : Essays* (Garden City, Anchor Press, 1975); Ngugi Wa Th'iongo, *Writers in Politics* (London : Heinemann, 1981); Ashis Nandy, *The Intimate Enemy : Loss and Recovery of Self Under Colonialism* (New York : Oxford Univ. Press 1983); Ranajit Guha and Gayatri Spivak, eds. *Selected Subaltern Studies*

- (New York : Oxford Univ. Press, 1988); Stuart Hall and James Donald, *Politics and Ideology* (London : Open Univ. Press, 1985); Hazel Carby, *Reconstructing Womanhood : The Emergence of Afro-American Women Novelists* (New York : Oxford Univ. Press, 1987); Sneja Gunew (with Uyen Loewald), « The Mother Tongue and Migration, » *Australian Feminist Studies* 1 (Summer, 1985); Trinh-Ti-Minh-Ha and Jean-Paul Bourdier, *African Spaces : Designs for Living in Upper Volta* (Homes and Meier, 1985); Paulin J. Hountondji, *African Philosophy : Myth and Reality*, tr. Henri Evans (Bloomington : Indiana Univ. Press, 1983); Henry Louis Gates, jr., *Figures in Black : Words, Signs and the « Racial » Self* (New York : Oxford Univ. Press, 1986); Lata Mani, « Contentious Traditions : The Debate on SATI in Colonial India » *Cultural Critique*, (Fall, 1987); Mick Taussig, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man : A Study in Terror and Healing*, (Chicago : Univ. of Chicago Press, 1987); Mary Louise Pratt, « Scratches on the Face of the Country ; of What Mr. Barrow Saw in the Land of the Bushmen » *Critical Inquiry*, 1985 Autumn 12(1). Of the numerous journals coming out in the fields, one might name *Cultural Critique*, *New Formations*, *Criticism*, *Heresy*, and *Interpretation*, *Inscriptions*, *Third Text*.
- 18) For a superb analysis of this fantasm in the context of the United States, see Barbara Herrnstein Smith, « Cult-Lit : Hirsch, Literacy, and 'The National Culture', » *South Atlantic Quarterly* winter 1990 (forthcoming).
  - 19) Michel Foucault, *The History of Sexuality : vol 1 : An Introduction*, tr. Robert Hurley (New York : Vintage books, 1980), p. 99. Hereafter cited in text as HS.
  - 20) Fredric Jameson, « On Magic Realism in Film, » *Critical Inquiry*, 12, 2 (Winter 1986). Most noticeable texts are, of course, V. S. Naipaul, *Guerrillas* (New York : Knopf, 1975) and Salman Rushdie, *Midnight's Children* (New York : Knopf, 1981).
  - 21) The Freudian term « Beziehung, » translated « cathexis » in the Standard Edition, is translated « investissement » [lit. investment] in French. The Freudian term means, roughly, « to occupy with desire. » Since Foucault did not use Freudian terms in their strict sense, « cathecting » or « occupying with desire » might be inadvisable here. On the other hand « invest » has only an economic meaning in English and the psychoanalytic usage is never far below the surface in post-structuralist French writers. I decided on the somewhat odd « switch it on. »
  - 22) Benita Parry, « Problems in Current Theories of Colonial Discourse, » *Oxford Literary Review* 9. i-ii (1987).
  - 23) Coetzee, *Foe* (New York : Viking Penguin, 1987).
  - 24) For interesting speculations on « moral luck, » see Bernard Williams, *Moral Luck : Philosophical Papers 1973-1980* (Cambridge, 1981), p. 20-39. But moral luck is an after-the-fact assignment. « The justification, if there is to be one, will be essentially retrospective (Williams, *Moral Luck*, p. 24). The impossible and intimate « no » might thus involve our consideration of the historical production of our cultural exchangeability. Why does it involve the longhaul toward a future ? I attempt to answer this in the text. (I am also aware that the delicacy of Williams's concern with the individual moral agent is travestied when transferred to something like « the culture of imperialism. » It would be interesting to « apply »

- Williams's brilliantly inconclusive speculations to individual imperialist reformists.)
- 25) Spivak, « Theory in the Margin : Coetzee's *Foe* reading Defoe's *Crusoe/Roxana*, » forthcoming in Jonathan Arac ed., *Proceeding of the 1988 English Institute*.
  - 26) Spivak, « Theory in the Margins. »
  - 27) Schmidt, « German Irrationalism During Weimar, » *Telos* 65 (Fall 1985). Although the ideological leanings of *Telos* must here be taken into account, it is not without interest that Schmidt is here comparing Ernst Bloch in 1955 with Khrushchev's division of labor under « true socialism. »
  - 28) Most thoughtfully, for example, in Richard Rorty, « Solidarity and Objectivity ? » in John and Cornel West, eds. *Post-Analytic Philosophy* (New York : Columbia Univ. Press, 1985).
  - 29) Whenever someone attempts to put together a « theory of practice » where the intending subject as absolute ground is put into question, catachrestical master-words become necessary, because language can never fully by pass the pre-supposition of such a ground. The particular word is, in such a case, the best that will serve, but also, and necessarily, a misfit. (There can, of course, be no doubt that the marxian theory of ideology put into question the intending subject as absolute ground.) The choice of these master-words obliges the taking on of the burden of the history of the meanings of the word in the language (paleonymy). Thus « value » (as « writing » in Derrida or « power » in Foucault) must necessarily also mean material worth as well as idealist values, and create the productive confusion that can, alone, give rise to practice. It must be said, however, that these master-words are misfits only if the ordinal use of language is presupposed to have fully fitting cases. Thus « to fit » is itself a catachresis and points to a general theory of language as catachrestical that must be actively marginalized in all its uses, for a development of « active marginalization, » see Spivak, « Theory in the margins. »
  - 30) Karl Marx, *Capital : A Critique of Political Economy*, tr. Ben Fowkes (New York : Vintage Books, 1977). Vol. 1 p. 90.
  - 31) Karl Marx, *Selected Correspondence* (Moscou : Progress Publishers, 1975), p. 228.
  - 32) Williams uses « currency » in this sense in *Moral Luck*, p. 35. Yet because he can only see value-coding as singular and rational, rather than heterogeneous and coherent, he dismisses it as impossible in the moral sphere, and indeed is skeptical about the possibility of a moral philosophy on related grounds. I am in basic sympathy with his position though I cannot accept his presuppositions and conclusions about « currency. » Here perhaps attending to the metaphoricity of a concept would help. For the metaphoricity of the concept of currency, as for concepts and metaphors in general, see Derrida, « White Mythology : Metaphor in the Text of Philosophy » in *Margins of Philosophy*, tr. Alan Bass, Chicago : Univ. of Chicago Press, 1982, p. 207-271.
  - 33) I have discussed this in « Scattered Speculations on the Question of Value, » in Spivak, *In Other Worlds : Essays in Cultural Politics* (New York : Methuen, 1987).
  - 34) Gayle Rubin, « The Traffic in Women : Notes on the 'Political Economy' of Sex, »

- in Rayna R. Reiter ed., *Toward an Anthropology of Women* (Monthly Review Press, 1975), p. 157-210.
- 35) See for example, Kalpana Bardham, « Women : Work, Welfare and Status. Forces of Tradition and Change in India, » *South Asia Bulletin*, 6. i (Spring, 1986). Because of the heavy weight of positivist empiricism in her discipline (development economics), she has to be read somewhat against the grain.
  - 36) Tim Mitchell, « The World of Exhibition, » *Comparative Studies in Society and History* 31. ii (April, 1989).
  - 37) Dr. Jeyifo chides me for forgetting this and correctly cites « the intellectual kinship between Africa and African-Americans » as an example of such international cultural exchange. This is rather different from the issue of the heterogeneity of the metropolitan under class. I should of course also mention the cultural and political solidarity between Arab-Americans and the Palestine Liberation struggle as an example of two-way exchange. My general point about academic practice in defining marginality and post-coloniality remains generally unaffected by this.
  - 38) The OED defines « catachresis » as « abuse or perversion of a trope or metaphor. » We appropriate this to indicate the originary « abuse » constitutive of language-production, where both concept and metaphor are « wrested from their proper meaning » (OED — « catachrestical »). Thus, in the narrow sense, a word for which there is no adequate referent to be found.
  - 39) Some of us have been intoning this larger sense, with not too much effect against what Geoff Bennington calls « the beginner's error of conflating 'text' in Derrida's sense with 'discourse' » (« L'arroseur arrosé(e) », *New Formations* 7, Spring, 1989), p. 6. See also Spivak, « Speculation on Reading Marx : After Reading Derrida, » in Derek Attridge et. al. eds., *Post-structuralism and the Question of History*, (Cambridge Univ. Press, 1987), p. 30.
  - 40) Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition : A Report on Knowledge*, tr. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis : Univ. of Minnesota Press, 1984).
  - 41) Derrida, « Signature Event Context, » in *Glyph* 1, p. 194.
  - 42) For an extraordinary staging of this pervasiveness and ubiquity, and indeed a re-inscription of « India » from that perspective, see Mahasweta Devi, « Douloti the Bountiful, » in Spivak, tr. *Imaginary Maps* (New York : Routledge, forthcoming).
  - 43) J. B. van Buitenen, tr. *The Bhagavadgita in the Mahabharata* (Chicago, 1981), p. 87.
  - 44) Karl Marx, « Economic and Philosophical Manuscripts, » in Rodney Livingstone and Gregor Bento tr., *Early Writings* (Harmondsworth : Penguin, 1975), p. 20.
  - 45) Antonio Gramsci, « The Study of Philosophy, » in *Selections from the Prison Notebooks*, tr. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York : International Publishers, 1971), p. 324.
  - 46) I take this distinction from Foucault, *The Archeology of Knowledge*, tr. A. M. Sheridan Smith, Pantheon Books, 1972, p. 88-105.
  - 47) The OED defines « parabasis » as « going aside, » « address to the audience in the

- poet's name, unconnected with the action of the drama. » We appropriate this as a transaction between post-colonial subject positions, persistently going aside from typical allegorical continuity.
- 48) For a treatment of the Armenian case from the point of view of catachrestical claims to nationhood, see Anahid Kassabian and Dabid Kazanjian, « Theorizing Armenian Genocide, » *New Formations* (forthcoming); Boris Kagarlitsky, *The Thinking Reeds: Intellectuals and the Soviet State: 1917 to the Present*, tr. Brian Pearce (London: Verso, 1988), fast becoming the text on the new USSR, does not yet take into account the breaking open of the available value-coding of ethnicity and nationalism.
  - 49) « Cultural and Political Power of Cinematic Language, » paper delivered at conference on « Problems of Cultural Representation in Global Cinema, » (Boston Film/Viedo Institute, April 26-30; forthcoming).
  - 50) Umberto Melotti unwittingly exposes this in *Marx and the Third World* tr. Pat Ransford (London: Macmillan, 1977), p. 28-29.
  - 51) For « truth » as one case of a general iterability, see Derrida, *Limited Inc. abc...*, tr. Samuel Weber (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1977).
  - 52) Derrida, *Of Grammatology*, tr. Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), p. 46.
  - 53) *ibid.* p. 47. I am naturalizing Derrida's general description. Derrida's next sentence makes clear that this concern is more sub-individual than language-acquisition.
  - 54) Marcel Proust, *Cities of the Plains*, tr. C. K. Scott Moncrieff, (New York: Vintage Books, 1970), p. 99. Professor Jessie Hornsby's extraordinary knowledge of Proust helped me locate a merely remembered passage.
  - 55) Star: « This *Ursprache* as German scholars termed it... which we might term Proto-Indo-European... could be reconstructed... The asterisk being used by convention to indicate reconstructed parent words which were not directly attested by any language known... » (Renfrew, *Archaeology*, p. 14). Caught between two translations: « Indeed it was not until 1947 that a good bilingual inscription was found at the site of Karatepe, written in Phoenician (a well-known Semitic language) as well as in hieroglyphic Hittite, so that real progress could be made with it » (*ibid.* p. 51). Japhetic: « ... the story in the book of Genesis of the three sons of Noah, Ham, Shem and Japheth were taken as perfectly acceptable explanation of the divergence of early languages. The language of Africa were thus termed Hamitic, those of the Levant Semitic, and those to the land of the north Japhetic » (*ibid.* p. 13). Since « Semitic » is still in use, I am using « Japhetic » within the allegorical frame of the authority still given to the Biblical myth in certain situations of global politics. See Volosinov's under scoring of a differentiated origin for « Japhetic languages » in his discussion of N. Ja Marr in *Marxism and the Philosophy of Language*. tr. Ladislav Matejka and I. R. Titunik (New York: Seminar Press, 1973), p. 72-76, 101.
  - 56) Frederik Engels, *The Origin of the Family, Private Property, and the State* (New York: Pathfinder Press, 1972). Gayle Rubin's sympathetic critique of Engels in « Traffic » is exemplary.

- 57) This is in striking contrast to the story's « source, » Samaresh Basu's « Uratiya, » a poignant semi-fantastic staging of patriarchal conflict. Another case of the narrativization of an alternative history that will not allow the verification of a possible world by the actual world is brilliantly telescoped in the tribal half-caste woman's utterance in Mahasweta Devi's « The Hunt: » « If my mother had killed her white daughter at birth... I would not have been » (« The Hunt, » forthcoming in *Women in Performance*).
- 58) For my statement of the argument, see Spivak, *In Other Worlds*, p. 241-247; for a dismissal where concept and rhetoric are resolutely identified with the disciplines of « Philosophy » and « Literary Criticism (Aesthetics), » see Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, tr. Fredrick Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1987), p. 161-210.
- 59) Engels, *Origin*, p. 74-75.
- 60) *ibid.*, p. 68-9.
- 61) For a taxonomy of possible diversity here, see for example the articles in *Cultural Critique* 6 & 7, (Spring and Fall, 1987)
- 62) Marx, *Capital I*, p. 136.
- 63) Marx, *Capital I*, p. 156, 157.
- 64) For a detailed study of Marx and Foucault, see Barry Smart, *Foucault, Marxism and Critique* (London: Routledge, 1983).
- 65) Marx, *Capital I*, p. 156.



## LE SYMBOLISME COLLECTIF DU POLITIQUE EN ALLEMAGNE FÉDÉRALE ET L'ÉMERGENCE DU PARTI NÉORACISTE DE SCHÖNHUBER

Jürgen LINK

Lorsqu'au mois de janvier de cette année (1989), lors des élections provinciales à Berlin-Ouest (ville qui fonctionne de fait, malgré son statut juridique particulier, comme une province — Land — de la R.F.A.), un parti de type néoraciste<sup>1</sup> obtint pour la première fois plus de 5% des votes (7,5% plus exactement) et entra donc avec éclat au parlement, on assista à un débat assez curieux dans les média. Ce débat (et l'on peut être sûr qu'il ne se terminera pas de si tôt) ce débat porta essentiellement sur le codage symbolique du parti en question, c'est-à-dire des soi-disants « Républicains » de Schönhuber<sup>2</sup>, dans le spectre, voire dans la topique politique. C'était sans doute un parti de « droite » (rechts) — mais était-ce oui ou non d'« extrême droite », « extrémiste de droite » (rechtsextrem) ou « radical de droite » (rechtsradikal) — ou bien était-il, comme l'opina le F.A.Z., « conservateur de droite » (rechtskonservativ) voire « national conservateur » (nationalkonservativ) ? Il y eut encore beaucoup plus de suggestions dans les média, allant de « populiste de droite » (rechts-populistisch) jusqu'à « fasciste » et « néonazi ». Plus tard, avant les

élections au parlement européen, qui rapportèrent à Schönhuber au niveau national un succès comparable en moyenne à celui de Berlin et même un succès fracassant en Bavière et en Bade-Württemberg, le « Spiegel » tenta de forger le terme « nationalpopuliste » (nationalpopulistisch) avec l'abréviation « napo », évidemment en analogie avec « nazi ».

Pour comprendre l'enjeu de ce débat médiatique, il faut d'abord regarder de plus près le fonctionnement symbolique de la topique gauche-droite en Allemagne Fédérale. Comme nous allons voir, cette topique fonctionne d'une manière quasi unique dans le monde, de sorte que chacune des expressions proposées pour un parti quelconque implique le cas échéant une position quasi quantifiable sur un axe horizontal continu qui passe du terrorisme de gauche jusqu'à celui de droite.

Le binarisme gauche-droite, issu historiquement de la Révolution Française, constitue depuis longtemps la topique symbolique fondamentale du politique dans les sociétés dites « modernes » (y compris « post-modernes » évidemment). Il a connu depuis deux siècles des avatars d'une importance extraordinaire, à travers les temps et à travers les pays. Il n'y a eu pourtant jusqu'à présent, à ma connaissance, aucune recherche systématique portant non pas sur les signifiés de ce symbolisme, c'est-à-dire les idéologies politiques codées par lui, mais portant sur les signifiants, les symbolisants eux-mêmes. Pour tracer un cadre approximatif à l'énorme complexité historique des évolutions en question, j'aimerais avancer l'hypothèse de travail que voici : il semble bien y avoir quelque chose comme deux cas-limites du fonctionnement possible de la topique symbolique gauche-droite, ces deux cas-limites étant d'ailleurs corrélés étroitement par un clivage fondamental dans les structures sous-jacentes communes. Je proposerais de baptiser le premier cas-limite de fonctionnement celui de « la guerre civile symbolique » entre la gauche et la droite. Ce cas-limite se définit justement comme tel par la non-exclusion de son application réelle en guerre civile armée, comme durant la plupart des révolutions modernes et comme dans l'Espagne de 1936 surtout. Il faudrait pourtant mettre l'accent plutôt sur « sym-

bolique » puisque même dans ce premier cas-limite de fonctionnement, la guerre civile réelle reste l'exception. Il y a même dans ce cas-limite une sorte de normalité qui consiste à « traduire » pour ainsi dire la guerre civile armée, par le truchement du symbolisme gauche/droite, en un jeu démocratique et parlementaire institutionnalisé afin justement de différer l'éclat armé entre la gauche et la droite sinon de l'éviter à jamais.

Ce type de fonctionnement de la topique qui pendant longtemps a prévalu historiquement en Europe et qui semble en nette régression depuis la fin de la Deuxième guerre mondiale, se caractérise par une distribution particulière des scansionnements fondamentaux de la topique dont découlent des valorisations sparticulaires des signifiants symboliques. Ainsi, la scansion dominante au sein de la topique, c'est bien dans ce cas la limite entre la gauche et la droite, c'est-à-dire le « Centre » (voir fig. 1). De là un test empirique presque infaillible pour déterminer la parenté d'un modèle historique avec l'un ou avec l'autre des cas-limites idéaltypiques : il s'agit de la valorisation négative ou positive du « Centre ». Dans le modèle que j'appelle « la guerre civile symbolique », le Centre fonctionne comme point minimum axiologique, comme lieu symbolique d'une hésitation dangereuse à choisir son « camp » à l'un des deux côtés de la Grande Limite, d'un honteux mélange entre les « camps ». Le Centre, c'est dans ce modèle la zone symbolique des compromis compromettants voire des trahisons.

Puisque la limite dominante passe par le Centre, en séparant la gauche et la droite, il n'y a virtuellement pas de limites aux deux extrêmes. La parabole axiologique (fig. 1) se perd donc virtuellement dans l'infini des « extrémismes » de gauche et de droite. Il y a là bien-sûr une antinomie manifeste qui suggérera au moins à l'inconscient des individus des limites latérales (limites ponctuées dans fig. 1). Une application quasi « réelle » (et pourtant très symbolique) de ces limites latérales imaginaires sera fournie par les limites de l'hémicycle parlementaire. D'où sortira alors une application 'normale' du modèle en question selon laquelle les positions marquées de gauche et de droite, sinon les « extrêmes » eux-mêmes, seront valorisées de façon

positive. On pourrait donc parler aussi d'un fonctionnement « à polarisation absolue » de la topique. Ce modèle semble bien approprié à un état des sociétés modernes qui se comprendrait lui-même comme provisoire étant travaillé par un antagonisme fondamental, par ex. celui d'une lutte entre classes antagonistes<sup>3</sup>. Nous possédons une traduction impressionnante de ce modèle en mythe littéraire dans un roman de Jules Verne, « L'Ile à hélice ». Il y a, dans ce roman, la fiction d'une gigantesque île artificielle qui est capable de changer sa position comme un bateau. Cette île est partagée en deux au milieu par une ligne de démarcation entre deux clans, les tribordais et les babordais. La guerre civile entre ces deux hémisphères est d'abord symbolique avant de tourner vers la fin à la guerre ouverte et à la catastrophe. Il s'agit évidemment d'une allégorie transparente du système gauche/droite sous la Troisième République. Ce qui distingue la version de Verne du modèle même de la guerre civile symbolique, c'est la netteté des limites extérieures, symbolisées par les deux bords d'un bateau. Codé par le symbole collectif de la nef de l'Etat, la polarisation absolue entre gauche et droite apparaît comme une maladie mentale dont devra s'occuper la psychiatrie. L'anticipation des « Unions sacrées » de 1914 est nette.

Le deuxième cas-limite, dont l'exemple le plus saillant et le plus poussé est fourni à mon avis par le système politique symbolique actuel de l'Allemagne Fédérale, consiste en ce que j'appellerais volontiers la reconversion de la topique gauche/droite en « dispositif politique de normalité ». Je veux dire par là que le mécanisme du pouvoir normalisateur analysé par Michel Foucault et qui fonctionnerait par le biais de « mécanismes continus, régulateurs et correctifs » (La volonté de savoir, p. 189), qui « opère des distributions autour de la norme » (ibid., p. 190), se traduit en politique par la distribution du binarisme gauche/droite sur un axe horizontal continu et flexible, interprétant le « Centre » de ce nouvel axe symbolique politique comme la « moyenne », c'est-à-dire comme la norme du politique.

Du coup, réévaluation radicale du « Centre » et des « extrêmes » : d'espace honteux, le Centre devient le pôle unique de gravité et d'at-

traction symboliques en matière de politique ; d'identités nettes et honnêtes, les extrêmes tombent dans la zone de tout ce qui n'est pas normal, s'identifiant symboliquement avec la folie, avec la criminalité etc. Ce renversement axiologique provient fondamentalement, comme le montre la fig. 2, du fait que la limite dominante et même absolue est passée, dans ce deuxième cas-limite, du centre vers l'extérieur. Ce virement présuppose évidemment des événements historiques comme les « Unions sacrées » de 1914 (le terme allemand du symbole collectif était « Burgfrieden » = « trêve à l'intérieur d'un château assiégé »). Comme nous venons déjà de le voir dans le cas de la « guerre civile symbolique », la parabole axiologique, qui d'ailleurs se retrouve appliquée en réalité comme la courbe en forme de cloche selon Gauss et Laplace du comportement électoral, — cette parabole axiologique dépend des scansions du signifiant symbolique. Si la limite accentuée au milieu de la topique repoussait pour ainsi dire les valeurs positives vers les extrêmes, dans le premier modèle, il se passe exactement l'inverse dans le deuxième : les limites accentuées aux extrêmes repoussent les valeurs positives vers le Centre (fig. 2). Ce qui caractérise le système ouest-allemand par rapport aux autres démocraties occidentales, c'est le haut degré d'institutionnalisation formelle de ce marquage symbolique des limites extérieures du système ; on pourra même parler d'une fermeture symbolique explicite du système. Ainsi, le service secret (verfassungsschutz = « protection de la Constitution ») devra chaque année évaluer tous les partis et groupes politiques « extrémistes de gauche et de droite », c'est-à-dire soupçonnés d'être au delà ou bien trop proches des limites du système. Ces rapports sont publiés régulièrement et servent entre autres à la détermination de soi-disants « ennemis anti-constitutionnels » parmi les fonctionnaires (Verfassungsfeinde im Staatsdienst). Avant leur percée électorale, les « Républicains » de Schönhuber n'ont pas encore figuré sur ces listes. Il se passe en ce moment un vif débat sur leur éventuelle insertion. Mais il n'y a pas seulement l'exclusion symbolique étatique — il y a en plus, au niveau de la société civile, le dispositif des « déclarations d'incompatibilité » (Unvereinbarkeitsbeschlüsse = UVB). Ainsi les syndicats du DGB bannirent au début des années 70 les organisations maoïstes par de tels UVB, et en ce moment même, le CDU est en train de débattre des UVB contre des



adhérents qui prôneraient une coalition avec Schönhuber.

Ce modèle à la fois fermé et centré de la topique, tout en gardant le binarisme symbolique gauche/droite, constitue un axe politique de continuité. Non seulement tous les partis, mais même toutes leurs « ailes » jusqu'aux positions individuelles seront disposés de façon continue sur une même ligne horizontale. Il serait intéressant de se demander depuis combien de temps un tel « spectre politique » a déjà pu exister dans l'imaginaire collectif inconscient. Ce qui est certain, c'est que pour la première fois dans l'histoire, il a émergé comme système quasi-formel en Allemagne de l'Ouest. Sur la base d'un tel système quasi institutionnalisé, des sondages ont pu être effectués qui permettent de quantifier exactement la position relative des partis sur l'axe y compris leur distance relative du Centre vers la gauche ou vers la droite. Ainsi, un sondage pour le « Spiegel » et effectué par EMNID (figure) vient d'établir qu'une moyenne de l'électorat ouest-allemand place le FDP à 0.1 à droite du Centre, les Verts à 2.6 à la gauche et les néoracistes de Schönhuber à 3.0 à droite sur un axe de 9 points allant de -4.5 à +4.5. Il est évident qu'un tel dispositif à la fois symbolique et quantitatif rend possible des options de 'flexibilisation' (Flexibilisierung) tout à fait nouvelles en matière de politique. Les jeux de compromis pourront être raffinés de plus en plus, puisque entre deux positions même très « proches », rien n'empêchera jamais une distinction encore plus fine.

Dans un tel système symbolique politique, les campagnes électorales tourneront bien entendu toujours autour d'une victoire éventuelle de la gauche ou de la droite, mais il s'agira du point de vue symbolique de savoir si le Centre dans le sens de moyenne normalisatrice se trouvera investi par le Centre-gauche (linke Mitte) ou bien par le Centre-droit (rechte Mitte). Willy Brandt gagna deux élections en investissant avec succès les média du thème de « nouveau centre » (neue Mitte). Dans des sondages effectués durant les années 70 en R.F.A., plus de 80% des électeurs de tous les partis représentés alors au parlement se classifièrent aux-mêmes comme très proches du Centre. Il y a nombre de structures et d'événements politiques en Allemagne de l'Ouest qu'on ne saurait comprendre sans tenir compte de sa topique symbolique politique, allant de la facilité de former une

Grande Coalition SPD-CDU (Große Koalition) partout où cela semble indispensable pour la reproduction stable du système entier, jusqu'à la chasse aux « extrémistes » réels ou prétendus. Ce que les sociaux-démocrates des années 70 ont appelé pleins d'orgueil le « modèle allemand » (Modell Deutschland), c'est donc exactement cette articulation tendancielle totale du système politique disons démocratique traditionnel sur le dispositif de normalité. A la place de la « guerre civile », c'est donc maintenant l'équilibrage autour de la norme, c'est-à-dire autour de la moyenne, autour du Centre, qui sert de modèle symbolique majeur. C'est pourquoi je proposerais de parler d'un modèle à « balance d'équilibrage symbolique ». Comme nous allons voir tout de suite, la balance d'équilibrage sert explicitement de symbole collectif dominant en R.F.A., mais il convient de souligner aussi qu'une telle balance peut très bien symboliser le procédé de normalisation qui passe par la mesure, la quantification et le calcul de la moyenne.

J'aimerais maintenant vous expliquer un modèle un peu plus complexe du fonctionnement symbolique du politique en République Fédérale, en parlant maintenant aussi du symbolisme collectif dans son ensemble (voir fig. 3). J'appelle symbolisme collectif l'ensemble des images, métaphores et symboles employés de façon plus ou moins stéréotypée dans les discours médiatiques et politiques. Je vous donne des exemples appliqués surtout à deux séries d'événements que je privilégierai au cours de cette conférence parce qu'elles ont justement donné lieu à l'émergence de deux nouveaux partis politiques, à savoir du parti Vert et, à ce qu'il semble maintenant, du parti néoraciste de Schönhuber.

Le dessin (fig. 3) représente donc le système politique de la R.F.A. comme son « Body Politic », entouré d'un réseau de frontières de protection vis-à-vis du chaos extérieur (les gens codés à l'extérieur symboliquement sont appelés depuis 1970 environ « Chaoten », par un néologisme) et vis-à-vis des systèmes ennemis voire adversaires. Ce corps est symbolisable, entre autres, comme véhicule, par ex. comme bateau, plus particulièrement comme bateau sous-marin qui doit trouver et garder son équilibre entre gauche et droite pour pou-

voir bien virer à gauche ou à droite. Le rabattement de la topique gauche/droite sur une échelle continue de normalité permet justement de symboliser une tendance politique comme une « direction » du bateau, quantifiable à la limite en degrés de déclinaison vers la gauche ou vers la droite par rapport au Centre. L'axe horizontal du bateau fonctionne donc en même temps symboliquement comme « balance d'équilibrage ». Il me semble que la plupart des mots-clé dans les débats politiques et médiatiques en R.F.A., y compris les campagnes électorales, sont en rapport direct ou indirect avec ce « bateau symbolique » voire avec cette « balance symbolique »<sup>4</sup>. Je vais me borner à vous citer les quelques exemples que voici : Depuis la Grande Coalition CDU-SPD de 1966-69, le terme symbolique de « symétrie sociale » (soziale Symmetrie) fait parti du lexique politique ; depuis plus longtemps même, à ce qu'il semble, le terme de « Ausgewogenheit » (équilibre) sert de principe pour régler la politique de l'information, ce terme purement symbolique ayant même gagné un statut juridique formel. Dans la même sphère symbolique, il y a d'autres termes comme « Gleichgewicht » (équilibre), « austarierter Kompromiß » (compromis bien équilibré), « Schieflage » (inclinaison), « Hochschaukeln » (politique de bascule), « Richtung » (direction), « Schritt in die richtige (falsche) Richtung » (pas dans la bonne/mauvaise direction), « Umsteuern » (virer), « Wende » (tournant, virement) etc. Le symbolisme collectif sert donc au dispositif de normalité comme passe-partout de traduction et de transfert vis-à-vis de l'imaginaire et de la subjectivité du public.

Je ne peux pas expliciter à cet endroit ce que j'ai appelé ailleurs la fonction « interdiscursive » du symbolisme collectif. Je veux dire par cela sa capacité de connoter de façon symbolique nombre de savoirs spécialisés et institutionnalisés. Je me borne à la connotation juridique de la « balance d'équilibrage » : Cette balance reproduit entre autres la structure fondamentale d'un procès juridique, avec à gauche et à droite, les deux « partis » prenants, et avec au milieu (au Centre), le juge. Le jeu du gouvernement et de l'opposition institutionnelle simule symboliquement cette balance, l'électorat jouant le rôle symbolique du juge qui donne « plus de poids » ou bien à la gauche ou bien à la droite<sup>5</sup>.

Venons en maintenant aux événements. La zone extérieure au système est symbolisée comme « chaos », et particulièrement comme « eaux dangereuses », « flots dangereux » voire « raz de marée » (Flut), « inondations » (Überflutung). Or, il y eut surtout deux sortes de « raz de marée » symboliques depuis une quinzaine d'années, dans les média de la R.F.A. : les « flots » de pollution (surtout le scandale du Rhin pollué) et les « flots » de races immigrées (surtout l'immigration turque). Dans le cas des flots de pollution, nous avons affaire à un événement paradoxal. Le « Centre » du système, son « Cœur », c'est évidemment aussi son « cœur industriel », son « moteur », sa « machine d'énergie et productive ». Il semblait donc que des « vagues » de boue sortissent du cœur même du système. La crise écologique provoqua dans le symbolisme collectif une ambivalence explosive. Lorsque la forêt Allemande (deutscher Wald) était menacée par la pluie acide, cette Forêt était d'une part symboliquement codée comme le Cœur du système menacé par des flots extérieurs — mais la pluie sortait en même temps également du Cœur du système. L'émergence du parti Vert correspondait à cette situation symbolique paradoxale et explosive. Tous les anciens partis hégémoniques semblaient plus ou moins compromis et suspects de connivence avec les sources des vagues de boue. Les Verts prétendaient à leur début que face au défi écologique, les deux grands partis hégémoniques de gauche et de droite (SPD et CDU) devaient être jugés exactement pareils. Le nouveau parti se définit donc d'abord lui-même comme un parti d'« opposition fondamentale », ce que les média convertirent aussitôt en « fondamentaliste », en opposition non pas contre tel ou tel parti de gauche ou de droite, mais contre le fonctionnement hégémonique même du parlementarisme ouest-allemand. A cette époque maintenant révolue, il y eut chez les Verts le slogan que voici : « Nous ne sommes ni de gauche ni de droite, mais nous sommes en avant ». Il était prévisible que ce stratagème discursif ne tiendrait pas parce qu'il s'agissait simplement d'un transfert du message entre les axes horizontal et diagonal (dynamique) de la topique symbolique de base (voire fig. 3). Or, la position d'« avant garde » sur l'axe diagonal se trouve être synonyme de la position d'« extrême-gauche » sur l'axe horizontal. Il aurait donc fallu « quitter le bateau symbolique », mais pour ce faire, il aurait fallu l'analyser d'abord comme objet discursif de première importance.

Il y avait pourtant là, au début des années 80, un danger certain pour ce que j'ai appelé ailleurs le « parlementarisme binaire à gouvernementabilité » de Bonn. Tous les média hégémoniques (et surtout ceux de gauche) mettaient donc les Verts d'emblée devant un choix dont dépendrait leur survie : rester « mouvement » ou devenir « parti » (Bewegung oder Partei). Derrière cette alternative se cachait le choix symbolique fondamental d'entrer dans le « bateau symbolique », ce qui impliquait le choix du « camp » (gauche ou droite), ou bien de devenir le premier parti « anti-bateau » (anti-hégémonique) représenté au Bundestag. Au cours d'un processus controversé et mouvementé, une intégration du moins provisoire des Verts dans la topique symbolique normalisatrice eut lieu (voire fig. 4).

Au cours de ce processus d'intégration, le nouveau parti devint donc symboliquement un parti de gauche, et même — à cause de sa place « à gauche du SPD » — un parti de gauche marquée sinon d'extrême-gauche. Il y eut évidemment un débat hégémonique sur la question de savoir si le « Centre » irait se déplacer vers la gauche à cause de l'insertion des Verts dans la gauche (débat sur « neue Mehrheiten » = « nouvelles majorités » fomenté par le SPD), ou bien s'il y avait maintenant un « flanc ouvert » voire un « trou » à gauche par où entrerait le fondamentalisme et la maladie mentale dans le système politique. Pour comprendre l'enjeu de ce débat, je rappelle que tous les débats entre partis politiques en R.F.A. tournent surtout autour de la « question » (purement symbolique et par suite fantôme) si l'on veut) de savoir si tel ou tel parti aurait pris « un virage à gauche (ou à droite) » pendant le dernier temps ce qui aurait pu « déséquilibrer » le système. Comme je viens de l'expliquer, l'« argument » le plus fort dans un tel débat est toujours celui que tel ou tel parti aurait « frôlé le bord du bateau », c'est-à-dire une position « extrémiste ».

Quoiqu'il en soit, ce qui semblait être certain pourtant, c'était qu'avec l'émergence des Verts et même avec leur insertion comme parti à gauche du SPD, il y avait dorénavant un problème sérieux d'équilibre. En anticipant, je signale ici que le courant F.A.Z., en s'opposant à ce que l'on code les néoracistes de Schönhuber comme étant

d'extrême-droite, avance justement l'argument selon lequel il aurait fallu un contrepoids à droite contre l'émergence des Verts, et que ce contrepoids serait fourni par ce qu'ils appellent les « conservateurs de droite » de Schönhuber. Quoiqu'il en soit, s'il y eut un acquis très précieux pour le système hégémonique tout entier, résultant du procès d'intégration des Verts, c'est bien celui du codage symbolique du SPD comme parti tendanciellement écologique, et partant celui de l'intégration de la problématique écologique, qui risquait de lui échapper, au système. Cet effet, qui d'ailleurs teintait le thème écologique d'une nuance symbolique plutôt de gauche (acceptant pour ainsi dire la thèse que les vagues de boue provenaient d'une source située légèrement à droite), provint surtout des débats médiatiques sur la question de savoir si oui ou non il devrait y avoir des coalitions dites « rouges-verts » (rotgrün).

Avant de regarder maintenant les conditions symboliques de l'émergence d'un parti néoraciste, j'aimerais intercaler ici quelques réflexions sur le mécanisme générateur de récits mythiques politiques à base de symbolisme collectif. J'emprunte la notion de « récit » (mythique) dans ce sens à Jean-Pierre Faye et à son livre sur « Les langages totalitaires ». L'auteur y retrace, en se basant sur une analyse des discours politiques en question, le récit mythique qui aboutit à la prise du pouvoir par Hitler et qui se serait tissé à partir du soi-disant « coup de poignard dans le dos » de l'armée allemande par la révolution de 1918 (Dolchstoßlegende), en passant par toute une chaîne d'événements mythifiés, jusqu'à « l'œuvre de sauvetage » (rettende Tat) entreprise par le Führer. Il me semble que ce Récit mythique à l'époque de Weimar n'est nullement un cas unique. Tout au contraire, il semble bien qu'à chaque moment et dans chacune des démocraties dites modernes, des brins de récits mythiques analogues dans leur structure à la fois symbolique et narrative, mais très différents évidemment dans leur composition sémantique et syntactique concrète, sont générés sans interruption, donnant lieu parfois à des ensembles narratifs cohérents, et s'évaporant par moments comme en une poussière narrative avant de se restructurer ensuite, et tout cela sur la base du système du symbolisme collectif politique en vigueur. Prenons encore une fois l'exemple de l'Allemagne Fédérale



rale dont la topique centrée et normalisatrice se trouve basée évidemment sur un double antécédent historique voire sur une double négation : celle du fascisme hitlérien (« extrémisme de droite ») et celle du communisme de la R.D.A. (« extrémisme de gauche »). Tout événement est donc codé d'abord plus ou moins « spontanément » sur le système du symbolisme collectif. Prenons le cas particulièrement intéressant dans ce contexte de la catastrophe de Tchernobyl : Il y eut des efforts poussés de la part de média et d'hommes politiques de droite pour symboliser les isotopes dangereux comme une sorte de virus communistes, comme un raz-de-marée issue du système soviétique. Par contre, les Verts et une partie des sociaux-démocrates mettaient l'accent sur le danger de l'énergie nucléaire indépendamment du système politique, soulignant que cela aurait aussi bien pu se passer en Occident, que de telles vagues mortelles peuvent sortir du cœur même de notre industrialisme. Il y a donc à la fois codage symbolique en général et codage de l'événement sur l'axe gauche/droite en particulier. Ce qui est clair, c'est j'enjeu politique d'une telle alternative symbolique : Si le flot des isotopes est communiste, il s'agit bien symboliquement d'un événement d'« extrême-gauche ». Alors, le bateau devra prendre un virage à droite et le rôle de pompier pourra mieux être joué par la Droite voire le Centre-Droit. Si le flot des isotopes est simplement industrialiste, alors il sort de ce cœur du système industrialiste situé légèrement à droite dont j'ai déjà fait mention avant. Alors, le bateau devra prendre un virage à gauche sous un pilote de gauche.

L'exemple de Tchernobyl me permettra également de répondre très brièvement aux reproches vraisemblables de formalisme voire d'idéalisme que mes analyses ne manqueront pas de provoquer. Je regarde l'entité discursive comme une entité à matérialité et à processus de reproduction propres, mais articulée par le mécanisme de l'application sur d'autres matérialités et sur d'autres cycles de reproduction. Ainsi, entre la reproduction du symbolisme collectif politique en R.F.A. d'une part, et la catastrophe technologique et écologique de Tchernobyl, il y a un rapport d'articulation par application. Lorsque le public regarde la télévision, de telles articulations et de telles applications s'installent spontanément. Mettons que la télévision montre une queue de réfugiés iraniens, avec des turbans, des

barbes et des foulards dans le cas des femmes, il y aura automatiquement application du symbole collectif de « flot qui menace notre bateau » sur ces images. Cette application sera stabilisée par le commentaire du reporter qui parlera des « problèmes créés par un flot récent de réfugiés iraniens » etc. Lorsque le bundestag décida (contre 2 voix) que les réfugiés seraient logés normalement dans des « Sammellager » (« camps collectifs », pour éviter une traduction par « concentration » qui pourtant serait correcte) et que le travail leur serait interdit, il prit en toute connaissance de cause une décision de politique symbolique, créant un cycle et un cercle vicieux d'applications futures entre des images télévisées et la topique symbolique des « flots menaçant le bateau ».

C'est pourquoi, en Allemagne de l'Ouest, il y a lutte symbolique parfois acharnée non pas seulement autour des positions imaginaires occupées par les partis sur l'axe horizontal, mais encore autour de n'importe quel événement, cette lutte visant en fin de compte toujours la question de savoir s'il faut l'enregistrer à gauche ou à droite. Parfois, il y a même ce qu'on pourrait appeler des tentatives de coup d'État symboliques : ainsi, le CSU et une partie du CDU lancent-ils de temps à autre une campagne pour imposer l'interprétation selon laquelle Hitler aurait été de gauche, et cela en se servant du terme « national-socialistes plutôt que nationalistes. Mais il faut constater que jamais les médias hégémoniques, y compris ceux du Centre-Droit, n'ont accepté une telle thèse qu'ils ont plutôt prise pour une fumisterie. Il serait intéressant de se demander si de tels échecs (celui de la thèse des isotopes communistes en était un autre exemple) s'expliquent plutôt par une sorte de « force de persuasion de la réalité objective » ou bien encore par le jeu du système symbolique lui-même qui risquerait de s'écouler au cas où par ex. le communisme comme totalitarisme de gauche ne serait plus équilibré par le fascisme comme totalitarisme de droite.

Je viens maintenant à mon hypothèse selon laquelle l'émergence du parti néoraciste de Schönhuber s'explique au moins en partie comme effet de symétrie dans le système symbolique que je viens d'analyser. S'il est exact de dire que tous les événements sont codés,

tantôt à gauche, tantôt à droite, comme maillons d'un « récit » mythique par le symbolisme collectif, et s'il est vrai que surtout les événements regardés comme dangereux y font poids, on peut alors assumer que la lutte pour le sens dominant du « récit » se joue surtout entre les « flots » de gauche et les « flots » de droite. Or, depuis une quinzaine d'années, les flots de pollution reviennent régulièrement menacer le bateau, s'écoulant symboliquement, comme nous venons de le voir, d'un point non loin du cœur même de notre système, et situé légèrement à droite et en haut. Il était presque suggéré qu'il fallait un « contrepoids » pour équilibrer ces flots de pollution. Ce contrepoids était fourni, dans les médias, par les flots de l'immigration, surtout en provenance du monde islamique voire de la Turquie. Il n'est nullement évident a priori que les flots d'immigrants musulmans viennent de gauche, et je ne peux pas retracer ici l'histoire de ce codage dans le détail. Il faudrait mentionner dans ce contexte le codage symbolique de la Révolution iranienne et du soi-disant « fondamentalisme » islamique, sa contamination symbolique avec l'image médiatique du colonel Kaddafi ainsi qu'avec ce que les médias avaient baptisé le « fondamentalisme » Vert, codé à l'extrême-gauche, sa contamination symbolique ultérieure avec les réfugiés politiques du Tiers-Monde (les soi-disants « Asylanten », encore un néologisme péjoratif en prolifération depuis 1977) etc. Toujours est-il que les « flots » d'immigrés et de réfugiés viennent depuis un dizaine d'années symboliquement de gauche et d'en bas, et qu'ils servent donc de contrepoids symbolique aux flots de pollution.

La percée de Schönhuber à Berlin-Ouest est en rapport direct, selon mon hypothèse, avec ce que je viens d'esquisser. Durant les mois de mai et de juin de 1986, il y avait en R.F.A. ce que surtout les médias français de l'époque ont appelé « l'hystérie allemande de Tchernobyl », c'est-à-dire une véritable as-sociation panique vis-à-vis du raz-de-marée de pollution nucléaire. A la fin de juin 1986, le ministre de l'intérieur de l'époque, le néonationaliste et néoraciste Friedrich Zimmermann, du CSU, en se basant sur les chiffres des réfugiés pour la première moitié de l'année, sonna l'alarme et déclencha une campagne médiatique sans précédent et qui dura plusieurs mois, de juillet à octobre 1986, au sujet d'un prétendu « gigantesque

raz-de-marée de faux réfugiés » (Groß Asylantenflut). Il ne convient pas seulement de regarder cette campagne comme une riposte aussi bien intentionnée que spontanée à la soi-disant « hystérie de Tchernobyl » dont elle visait à reconverter et à détourner les énergies ; il faut aussi se rendre compte de sa relation étroite avec la situation à Berlin-Ouest. Regardons un peu de près cet événement hautement symbolique qui à mon avis constitue un des chaînons majeurs du « Récit » mythique se soldant par l'émergence d'un parti néoraciste.

Il faut souligner que la Groß Asylantenflut de 1986 trouva ses mises en scène médiatiques les plus voyantes à Berlin-Ouest (voir illustrations). Il y avait à ce moment-là nombre de réfugiés iraniens qui fuyaient la guerre du golfe et le régime de Khomeiny et qui, après avoir passé clandestinement la frontière turque, prenaient l'avion pour Berlin-Est afin de passer après à Berlin-Ouest à travers ce que les médias appelaient le « trou dans le mur » (das Loch in der Mauer). Les gouvernements de Bonn et de Berlin-Ouest dramatisèrent alors la situation en concentrant les réfugiés dans des tentes à l'intérieur de stades de football, empêchant de cette façon les enfants de jouer leur jeu favori pour faire pression sur la R.D.A. afin qu'elle ferme les voies de transit (ce qui fut obtenu en octobre 1986).

Pour comprendre le trajet parcouru entre la Groß Asylantenflut de 1986 et la percée électorale de Schönhuber à Berlin-Ouest en 1989, on ne saurait éviter de mentionner un personnage politique ambigu du nom de Heinrich Lummer. Membre du CDU et aujourd'hui encore son vice-président à Berlin-Ouest, il était durant nombre d'années ministre provincial de l'intérieur et un des plus durs « Asylantenjäger » (chasseur de faux réfugiés). Lorsqu'il dut abandonner son ministère après des révélations médiatiques à propos des affaires de pots-de-vin et à propos de pourparlers secrets qu'il avait eu avec le parti post-nazi NPD, il y eut même des manifestations en sa faveur. Il est en tout cas certain qu'il y a, depuis cette affaire et même déjà avant, une aile « lummériste » du CDU berlinois, voire même national, à tendance nettement néoraciste dans le genre de Le Pen. Il faut penser que Lummer, qui dut avouer qu'il avait également

parlé secrètement avec Schönhuber avant les élections de janvier 1989 (et qui lança une interview dans les médias la veille des élections européennes déclarant qu'il était en faveur de coalitions futures avec Schönhuber, donnant ainsi un signal clair à ses adhérents de voter Schönhuber), est en train de jouer un jeu sur plusieurs instruments pour s'imposer à l'avenir comme chef de file « sérieux » et 'nettement à l'intérieur' de la topique symbolique, du néonationalisme et du néoracisme en R.F.A., et que, pour ce faire, il donna le feu vert à ses adhérents dans le SDU de Berlin-Ouest pour qu'ils votent pour Schönhuber tout en prétendant que tous ses manœuvres n'auraient visé qu'à ménager au CDU les pertes les plus légères possibles<sup>6</sup>.

Le facteur Lummer n'est pourtant pas le seul pour expliquer la percée de Schönhuber. Le jeu de Lummer et de Schönhuber n'aurait pas eu tant de succès sans la situation symbolique générale. Durant toute l'année 1988 et durant la campagne électorale même, les médias étaient investis par un nouveau raz-de-marée cette fois-ci des plus ambivalents du point de vue symbolique. Il s'agissait du « flot » des soi-disant « allemands ethniques » (« deutschstämmige Spätaussiedler ») provenant surtout de Pologne et d'Union soviétique. Quantitativement, ils comptaient plus que le double de la Groß Asylanflut de 1986 ; qualitativement, ils jouirent d'un nombre de privilèges comme d'un accès prioritaire à des appartements. Leur ambivalence symbolique était augmentée par le fait que le gouvernement de Centre-droit préconisait leur « germanicité » (Deutschstämmigkeit) tandis qu'ils parlaient l'allemand moins bien que la plupart des immigrés turcs et qu'il venaient de pays communistes. Où fallait-il donc coder symboliquement ce nouveau raz-de-marée terrible qui déferlait encore une fois en grande partie sur Berlin-Ouest ? N'était-ce pas un raz-de-marée venant à la fois de droite et de gauche, à la fois d'en haut et d'en bas ? Toujours est-il que la propagande de bienvenue de la part du gouvernement échoua lamentablement. Il est en plus évident que personne n'était mieux au courant de cette situation et des facteurs « atmosphériques » (« Stimmungslage ») qu'un ancien ministre de l'intérieur qui a gardé d'excellents contacts avec sa police et son Verfassungsschutz.

Regardons maintenant pour terminer la situation symbolique créée par le succès de Schönhuber. Un premier point portera sur la particularité du fonctionnement aussi bien structural qu'historique de la topique gauche/droite en R.F.A. Il existe une certaine argumentation pragmatique et raisonnable qui met l'accent sur le fait qu'apparemment, il y a un réservoir entre 10% et 20% d'électeurs néoracistes dans tous les pays riches à immigration considérable, et que du fait, l'Allemagne Fédérale ne ferait que joindre la normalité en 'se payant' pour ainsi dire son propre 'phénomène Le Pen' analogue à celui de la France. Mais nous venons de voir pourquoi le système symbolique politique ouest-allemand ne saurait procéder ainsi. Ce système demande d'abord une décision nette sur la question de savoir si un parti de gauche ou de droite se trouve symboliquement à l'intérieur du continuum de normalité ou non. N'importe quel parti d'« extrême-droite » sera en plus automatiquement connecté symboliquement avec le nazisme. Si un tel parti gagne une force considérable (et le système a fixé le seuil symbolique en question à 5%), cela produira donc automatiquement un événement de dénormalisation certain, surtout à cause de l'écho international appréhendé.

L'hégémonie ouest-allemande se trouve donc apparemment en ce moment devant le choix que voici : ou bien elle regardera le néoracisme comme symboliquement en dehors de la normalité et alors elle devra le « sacrifier » pour ainsi dire une fois pour toutes ou bien elle tâchera de déclarer le néoracisme comme un courant à l'intérieur de la normalité. La première option apparaît impossible puisque cette même hégémonie a non seulement toléré mais encouragé le néoracisme sous couvert chrétien-démocrate voire même sous couvert social-démocrate, surtout parmi les fonctionnaires et bureaucrates de l'immigration. Mais la deuxième option ne semble pas facile à tenir non plus, puisque le néoracisme sans ambages et à dominance absolue de Schönhuber ne saurait être 'protégé' symboliquement contre le dépassement de la limite extérieure de droite sans rattachement symbolique au CDU/CSU, c'est-à-dire sans le minimum d'un débat « ouvert » sur l'éventualité de coalitions futures « noires-brunes » (schwarz-braun) comme équivalents symétriques des coalitions « rouges-vertes ». La majorité hégémonique du CDU et même du CSU



semble ferme pour l'instant dans son refus d'un tel débat « ouvert » (à l'exception de Lummer comme nous venons de le voir).

Comment taxer dans ce contexte l'entreprise extrêmement risquée et extrêmement peu plausible du grand journal hégémonique F.A.Z. qui semble vouloir coder un parti de type indéniablement néoraciste et lepeniste comme symboliquement « normal » et « conservateur de droite » ? Est-ce à dire qu'une contre-hégémonie de type « PINOchiste »<sup>7</sup> aurait déjà pris le pouvoir dans la direction de ce journal ? Cela me semble peu probable. J'ai plutôt l'impression qu'il s'agit d'un premier pas calculé dans un jeu de balance symbolique à plusieurs phases d'où ressortira ultérieurement une scission symbolique du parti de Schönhuber analogue à celle opérée par les médias sur les Verts, à savoir entre une aile « normale », « conservatrice de droite », « Réalo » d'une part et une aile « extrémiste », « fondamentaliste de droite » de l'autre. Une telle redistribution symbolique permettra de continuer à un rythme plus accentué la tactique de Lummer et de Zimmermann, à savoir de lancer une politique néoraciste à l'intérieur de la topique symbolique normalisatrice ; et l'on peut supposer que tel était exactement le calcul de Lummer dans l'affaire.

A ce moment de l'analyse, la question s'imposera de savoir s'il pourra y avoir quelque chose comme une tactique effective discursive 'anti-Schönhuber' et comment elle devra fonctionner. Le courant « antifasciste » de la gauche traditionnelle demande par ex. l'interdiction des néoracistes voire au moins leur mise en surveillance serrée par le Verfassungsschutz. On peut parfaitement prévoir comment l'hégémonie se servira de ce genre d'activités en jouant ses atouts présentés par la topique symbolique : elle insistera sur la symétrie entre extrême-droite et extrême-gauche et proposera la surveillance des Schönhuberiens en échange au minimum de la surveillance des Verts « fondamentalistes ». L'équilibre symbolique entre néoracisme et écologisme est évidemment complètement idiot sur le plan des signifiés et des « contenus » (Inhalte) préconisés par la gauche traditionnelle — mais c'est bel et bien cette gauche elle-même, y compris une large majorité dans les Verts, qui a préparé et consolidé ce jeu

idiot d'équilibrage par son aveuglement total vis-à-vis du système signifiant et symbolisant lui-même dont elle a même cru et continue à croire naïvement pouvoir profiter sans en payer le prix.

Une grande partie de la gauche ouest-allemande semble même se féliciter en cachette de la percée de Schönhuber, en spéculant plus ou moins ouvertement sur les chances qu'il y aurait dorénavant en R.F.A. de retourner au modèle de la « guerre civile symbolique ». Dans un aveuglement idéologique rappelant les pires antécédents historiques, nombre de personnages politiques et médiatiques chez les Verts et dans le journal « alternatif » *Taz* se félicitent du prétendu retour à une situation d'antagonisme net entre « deux camps », un « camp rouge-vert de gauche » et un « camp noir-brun de droite », et cela au moment même où les préparations d'une future Grande Coalition SPD-CDU sont ultra-visibles. Les idéologues des « deux camps », de gauche et de droite, ont simplement fermé les yeux sur le fait évident que le modèle « à équilibrage symbolique » en vigueur procède par phases rythmiques de « diastole et de systole », pour parodier Goethe, c'est-à-dire par phases alternantes de « polarisation en deux camps » et de « solidarité des démocrates » (Solidarität der Demokraten). Rien n'indique que l'émergence d'un parti néoraciste ait déséquilibré le modèle de la « balance d'équilibrage symbolique ».

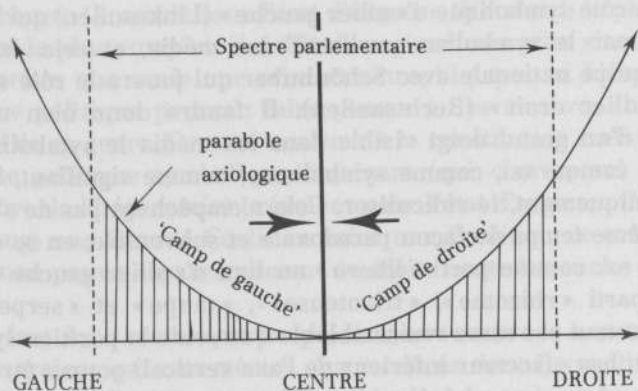
Cela revient à dire que la lutte du courant antifasciste traditionnel contre la prétendue menace d'une remise en scène des événements de 1933 par une « prise du pouvoir » par un « cartel de droite » (Rechtskartell) du type Lummer-Schönhuber risque d'être une lutte fantôme. Une telle combinaison ne pourra jamais devenir hégémonique en R.F.A. en raison de tout ce que je viens d'expliquer. Le « Quatrième Reich » devrait commencer concrètement par l'abolition voire la suspension de l'article de la constitution relatif au droit d'asile, par la fermeture hermétique des frontières et la suspension d'un certain nombre d'accords européens, par le renvoi par la force de centaines de milliers de soi-disant « réfugiés tolérés » ainsi que par l'expulsion d'un million ou plus de travailleurs immigrés non-membres de la CEE, et bien-sûr par l'arrestation de tous les « meneurs » potentiels menaçant la mise en pratique « normale » de

ces mesures. Ce serait donc l'état d'urgence (Notstand) le plus dramatique et le plus complet. Il suffit d'imaginer une telle situation pour être certain que seule une crise catastrophique aussi bien économique que politique pourrait faire penser à des mesures (même partielles) de ce genre. Or, non seulement la constitution mais encore le système politique symbolique dominant (qui correspond bien à la structure de l'hégémonie) prévoient pour l'état d'urgence (Notstands-Ordnung) une Grande Coalition voire une Coalition de tous les partis, et non pas un « gouvernement de droite contre la gauche »

Il faut donc croire que les prédicateurs contre le « cartel de droite » ne croient pas eux-mêmes aux menaces dont ils se disent terrifiés. Mais un tel comportement est très dangereux lui-même puisqu'il risque de suggérer qu'en réalité aucun danger majeur n'existerait même à l'avenir. Or malheureusement il n'est pas du tout certain que des crises graves seront exclues à tout jamais. Il y a donc un danger certain qui résiderait en une sorte de « compromis historique » entre l'hégémonie actuelle CDU-SPD (Solidarität der Demokraten) et la contre-hégémonie néoraciste de l'axe Lummer-Schönhuber. Un tel « compromis historique » pourrait générer à l'avenir, avec ou sans réunification nationale, un « Quatrième Reich » qui ne serait pas appelé ainsi et qui continuerait même à fonctionner selon le modèle symbolique de l'« équilibre » voire comme « dispositif politique de normalité ».

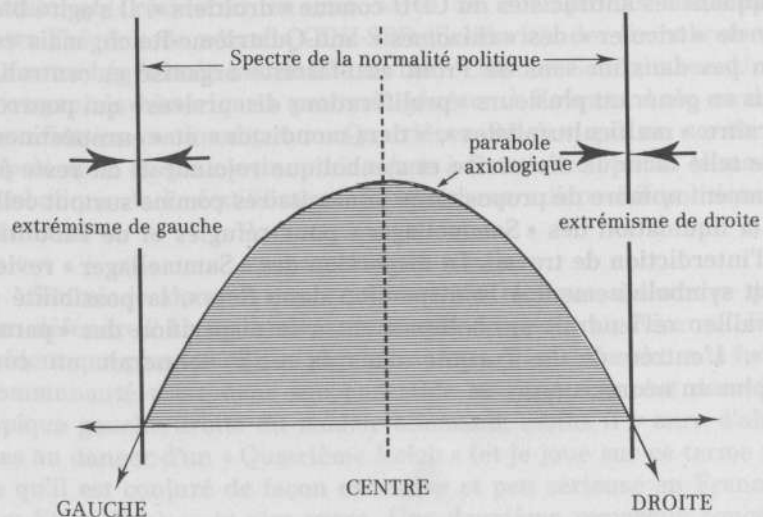
Saurais-je donner des « tuyaux » de tactique discursive pour s'en défendre ? Une première remarque concernerait l'Europe. Il est évident que plus les autres pays européens pris isolément et la future Communauté prise dans son ensemble se rapprocheront dans leur topique gauche/droite du modèle allemand, moins il y aura d'obstacles au danger d'un « Quatrième Reich » (et je joue sur ce terme parce qu'il est conjuré de façon excessive et peu sérieuse en France et aux Etats-Unis) — et vice versa. Une deuxième remarque concerne les Verts de la R.F.A.. Serait-il seulement pensable qu'ils puissent remettre en question le système symbolique de la « balance d'équilibre gauche/droite » en vigueur tout entier ? Il est pourtant évident que sans une telle remise en question, les Verts se débattront en vain

contre le rôle symbolique d'« ailier gauche » (Linksaußen) qui leur est attribué par le symbolisme collectif des médias, et cela dans une même équipe nationale avec Schönhuber qui jouera le rôle symétrique d'« ailier droit » (Rechtsaußen). Il faudra donc bien un jour montrer d'un grand doigt visible dans les médias le symbolisme en question comme tel, comme symbolisme, comme signifiant, le marquer ironiquement, le ridiculiser. Cela n'empêchera pas de s'en servir en même temps de façon paradoxale et subversive, en se définissant par ex. comme parti « libero » au lieu d'« ailier gauche », voire comme parti « rhizome », « tricoteuses », « taupe » et « serpent ». Il semble en tout cas assez vraisemblable que seule la position symbolique d'« en bas » (secteur inférieur de l'axe vertical) pourra être occupée dans un sens non-hégémonique. En aucun cas il ne sera recommandable de jouer la carte du 'retour à la guerre civile symbolique', de tracer la grande limite gauche/droite à travers le Centre, cautionnant les néoracistes potentiels du SPD sous couverture « gauche » et attaquant les antiracistes du CDU comme « droitiers ». Il s'agira bien sûr de « tricoter » des « rhizomes » anti-Quatrième-Reich, mais cela non pas dans un sens de Front anti-fasciste organisé et centralisé, mais en générant plusieurs « proliférations discursives » qui pourront paraître « multiculturalistes », « tiers-mondistes » et « européennes ». Une telle tactique discursive et symbolique rejoindrait du reste évidemment nombre de propositions humanitaires comme surtout celles de la liquidation des « Sammellager » pour réfugiés et de l'abolition de l'interdiction de travail. La dispersion des « Sammellager » reviendrait symboliquement à la dispersion des « flots », la possibilité de travailler reviendrait symboliquement à la disparition des « parasites ». L'entrée de la Turquie dans la CEE donnerait un coup de plus au néoracisme.



Modèle 1 : « guerre civile symbolique »

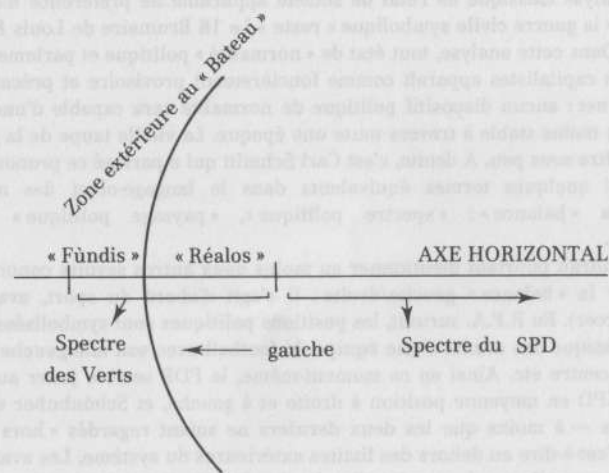
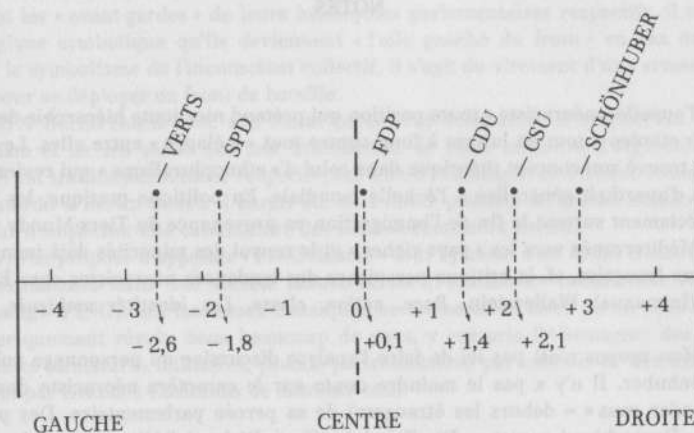
= fonctionnement « à polarisation absolue »



Modèle 2 : « balance d'équilibrage symbolique »

= fonctionnement « à polarisation relative et rythmique »

= dispositif politique de normalité





## NOTES

1) J'appelle « néoraciste » toute position qui prétend nier toute hiérarchie de races, voire d'« ethnies », tout en luttant à fond contre tout « mélange » entre elles. Le néoracisme a trouvé son concept théorique dans celui d'« ethnopluralisme » qui revient à un concept d'apartheid généralisé à l'échelle mondiale. En politique pratique, les néoracistes réclament surtout la fin de l'immigration en provenance du Tiers-Monde y compris la Méditerranée vers les « pays riches » et le renvoi des minorités déjà immigrées. En langue française, cf. la critique perspicace des tendances néoracistes chez Etienne Balibar/Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris 1988.

2) Mon propos n'est pas ici de faire l'analyse discursive du personnage politique de Schönhuber. Il n'y a pas le moindre doute sur le caractère néoraciste dominant (« Ausländer raus » = dehors les étrangers) de sa percée parlementaire. Des paroles comme « Deutschland zuerst — Die Zeit ist reif » (« D'abord l'Allemagne — Le temps est mûr »), combinées avec des images de marchés turcs, se passent de tout commentaire. Schönhuber a pris, dans son autobiographie « Ich war dabei » = « J'en ai fait parti », à savoir des Waffen-SS, ses distances vis-à-vis de Hitler et le national-socialisme, tout en défendant Léon Degrelle, dont il était l'interprète dans la division francophone des Waffen-SS « Charlemagne », et l'euro-fascisme catholisant.

3) L'analyse classique de l'état de société applicable de préférence moyennant le modèle de « la guerre civile symbolique » reste « Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte », par Marx. Dans cette analyse, tout état de « normalité » politique et parlementaire dans des sociétés capitalistes apparaît comme foncièrement provisoire et précaire. Le pronostic est net : aucun dispositif politique de normalité sera capable d'une reproduction plus ou moins stable à travers toute une époque. La vieille taupe de la guerre civile réapparaîtra sous peu. A droite, c'est Carl Schmitt qui a partagé ce pronostic.

4) Voici quelques termes équivalents dans le langage-objet des média pour désigner la « balance » : « spectre politique », « paysage politique » (politische Landschaft).

5) Il faudrait pourtant mentionner au moins deux autres savoirs connotés de préférence par la « balance » gauche/droite : il s'agit d'abord du sport, avant tout du football (soccer). En R.F.A. surtout, les positions politiques sont symbolisées par la disposition classique des avants d'une équipe de football avec son aile gauche et son aile droite, son centre etc. Ainsi en ce moment-même, le FDP semble jouer au Centre, le CDU et le SPD en moyenne position à droite et à gauche, et Schönhuber et les Verts sur les ailes — à moins que les deux derniers ne soient regardés « hors jeu » (« im Abseits »), c'est-à-dire en dehors des limites extérieures du système. Les avants s'appellent « Sturm » en allemand, avec la métaphore militaire d'« assaut », et la structure du « front déployé d'une armée » constitue en effet la deuxième analogie importante. Il

faudrait écrire un jour l'histoire de la « trahison de la II<sup>e</sup> Internationale » en 1914 comme un quiproquo symbolique : Les partis socialistes siégeant à gauche et se considérant les « avant-gardes » de leurs hémicycles parlementaires respectifs, il était dans la logique symbolique qu'ils deviennent « l'aile gauche du front » en cas de guerre. Dans le symbolisme de l'inconscient collectif, il s'agit du virement d'une armée en marche pour se déployer en front de bataille.

6) A Berlin-Ouest avec son statut particulier inter-allié, le respect du traité de Potsdam et de ses suites (surtout interdiction de toute tentative d'organisation néonazie) est traditionnellement respecté plus qu'en Allemagne de l'Ouest. Ainsi, le NPD est interdit à Berlin-Ouest. Il aurait été sans doute possible à l'ancien ministre de l'intérieur d'empêcher une candidature des Schönhuberiens à Berlin.

7) J'ai proposé d'appeler « PINOchisme » tout système d'un ordre d'état d'urgence en permanence dans une société industrialisée (Permanente Industrielle Notstands-Ordnung = PINO). Les fascismes classiques ne formeraient alors qu'un sous-ensemble (historiquement révolu dans beaucoup de pays, y compris l'Allemagne) des « PINO » possibles (dictatures militaires, pseudo-parlementaires par comités de détresse ou justement par Grandes Coalitions de détresse etc.).

## LE SOCIOLECTE DANS LA FICTION ET DANS LA THEORIE

Pierre ZIMA

En reliant la Sociocritique à la théorie critique de la société<sup>1</sup>, j'ai tenté de renforcer une tradition qui a l'air de s'affaiblir dans une société marquée par la division du travail scientifique. Il s'agissait de renouer avec les recherches critiques de ce qu'on appelle faute de mieux l'Ecole de Francfort (l'«Institut für Sozialforschung», fondé en 1923).

Bien que les écrits de cette «école» soient restés des phénomènes marginaux en France, il existe dans ce pays des institutions dont les domaines de recherches sont comparables à celles de l'«Institut für Sozialforschung». Je pense, entre autres, à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (l'ancienne «Ecole Pratique»). Ce qui la relie à l'Institut allemand c'est le souci d'une visée globale, irréductible à la seule sociologie, à la psychologie ou à une philologie quelconque. La parenté institutionnelle qui rapproche les travaux de Roland Barthes, Greimas ou Goldmann à ceux d'Adorno, Horkheimer, Habermas ou Alfred Schmidt c'est leur tentative commune pour développer une méthode sociologique ou sémiotique qui n'esquive pas la réflexion philosophique et qui soit en même temps une théorie critique de la société et de la culture contemporaines.

Je pense aux essais d'Adorno et de Horkheimer, aux *Mythologies* de Roland Barthes, aux travaux de Goldmann sur le théâtre d'avant-garde, sur le marxisme et la nouvelle classe ouvrière ; je pense aussi à la sémiotique de la culture développée par Greimas et ses disciples : Coquet, Courtés, Landowski e.a.. Evidemment, il serait insensé de vouloir attribuer un commun dénominateur méthodologique à ces recherches disparates ; ce qui m'intéresse c'est leur

parenté institutionnelle : leur effort commun pour échapper à la division du travail scientifique imposée dans les institutions traditionnelles, dans les universités. Cet effort leur a permis de jeter un pont entre le littéraire et le social (Adorno, Goldmann) et d'envisager, bien au-delà des recherches purement linguistiques ou littéraires, l'analyse sémiotique de discours juridiques, politiques et scientifiques (Greimas).

C'est en renouant avec ces travaux philosophiques, sociologiques et sémiotiques que j'ai tenté de définir le projet de la sociocritique : le point de départ de celle-ci devrait être une théorie critique de la société, qui ne s'oriente pas seulement vers le texte littéraire, mais qui tient compte de tous les discours qui coexistent et interagissent dans le cadre d'une formation sociale : des discours politiques, juridiques, religieux, scientifiques et littéraires. Il va sans dire que je n'ai jamais eu l'intention de limiter la sociocritique — en tant que théorie critique de la société — au texte verbal. Comme la sémiotique, la sociocritique devrait tenir compte de tous les systèmes de signes, en particulier du système signifiant qui est le sien : du discours théorique.

Pourtant, et c'est le revers de la médaille universaliste, elle ne saurait ignorer les problèmes posés par la division du travail qui ne cesse de s'intensifier. C'est pourquoi je me suis orienté vers un domaine particulier de la sociocritique : vers la sociologie du texte et du discours. (Mais il est clair, et les travaux d'Adorno sur la musique et le cinéma le démontrent amplement, que la théorie critique de la société a affaire à toute la culture en tant que phénomène social, politique et économique).

### 1. Le Sociolecte dans la fiction

L'un des problèmes fondamentaux de cette sociologie du texte (du discours) est le langage collectif ou le langage de groupe. Ce langage existe — souvent à l'état pur, si vous voulez — dans les discours politiques, syndicaux, religieux et scientifiques et on pourrait fort bien se demander à quoi servent les analyses de textes littéraires qui représentent les langages collectifs comme des phénomènes secondaires ou dérivés, reconstruits pour des raisons esthétiques.

Or, je pense avec Eugenio Coseriu que le texte littéraire représente, mieux que tout autre, l'interaction de sociolectes en tant que langages de groupe. Il est seul à pouvoir mettre en scène l'interaction ou l'intertextualité illimitée des langages collectifs. A propos de cette intertextualité Coseriu re-

marque : «C'est ainsi que le langage poétique apparaît non pas comme un usage linguistique parmi d'autres, mais comme langage universel, comme réalisation de toutes les possibilités linguistiques»<sup>2</sup>.

Il faudrait situer cette thèse de Coseriu dans un contexte sociologique et matérialiste et considérer le texte littéraire avec Bakhtine et Volochinov comme une mise en scène de l'interaction polémique et dialogique de discours idéologiques : «Toute énonciation, même sous forme écrite, figée, est une réponse à quelque chose et est construite comme telle. Elle n'est qu'un maillon de la chaîne des actes de parole. Toute inscription prolonge celles qui l'ont précédée, engage une polémique avec elles, s'attend à des réactions actives de compréhension, anticipe sur celles-ci, etc.»<sup>3</sup>.

Cette description du processus intertextuel par Bakhtine et Volochinov fait clairement ressortir le caractère idéologique et polémique (dialogique) du discours ; elle implique en même temps l'origine collective de ce que les auteurs appellent «énonciation» (russe : «slovo»). Les énonciations purement individuelles n'existent guère : toute énonciation devrait être rattachée à un langage collectif, à un sociolecte. Dans un travail récent<sup>4</sup>, j'ai défini celui-ci comme un système modélisant secondaire (au sens de Lotman). Car le texte littéraire, fictionnel, n'est pas seul à produire des significations secondaires greffées sur les significations primaires de la langue naturelle («yestestvennij jazyk», Lotman) : tout texte politique, philosophique, religieux ou scientifique peut être considéré comme un texte-parasite qui transforme les significations primaires de la langue.

Ces transformations se produisent surtout, mais pas exclusivement, sur les plans lexical, sémantique et narratif : dans les domaines de la pertinence, de la taxinomie, de l'énonciation et de l'énoncé. Ces domaines ont été suffisamment analysés par des sémioticiens comme Prieto et Greimas<sup>5</sup> ; ce qui m'intéresse en particulier, c'est le rapport entre le niveau sémantique et le parcours narratif. Au lieu de reprendre les arguments de la sémiotique contemporaine, je vais illustrer le rapport entre le plan sémantique et le plan narratif par un exemple politique. Lorsque certains libéraux se servent du mot *cosmopolitisme* en plaidant contre le nationalisme, le chauvinisme et en faveur d'un certain esprit d'ouverture, ils confèrent à ce signifiant polysémique un sens bien différent de celui que lui attribue Jean-Marie Le Pen, lorsqu'il parle dans une interview de «la Mafia cosmopolite» à laquelle il oppose, en suivant Charles Maurras, «la France française»<sup>6</sup>. Dans son sociolecte, l'opposition sémantique *cosmopolitisme/nationalisme* est aussi pertinente que dans le sociolecte libé-



ral, mais nous y assistons à une sorte d'inversion sémantique qui transforme le terme positif en terme négatif et vice versa. Une transformation sémantique tout aussi intéressante se produit lorsque les marxistes-léninistes se mettent à remodeler le champ sémantique (la pertinence et la taxinomie) de ce signifiant en établissant l'opposition sémantique *cosmopolitisme/internationalisme* et l'opposition complémentaire *nationalisme/internationalisme*. On peut constater ici à quel point un simple préfixe («inter-») qui distingue le discours marxiste-léniniste du discours libéral peut changer le point de départ, voire le fondement sémantique, de tout un discours.

Car le récit que raconte un sujet d'énonciation libéral se distingue radicalement, par sa téléologie et son modèle actantiel, du récit marxiste-léniniste dans lequel le «cosmopolite» et le «nationaliste» apparaissent comme des actants négatifs et alliés. Dans le discours (parcours narratif) de Jean-Marie Le Pen, l'alliance de ces actants est rompue, le «nationaliste» est transformé en actant positif auquel s'oppose la «Mafia cosmopolite», bien différente du «cosmopolitisme» des récits marxistes-léninistes, dans lesquels elle est étroitement associée à l'«impérialisme». On voit à quel point chaque sociolecte engendre des discours, des parcours narratifs fort hétérogènes, dont chacun prend comme point de départ une pertinence sémantique et une taxinomie différentes. Malgré le caractère allusif et incomplet de mon exemple, on comprend également ce que veut dire Greimas en affirmant : «C'est le paradigmatique qui organise le syntagmatique»<sup>7</sup>.

A présent il est possible de définir le sociolecte comme langage collectif et comme système modélisant secondaire, dont le répertoire lexical, les pertinences et les taxinomies rendent possible la productions d'un certain type de discours que l'on reconnaît comme tel sur les plans lexical, sémantique en tant que tel, en tant que «type idéal» (au sens de M. Weber), n'existe pas dans la réalité sociale. Sa réalité coïncide avec la totalité ouverte, toujours inachevée de discours empiriques : de discours produits par des sujets individuels et collectifs réels.

C'est à ces discours que réagissent les textes littéraires, qui, à en croire Coseriu et Bakhtine, sont les textes dialogiques par excellence : des modèles d'intertextualité. Pensons à des ouvrages particuliers comme *Les Conquérants* de Malraux, *La Nausée* de Sartre, *L'Homme sans qualités* de Musil et *L'Etranger* de Camus. Dans *Les Conquérants*, par exemple, les querelles entre Garine et Borodine ne sont compréhensibles que par rapport aux discours révolutionnaires du sociolecte marxiste et marxiste-léniniste. Lorsque Borodine

«reproche à Garine de n'avoir pas de perspective, d'ignorer où il va, de ne remporter que des victoires de hasard»<sup>8</sup>, il s'exprime dans le cadre d'un discours à la fois hégélien et marxiste dont la téléologie n'admet que le hasard intégré à la nécessité<sup>9</sup>.

Loin d'être limités au domaine de l'énoncé et à ses actants (comme actants de dialogue), les discours et les sociolectes relient le plan de l'énoncé à celui de l'énonciation. Dans mon analyse de *L'Etranger* d'Albert Camus, j'ai essayé de montrer à quel point toute la structure narrative de ce roman s'explique par rapport à deux discours incompatibles : le discours de l'indifférence, qui est celui du narrateur (de Meursault) et de quelques autres actants, et le discours de l'idéologie prononcé par le tribunal, par la justice. A la différence du premier discours qui s'oriente vers l'indifférence de la nature en refusant toute pertinence idéologique humaniste ou chrétienne, les discours du juge d'instruction et du tribunal sont issus d'un sociolecte humaniste-chrétien et s'orientent vers une pertinence rigide régie par le dualisme idéologique. Au lieu de reconnaître dans Meursault un non-sujet indifférent, un actant paradoxal sans programme narratif<sup>10</sup>, les représentants de la justice le présentent comme un sujet responsable et punissable, confirmant ainsi la thèse de Louis Althusser et Michel Pêcheux qui «l'idéologie interpelle les individus en sujets»<sup>11</sup>.

Un aspect particulièrement important de l'intertextualité de ce roman semble être le fait que l'opposition entre le discours de l'indifférence (Meursault, le narrateur) et le discours de l'idéologie (la justice) ainsi que l'opposition correspondante entre nature et culture (chrétienne, humaniste) rend compte de la structuration, de la bipartition globale de *L'Etranger* : A la différence de la première partie qui est régie par la non-subjectivité de Meursault et le hasard de la nature, la seconde partie est dominée par le dualisme sémantique et actantiel du sociolecte humaniste-chrétien et de ses discours idéologiques. Il devrait donc être possible de rendre compte de la structure d'un texte littéraire par rapport aux processus intertextuels qui le constituent.

## 2. Sociolecte et théorie : la situation socio-linguistique

L'analyse de textes littéraires est particulièrement importante pour la sociocritique parce qu'elle révèle deux aspects essentiels de la communication verbale : 1. Les individus interagissants sont constitués en sujets par leurs discours, dont chacun est à son tour lié à un ou à plusieurs sociolectes (il est parfaitement concevable qu'un sujet individuel soit «à cheval» sur deux ou

trois langages de groupe). 2. Les individus, les groupes et les organisations ne communiquent pas dans le cadre d'une *langue* abstraite ou neutre (au sens saussurien du terme), mais dans une *situation socio-linguistique* marquée par le dialogue à la fois polémique et parasitaire entre sociolectes.

Ces deux thèses complémentaires ont des conséquences importantes pour le dialogue théorique ou scientifique en sciences sociales, car elles mettent en question deux concepts fondamentaux qui, par le passé, ont souvent été proposés comme des critères pour le dialogue théorique et scientifique : le concept d'*intersubjectivité* défendu par Karl. R. Popper et les représentants du Rationalisme critique et le concept de *Situation de communication idéale* préconisé par Jürgen Habermas. J'aimerais montrer que ces deux concepts ne tiennent compte ni de la situation socio-linguistique réelle, ni des limites imposées à la communication par la sociolecte, ni de la constitution discursive de la subjectivité.

Commençons par le concept d'*intersubjectivité* qui a été adopté par le Rationalisme critique (Popper, Albert) et tous ceux qui se réclament de lui pour mettre à l'épreuve des hypothèses, des théorèmes ou des théories, voire des programmes théoriques entiers (I. Lakatos)<sup>12</sup>. L'un des points faibles de cette approche rationaliste qui s'oriente vers le célèbre postulat de la *falsifiabilité* (*Falsifizierbarkeit*, Popper) est la question de savoir *qui décide* que certains théorèmes scientifiques sont falsifiables ou qu'ils ont été falsifiés. Popper et ses disciples partent de l'idée — à la fois rationaliste et idéaliste — que tous les théoriciens de bonne volonté parlent le même langage et qu'ils peuvent s'entendre sans trop de difficultés.

Le premier à mettre en doute cet optimisme rationaliste fut un autre membre du Cercle de Vienne : Otto Neurath. « Nous ne connaissons pas la coupure », remarque-t-il, « qui est censée séparer les théories 'falsifiables' des théories 'non falsifiables' »<sup>13</sup>. En effet, une théorie peut fort bien être considérée comme falsifiable, donc fertile et utile, par une collectivité scientifique particulière, et être rejetée comme non scientifique, donc stérile et métaphysique, par une collectivité scientifique rivale. Ce problème qui n'a jamais été posé en ces termes par Neurath, a été rendu explicite au cours des débats entre Popper, Thomas S. Kuhn, I. Lakatos, Paul Feyerabend et d'autres.

A la différence de Popper qui n'a jamais cessé de défendre une conception rationaliste de la science selon laquelle la mise à l'épreuve de théorèmes et de théories est un processus intersubjectif qui relève de la communication entre théoriciens atomisés, Thomas Kuhn a introduit le célèbre concept de *para-*

*digme*<sup>14</sup> pour signaler des ruptures historiques entre collectivités scientifiques. Particulièrement importante me semble être l'idée de Kuhn que chaque collectivité scientifique applique les critères de son paradigme pour juger les théorèmes et les énoncés de ce paradigme. Cette approche explique mieux que le Rationalisme critique les malentendus, les rivalités et les polémiques auxquels nous assistons tous les jours dans le domaine de la communication scientifique.

Popper ne semble pas s'en rendre compte lorsqu'il considère le caractère intercollectif de la communication scientifique comme un aspect négligeable et lorsqu'il insiste à l'égard de Kuhn sur le caractère intersubjectif (donc individualiste) du dialogue théorique. « J'admets volontiers », explique-t-il, « qu'à tout moment nous sommes des prisonniers, pris dans l'encadrement de nos théories ; de nos perspectives ; de nos expériences passées ; de notre langue. Mais nous sommes des prisonniers dans un sens Pickwickien (in a Pickwickian sense) : si nous faisons un effort, nous sommes capables de surmonter à tout moment cet encadrement »<sup>15</sup>. En développant son argument, il montre à quel point son propre rationalisme est proche du rationalisme saussurien qui ne reconnaît que des actes de paroles individuels dans une langue universellement partagée : « C'est tout simplement un dogme — et un dogme dangereux — de croire que les différents encadrements ressemblent à des langages mutuellement intraduisibles. En fait, même des langues complètement différentes (comme l'anglais, le hopi et le chinois) ne sont pas intraduisibles et il y a un grand nombre de Hopis ou de Chinois qui ont fort bien appris l'anglais »<sup>16</sup>.

Ce passage indique clairement que Popper ne tient compte — en bon rationaliste et individualiste — que des langues naturelles ; il néglige complètement l'existence des langages idéologiques : des sociolectes. Ceux-ci sont bien plus nombreux que les paradigmes de Kuhn et bien plus importants dans la communication des sciences sociales. Les discours de celles-ci n'obéissent pas aux lois d'un paradigme universellement reconnu par tous les théoriciens, mais aux lois particulières de nombreux sociolectes dont ils sont issus. (Dans cette présentation du « sociolecte » il m'est malheureusement impossible de discuter les différences entre ce concept et le « paradigme » de Kuhn ou l'« épistémè » de Foucault ; je le fais en détail dans *Ideologie und Theorie*, un ouvrage récent qui vient de paraître)<sup>17</sup>.

Toute communication théorique ou scientifique (en sciences sociales) présuppose donc l'interaction dialogique et polémique entre discours hétérogènes, dont les divergences s'expliquent par rapport aux sociolectes dont ils sont issus. Si l'*intersubjectivité* en tant que discussion sans entraves idéolo-

giques existe, alors elle existe, dans le meilleur des cas, à l'intérieur d'un langage collectif ; elle n'existe pas entre deux sociolectes hétérogènes.

Ce fait est aussi négligé par Jürgen Habermas qui parle d'une «situation de communication idéale» («ideale Sprechsituation») dans laquelle les rapports de domination ainsi que les distorsions idéologiques et pathologiques seraient éliminées<sup>18</sup>. On a souvent reproché à Habermas de ne pas être réaliste, de ne pas tenir compte des antagonismes de classe, des conflits sociaux, des motivations psychiques etc.<sup>19</sup>. A ces reproches Habermas répond — avec un stéréotype un peu agaçant — que ses critiques confondent la situation de communication *réelle* avec la situation de communication *idéale* qui a un caractère *quasi transcendantal* : elle est une *reconstruction* des conditions de toutes communications rationnelles et réussies<sup>20</sup>.

Quelles sont ces conditions, quels sont les traits caractéristiques de cette situation de communication idéale ? Si j'ai bien compté, il y en a cinq : 1. la situation de communication idéale se distingue radicalement de la communication de tous les jours, marquée par des interférences pathologiques, idéologiques et stratégiques ; 2. elle ne connaît aucune de ces interférences et pré-suppose l'égalité argumentative de tous les participants au dialogue ; 3. elle pré-suppose l'interchangeabilité de tous les rôles dialogiques ; 4. la seule contrainte qu'elle admette, est celle du meilleur argument ; 5. que les participants s'en rendent compte ou pas, elle est toujours pré-supposée dans toutes les communications réelles : car les individus communiquent pour s'entendre (je n'en suis pas sûr).

Ce qui compte, ce n'est pas tant la question de savoir si les individus communiquent pour s'entendre, pour se manipuler mutuellement ou pour satisfaire des désirs narcissiques (comme le causeur mondain) ; ce qui m'intéresse c'est la question de savoir en quoi consiste le fondement ou le point de départ de toute communication sociale. Qu'est-ce qu'il faut pré-supposer dans tous les cas particuliers ? Je ne pense pas que ce soient les conditions idéales d'une entente recherchée par tous. Il est parfaitement raisonnable de rechercher, de désirer ces conditions idéales, mais, comme l'a déjà constaté Hans Albert<sup>21</sup>, elles ne s'imposent pas : ni logiquement, ni empiriquement. Ce qui s'impose en revanche, et logiquement et empiriquement, c'est la *subjectivité des participants*. Et cette subjectivité est inséparable des discours et des sociolectes : pour être reconnu comme sujet je dois prononcer un discours cohérent (ou plus ou moins cohérent). L'individu silencieux, muet ou incapable de communiquer

n'est pas reconnu comme sujet. Il doit sa subjectivité à son discours issu d'un ou de plusieurs langages de groupe.

Or, Habermas ignore — comme Popper — toute la problématique du discours, et partant celle du sociolecte, pour une raison précise : il représente la situation de communication idéale à l'aide d'une théorie pragmatique («Universalpragmatik») qui ne connaît que des unités phrastiques situées dans un contexte pragmatique. Il s'agit de la théorie des «actes de langage» («speech acts») de J. L. Austin et J.R. Searle. Le caractère phrastique de cette théorie du langage apparaît clairement lorsque Habermas remarque : «Un acte de parole crée les conditions dans lesquelles une phrase peut être utilisée dans un énoncé ; mais en même temps il a lui-même la forme d'une phrase»<sup>22</sup>.

On ne saurait être plus clair : comme chez Popper, mais pour des raisons bien différentes, la problématique discursive et sociolectale est passée sous silence. Or, à mon avis, il s'agit de la problématique fondamentale de la communication scientifique et de la communication tout court. Pour comprendre la première il faudrait distinguer les accords théoriques entre les membres d'un groupe, les locuteurs d'un sociolecte, et les accords qui surviennent entre des langages de groupe hétérogènes (je pense que ces accords sont bien plus importants pour la constitution du dialogue scientifique<sup>23</sup>).

Globalement, ce dialogue ne devrait pas être situé dans une langue neutre et a-historique (saussurienne) ou par rapport à une situation de communication idéale (Habermas), mais dans ce que j'ai appelé, en suivant Bakhtine et Volochinov, la *situation socio-linguistique*. Cette situation est marquée par la collusion et le conflit entre des positions collectives hétérogènes, dont les discours se complètent et se contredisent. De leurs combinaisons et contradictions naissent de nouveaux discours, de nouveaux sociolectes, des néologismes et de nouvelles subjectivités. Ce processus permanent d'innovation et de transformation lexicale, sémantique et narrative finit par transformer la langue en tant que système historique et social.

Les discours théoriques et littéraires réagissent sans cesse à ces transformations en les intégrant sur le plan intertextuel. Mais à la différence du discours théorique dont les contraintes excluent, avec la parodie et le pastiche, un grand nombre de langages de la vie quotidienne, le discours de la fiction peut les intégrer tous. A cet égard, il peut être considéré et utilisé comme une reproduction métonymique, synecdochique, des situations socio-linguistiques historiques et contemporaines.



## NOTES

- 1) Voir par exemple mon *Manuel de sociocritique*, Paris, Picard, 1985.
- 2) E. Coseriu, «Thesen zum Thema Sprache und Dichtung», in : W.-D. Stempel éd., *Beiträge zur Textlinguistik*, München, Fink, 1971, p. 184
- 3) M. Bakhtine (V.N. Volochinov), *Le Marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, Paris, Minuit, 1977, p. 105.
- 4) Voir : P.V.Z., *Ideologie und Theorie. Eine Diskurskritik*, Tübingen, France, 1989, ch. 7.
- 5) Voir : L. J. Prieto, *Pertinence et pratique. Essai de sémiologie*, Paris, Minuit, 1975 et A. J. Greimas, *Du Sens I*, Paris, Seuil, 1970 et *Du Sens II*, Paris, Seuil, 1983.
- 6) J.-M. Le Pen, *Le Monde*, 20 septembre, 1988, p. 8.
- 7) A. J. Greimas, in : H. G. Ruprecht, «Ouvertures métasémiotiques : entretien avec Algirdas Julien Greimas», in : *Recherches sémiotiques/Semiotic Inquiry*, vol. 4, n°1, 1984, p. 9.
- 8) A. Malraux, *Les Conquérants*, Paris, Grasset (Livre de Poche), 1928, p. 207.
- 9) A propos du rapport entre la nécessité et le hasard chez Hegel et les jeunes hégéliens voir : E. Volhard, *Zwischen Hegel und Nietzsche. Der Ästhetiker Friedrich Theodor Vischer*, Frankfurt, Vittorio Klostermann Verlag, 1932.
- 10) Le concept de «programme narratif» est développé dans tous ses aspects dans l'ouvrage de A. J. Greimas : *Maupassant. La sémiotique du texte : exercices pratiques*, Paris, Seuil, 1976.
- 11) Voir : L. Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat», in : L. Althusser, *Positions*, Editions Sociales, 1976. et M. Pêcheux, *Les Vérités de la Palice*, Paris, Maspéro, 1975.
- 12) Voir : I. Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Cambridge, University Press, 1978, p. 33 : «Then, of course, what we appraise is a series of theories rather than isolated theories.»
- 13) O. Neurath, «Pseudorationalismus der Falsifikation», in : O. Neurath, *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften* vol. 2, éd. R. Haller, H. Rutte, Wien, Verlag Holder-Pechler-Tempsky, 1981, p. 639.
- 14) Voir : T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (2nd edition enlarged), Chicago, University Press, 1970.
- 15) K. R. Popper, «Normal Science and its Dangers», in : I. Lakatos, A. Musgrave éd., *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, University Press, 1970, p. 56.
- 16) Ibid.
- 17) Voir : *Ideologie und Theorie*, op. cit., ch. 12
- 18) Voir : J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (2. vol.), Frankfurt, Suhrkamp, 1981 et J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.
- 19) Voir par exemple : A. Heller, «Habermas and Marxism», in : J.B. Thompson éd., *Habermas. Critical Debates*, London, Macmillan, 1982.

- 20) Voir : J. Habermas, «Entgegnung», in : A. Honneth, A. Joas éd. *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns»*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.
- 21) Voir : H. Albert, *Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1975, p. 64-67. La critique que Hans Albert adresse à la «transcendental Kommunikationsgemeinschaft» de Hans Apel pourrait aussi être adressée à Habermas.
- 22) J. Habermas, «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», in : J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung*, ?, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, p. 103. Voir aussi : J. Habermas, «Wahrheitstheorien», in : J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, p. 162.
- 23) Voir : *Ideologie und Theorie*, op. cit., ch. 12, où je compare les théorèmes intradiscursifs nés dans un sociolecte homogène aux théorèmes interdiscursifs renforcés par leur appartenance à des sociolectes hétérogènes.

## SOCIOCRITIQUE : DE SON « DÉJÀ-LÀ » AU TRANSDISCIPLINAIRE (Vers une [socio]critique différentielle)

M. Pierrette MALCUZYNSKI

Posons d'emblée qu'en interrogeant la **socialité** du texte, la visée sociocritique aura certes débloqué certains horizons théoriques et méthodologiques de manière à rendre compte de la dynamique interactive que préconisent la circulation et la coexistence de pratiques socio-culturelles diverses au sein d'un état de société donné. Pour ce qui est de la littérature, ceci impliquait une reconceptualisation de la notion de texte de manière à la faire déborder des limites contraignantes que suppose le champ traditionnellement dit « littéraire » et de la réinscrire à l'intérieur d'une théorie de la circulation des discours. Comme on le sait, ceci ne signifie pas destituer le littéraire de sa spécificité esthétique sinon, bien au contraire, d'en réinsérer les caractéristiques au sein d'une économie sociale et culturelle donnée sans laquelle la dimension valeur même du texte [comme dirait Claude Duchet] demeure inintelligible.

Or c'est bien ce que visait naguère Mikhaïl Bakhtin lorsqu'il faisait appel, déjà en 1924 dans son article **Le Problème du contenu, du matériau et de la forme dans la création artistique verbale**, à la nécessité de *fonder une science dans [le] domaine de la culture et de la création culturelle, tout en conservant à son objet toute sa complexité et son originalité*, et qui soulignait que pour se définir de façon sûre

et précise, l'esthétique de l'art littéraire a *absolument besoin de définitions réciproques avec les autres domaines, dans l'unité de la culture* (BAKHTIN 1978 : 25 & 26). Dès lors qu'avec Bakhtin était posée la prémisse de la prééminence de l'interdiscours sur le discours, décelons ainsi chez lui des pistes méthodologiques renvoyant aux critères de **conversion** nécessaires à l'établissement d'une science rigoureuse des artefacts socio-culturels, et qui consiste, comme dit Pierre Bourdieu, d'une part à rompre la relation narcissiste inscrite dans la représentation du travail intellectuel comme « création » et, d'autre part, à exclure en tant qu'expression par excellence de la « sociologie réductionniste » l'effort d'assujettir l'artiste et l'œuvre d'art à une forme de pensée doublement répréhensible car à la fois génétique et générique (Bourdieu Spring 1988 : 539).

Il me paraît alors légitime de considérer les postulats bakhtiniens comme un **déjà-là** fondamental. Je propose ainsi d'en examiner certaines des composantes et de les comprendre comme autant de **stratégies** discursives qui entrent en jeu de façon décisive dans la formation, la formulation ainsi que le développement des prémisses théoriques et méthodologiques sociocritiques. Or, rendre compte et raison de ce qu'on appellera l'inscription du discours bakhtinien dans le texte sociocritique, implique non seulement, d'une part, l'opérativité des données sociocritiques à l'égard de la production culturelle mais signifie également, d'autre part, interroger la Sociocritique en tant que pratique critique.

Comme point d'appui à ma discussion, je suggère de conférer au discours bakhtinien une dimension hypothétique certes, mais spécifique, qui lui donnerait des propriétés analogues à celles que remplit la fonction de l'idéosème à l'égard d'un texte. Attention : je dis bien **idéosème** et non idéologème, là où, si à un premier niveau d'analyse, peut-être fondamental, l'idéologème *assimile* le sémiotique à l'idéologique, différemment et selon la proposition d'Edmond Cros, l'idéosème, en revanche, se situe à l'*intersection* de l'idéologique et du sémiotique, ce qui ponctue par ailleurs mais de manière évidente, toutes les différences entre l'instance idéologique et l'instance critique.

Un mot préliminaire s'impose à l'égard de Bakhtin, à savoir qu'il ne faut pas minimiser le fait que, depuis quelques années, il est « à la mode », au point où on semble parfois friser une sorte de culte de la

personnalité. Il n'est certes pas le lieu ici de cerner ce qui est entendu par cette « mode » mais je voudrais préciser ceci : prenons-la en tant que facteur qui semble fonctionner aujourd'hui, à l'égard de l'œuvre de Bakhtin, comme principe régulateur sous-jacent à divers discours des sciences humaines et sociales, tout en conférant à ceux-ci autorité et cohérence idéologiques dans leurs multiples utilisations et applications des écrits bakhtiniens, de la linguistique à la sémiotique, de l'analyse du discours aux théories de la culture, de la philosophie à la théorie littéraire et ainsi de suite. Mais lors même que la « mode » est également discours, ce discours ne constitue pas un phénomène textuel à l'égard des divers champs discursifs que l'on vient d'énumérer. On reconnaîtra plutôt en la « mode » un produit idéologique à caractère doxal, syncrétique et unificateur (Schendel 1986-1987 : 53-60), soit un facteur hégémonique de détermination qui *oriente* idéologiquement la constitution de tel ou tel discours dans sa textualisation — là où le but de l'analyse sera de déceler l'idéologique plutôt que le sémiotique — mais qui, en tant que tel, demeure *extra-textuel*. Ou, si vous voulez, parlons en terme d'idéologème et, plus exactement, que la « mode » remplit ici une fonction « idéologémique » qui est en elle-même fort différente de la fonction « idéosémique ».

De plus, à l'heure de cette « mise à la mode » de Bakhtin — ce qui rend compte, par là même, de la crise du Formalisme, même si celle-ci n'en finit pas d'agoniser —, les diverses rectifications d'ordre interprétatif et idéologique, voire moral, qui auront cherché ces dernières années à assouplir la présentation de Bakhtin, en somme la rendre « pluralisable », n'auront suscité au bout du compte que polémiques et controverses à son sujet au sein même de cadres de travail précis. Serait-ce cela, être « à la mode » ? On y aura en tous les cas reconnu les contradictions attribuées à l'idéologème en tant que phénomène de régulation stabilisatrice permettant la manifestation simultanée de « vérités contradictoires » (voir Schendel). Or, l'importance de Bakhtin relève, il me semble, du fait que ses travaux recouvrent un vaste spectre de problématiques socio-culturelles susceptibles d'être reprises au sein de cadres spécifiques de travail ressortissants à telle ou telle branches des savoirs, [notamment des sciences humaines et sociales], et non parce qu'on peut le récupérer en



fonction de diverses controverses et polémiques sévissant éventuellement au sein du cadre de travail spécifique en question. Là est le noyau de ma discussion.

Il y a certes un très grand nombre de prémisses bakhtiniennes que l'on pourrait reprendre pour venir souligner ce que pose et propose la Sociocritique d'aujourd'hui. Le plus évident serait de s'en remettre en un premier temps au *Discours dans la vie et dans la poésie* (1926) [signé Volosinov] où nous est donné l'exemple suivant : *Deux hommes se trouvent dans une pièce. Silence. Puis l'un d'eux dit : « Voilà ». L'autre ne répond rien* (in Todorov 1981 : 189). Pour pouvoir saisir le sens de cet énoncé, il faut se rendre à l'évidence que celui-ci est composé de ce qui est dit, « voilà », et de ce qui est non-dit, le contexte extra-verbal. Le contexte extra-verbal, comme on le sait, se décompose en trois aspects : 1) l'horizon spatial commun aux locuteurs, c'est-à-dire l'unité du lieu visible, soit dans cet exemple, une pièce, une fenêtre mais aussi le fait que dehors il neige. 2) La connaissance et la compréhension de la situation ; ici, le « savoir commun » renvoie à une date, le mois de mai. Et 3) l'évaluation commune ; à partir du fait qu'il neige encore au mois de mai, le désir de voir finir l'hiver et arriver le printemps.

Voilà donc bien, avec cette illustration, un « déjà-là » à l'un des critères de bases de la Sociocritique tel que Claude Duchet les explicitait en 1971 à l'égard du texte littéraire en termes d'*avabt* — et de *hors-texte* (voir Duchet 1971). Ainsi, le texte ne se constitue pas seulement de ce qu'il dit et la manière en laquelle il dit ce qu'il dit (entre autres, l'intonation bakhtinienne) mais également de silences et de non-dits — c'est-à-dire, de ce qui est aussi choisi de ne pas être dit ou ce qui n'est pas dicible ou reproduisible mais qui font néanmoins implicitement partie du textuel en question.

Non obstante le vocabulaire certes quelque peu archaïque de Bakhtin, examinons ces données sous un autre angle et remettons-nous en mémoire le rapport qu'il établissait entre ce qu'il a appelé le *donné* et le *créé* à l'égard du texte. L'on a délibérément choisi cet exemple, tiré de son *Problème du texte* [texte d'archives (1959-1961), non revu par l'auteur] (Bakhtin 1984 : 309-338), car il renvoie de manière particulièrement aiguë au problème de la visée sociocritique en ce qui concerne le texte face à l'impasse à laquelle

Bourdieu du reste fait allusion — **Sociologisme versus Formalisme**. Bakhtin souligne le fait que si toute chose créée se crée toujours à partir de ce qui est donné au préalable, son énoncé n'est toutefois jamais simple reflet ou expression de ce tout fait, pré-existant avant et hors de lui (Bakhtin 1984 : 329). Il note cependant qu'il est plus facile d'étudier, dans le créé, ce qui est le donné que d'étudier le créé lui-même :

*Toute l'analyse scientifique se ramène le plus souvent, dit-il, à découvrir ce qui était déjà donné, déjà présent et tout fait avant l'œuvre (le préexistant que l'artiste aura trouvé et non ce qu'il a créé). C'est comme si tout le donné se reconstruisait de nouveau dans le créé, se transfigurait en lui. On réduit au donné préalable et au tout-fait. [...] Là-dessus, à l'aide de moyens tout faits, à la lumière d'une vision du monde toute faite, le poète reflète un objet tout fait. Or, ce qui se passe, c'est que l'objet s'édifie au cours du processus créateur, et le poète aussi se crée, ainsi que sa vision du monde, ainsi que ses moyens d'expression. (BAKHTIN 1984 : 330).*

Ainsi, chercher à répondre à l'ancienne question, maintenant classique, « qu'est-ce que la littérature ? », tel que s'interrogent fondamentalement le Sociologisme et le Formalisme par des chemins qui sont à la limite dangeureusement symétriques en leurs oppositions, ceci revient à proposer l'artefact littéraire soit comme **création d'un reflet**, soit comme **effet de création**. De deux choses l'une, on débouche sur une contradiction majeure qui polarise et isole le *créé* par rapport au *donné* au sein d'une opposition irréconciliable, donc irrévocable, et sur laquelle auront misé, chacun à leur façon, le Sociologisme et le Formalisme.

Posons que la Sociocritique, en revanche, loin de chercher à gommer l'un ou l'autre aspect du problème en question, aura attaqué la raison de cette contradiction en s'attachant à étudier les rapports entre le *donné* et le *créé*. Un premier point marqué sera de rendre le *donné* et le *créé* indissociables l'un de l'autre tout en soulignant leurs différences — il s'agit, bien entendu, de ne pas confondre structures

de société et structures textuelles, là où ces dernières ne sont pas « représentation ». Ceci implique l'examen de ce que le **donné** inscrit dans le **créé** et la manière en laquelle s'effectue cette inscription, tout en privilégiant ce qu'il advient du **donné** par le **créé**. Nous avons donc affaire à un réseau de rapports, là où le **texte** devient réseau de stratégies (discursives, narratives, etc.) elles-mêmes lieux de confluences de pratiques socio-culturelles diverses.

C'est ici que le **dialogique** de Bakhtin intervient comme une notion tout à fait fondamentale, omniprésente dans la pratique Socio-critique ; là où le dialogisme ne renvoie pas à l'évacuation systématique d'un discours par un autre et où, plutôt qu'effet de fusion, d'exclusion ou de substitution, ou encore d'antagonisme essentiellement contradictoire qui risque de se figer dans un **double-bind** sans issue, il y a au contraire surtout phénomène de rapprochement et d'interpénétration engendrés par les divers modes d'interaction que le dialogique postule. Le dialogique suppose toute pratique textuelle comme intégration et non exclusion de discours en apparence incompatibles entre eux, de manière à constituer un complexe socio-interdiscursif [1<sup>a</sup>] compris en définitif comme l'esthétique, comme la dimension valeur du texte. C'est pourquoi le théorique du dialogisme bakhtinien renvoie à **hétérogénéité** plutôt qu'à **altérité**. Une telle différenciation, cruciale à mon sens, certes demanderait une élaboration qui demeure bien au-delà des limites de mes propos aujourd'hui, mais notons ici comment Bakhtin articule le principe de cette distinction par le biais de la **polyphonie**. Le polyphonique n'est pas simple pluralité constituée d'une somme d'« autres » qui s'additionnent ou se substituent les uns aux autres, ni dissémination à outrance qu'on appelle parfois « pluralisme » tout court et qui consiste à croire en la part de vérité de toute chose [1<sup>b</sup>]; le polyphonique implique hétérogénéité dans la mesure où, pour reprendre la terminologie de Bakhtin, il s'agit d'une multiplicité engendrée par les *divers contenus* du monde qu'incarnent des sujets différents, des *voix différentes en interaction les unes entre les autres*.

Voyons encore plus précisément ce qu'on entend ici par hétérogénéité. J'avais cherché à indiquer, il y a quelques années et en prenant pour exemple la prise de position de la part de Gustav Mahler à l'égard du discours musical, que ce n'est qu'avec lui qu'apparaît une

nette et claire différence entre d'une part la simple pluralité de sons, [ou *Vielstimmigkeit*], et qui n'est, pour Mahler, qu'une homophonie déguisée et, d'autre part, la vraie polyphonie, [*Mehrstimmigkeit*] (voir Malcuzyński 1983). Par polyphonie, Mahler entend des sons de différentes natures tels ceux émanant d'une fête foraine, c'est-à-dire, des sons musicaux et non-musicaux ou extra-musicaux (comme, par exemple, pêle-mêle, ceux de tirs à la carabine, d'un théâtre de marionnettes, d'une société chorale, d'un orphéon, etc.) et par lesquels de nombreux motifs sonores entrent en contact divers. *Il faut que les thèmes viennent [...] de tous les côtés et soient ainsi tout à fait différents dans leur rythme et leur mélodie (tout le reste n'est que combinaison de voix et homophonie déguisée)* précise Mahler : *il faut seulement que l'artiste les ordonne et les unisse en un tout harmonieux*<sup>2</sup>. Ce qu[e Mahler] aimait dans la polyphonie, remarque par ailleurs Th. Adorno, c'est l'insulte au « formalisme » [...] (Adorno 1976 : 166). A la limite, il faudrait donc repenser la notion même de genre. Et rappelons en passant que Mahler portait une grande admiration pour Dostoïevski.

Ainsi, dans cette optique, le dialogisme implique une dynamique *polycentrique* et non une *Weltanschauung* axée sur une problématique du décentrement. Car le décentrement implique surtout des processus de dérapages (plus ou moins) contrôlés d'un seul et même Sujet ; déplacements, dérives maîtrisées, débordements, substitutions et super impositions, voire sublimation, l'Autre de l'autre psychanalytique, etc. Or, chez Bakhtin, il n'est pas du tout question d'altérité en ce sens ; le mot, dit-il bien, le discours *se joue hors de l'auteur, et on ne saurait l'introjeter (introjection) à l'auteur* (Bakhtin 1984 : 331). Autrement dit, pas d'anthropophagie ontologique/ [métaphysique]/ [psychanalytique]/ [autorielle] ici ; l'autre, pour le sujet bakhtinien, est toujours interlocuteur, toujours discours à part entière — « *équi-pollence* » disait Bakhtin. Il y a incarnation de *contenus différents* du monde, de sorte que leur ensemble n'est ainsi pas réductible à une axiologie [re]hiérarchisable qui rendrait compte, en dernière instance, d'une récupération monologique. Il s'agit d'hétérogénéité constitutive au sens où, tel que Bakhtin le précise, *les émotions INDIVIDUELLES ne peuvent être que les HARMONIQUES qui accompagnent la TONALITE PRINCIPALE de l'évaluation SOCIALE : le « je »*

ne peut se réaliser dans le discours qu'en s'appuyant sur le « nous » (in TODOROV 1981 : 192).

Dégageons de la sorte une fois pour toute la pensée de Bakhtin de ces multiples syncrétismes anaxiologiques qui, en s'appuyant plus ou moins vaguement sur les modalités héritées d'une pulsionnelle, présupposent encore et toujours la théorisation d'une nouvelle hiérarchie avec à son sommet originaire un sujet producteur tout-puissant, le sujet qui se dit « MOI »<sup>3</sup>. Postulons au contraire une pratique de déhiérarchisation où le sujet producteur est lui-même compris comme produit de l'instance dialogisée avec d'autres sujets socio-culturels ; là où Edmond Cros dira que *le texte ne sélectionne pas ses signes dans le langage mais dans l'ensemble des expressions sémiotiques qui ont été acquises/proposées par des sujets collectifs* (Cros 1983 : 85). C'est-à-dire, diversité constituée par autant de pratiques interdiscursives qu'en recèle le monde social ou un état de société donné. En prenant pour acquis cette hétérogénéité constitutive et en se proposant de travailler la manière en laquelle elle se matérialise dans le texte, la Sociocritique se donne ainsi pour tâche première celle de cerner et d'identifier des processus **dialogiques**, rapports sociaux profondément historicisés par nécessité et qui ne sont pas **donnés** comme tels mais [re]crés, c'est-à-dire **TEXTUELLEMENT PRODUITS**. Posons alors le **texte** comme l'instance nécessairement dialogisée et ainsi socialement spécifiée de toute pratique socio-culturelle, littéraire et autre.

Comme on le sait, la dialogie est à première analyse une notion tripartite, mais examinons d'un peu plus près ce que Bakhtin entend par rapport dialogique et qui renvoie à un niveau plus étendu que celui des deux aspects de la parole dialogique dans une acceptation étroite, plus complexe que le rapport qui existe entre les répliques d'un dialogue conventionnel ; il s'agit d'un niveau qui se précise dans la notion de **compréhension** conçue comme dialogue car, ajoute Bakhtin, *l'acte de compréhension est déjà dialogique* (Bakhtin 1984 : 327). Faisons donc ici la différence entre « interprétation » et « compréhension » en rappelant que seuls les relations du sens entre des énoncés finis ou potentiellement finis, en tous les cas distincts, sont, pour Bakhtin, d'ordre dialogique, car le sens ne se répartit qu'entre

diverses voix, entre divers discours. Et il précise sa pensée en ajoutant que *le dialogue avec soi-même a un caractère second, et, dans la plupart des cas, est feint* (Bakhtin 1984 : 326). Ouvrons alors une parenthèse et renvoyons à ce qu'il aura appelé le **microdialogue** à l'égard de la dialogie intérieure ou monologue intérieur dialogué. Je fais état plus spécifiquement des propos de Bakhtin sur le dialogue que Goliadkin entretient avec lui-même dans le **double** (voir Bakhtin 1970). Il s'agit d'un type de dialogue qui permet de remplacer sa propre voix avec celle d'autrui et par lequel il s'opère un transfert des paroles de la bouche de l'un dans celle de l'autre en changeant de ton et de signification mais en conservant le *même contenu* — voilà bien un exemple d'« interprétation » et non de « compréhension ». S'il s'agit bien de l'un des procédés de base chez Dostoevskii, Bakhtin nous met spécifiquement en garde ; il ne faut pas confondre cette **polyphonie de réconciliation**, comme il l'appelle, avec la véritable polyphonie, lors même que la polyphonie de réconciliation n'est plus monologique comme telle<sup>4</sup>.

Or, l'acte compréhensif bakhtinien n'a rien à voir avec de telles considérations et Bakhtin renvoie lui-même à autre chose pour que la compréhension s'actualise, là où se constitue un quatrième volet à la dynamique dialogique : il l'appelle *le degré zéro du rapport dialogique*. A ce niveau, dit-il, *apparaît clairement le point de vue du TROISIÈME dans le dialogue (de celui qui ne participe pas au dialogue mais qui le COMPREND)* (Bakhtin 1984 : 335)<sup>5</sup>. Surgit un espèce de sur-destinataire supérieur, présupposé à long terme. Mais même si celui-ci prend une identité idéologique concrète variable dans un lointain métaphysique ou dans un temps historique éloigné, nous dit Bakhtin (et il illustre ceci en termes de Dieu, de vérité absolue, de jugement de la conscience humaine impartiale, du peuple, du jugement de l'histoire, de la science, etc.), il explique bien que ce sur-destinataire *n'a rien de mystique ou de métaphysique (quand bien même il serait susceptible de prendre une telle expression dans certaines perceptions du monde). Il est moment constitutif du tout de l'énoncé [je souligne] et, à l'analyse plus approfondie, il peut y être décelé* (Bakhtin 1984 : 337).

Ainsi, comprendre un texte, c'est en saisir le sens, c'est en quelle sorte l'intercepter à l'intersection de l'échange dialogique dans



son évaluation sociale, c'est-à-dire au croisement même de l'instance idéologique et de l'instance critique ; là où précisément, pour paraphraser la définition qu'en donne Edmond Cros, l'idéosème désigne le phénomène qui produit textuellement les divers processus d'interaction postulés par la coexistence de différents discours circulant au sein d'une même instance sociale donnée. De sorte que pour Bakhtin, saisir le sens d'un texte, c'est, en termes sociocritiques, cerner l'idéosème, et non l'idéologème ; c'est comprendre la concrétion, la sémantisation critique de l'interdiscursivité dans le texte. Vu sous un autre angle, complémentaire, c'est rendre compte de la dimension valeur du texte, de sa spécificité esthétique, et rendre raison de sa socialité.

J'avancerais ainsi que la Sociocritique démarre à partir de ce degré zéro du rapport dialogique, à la fois troisième instance du dialogique bakhtinien et son quatrième volet, moment constitutif du tout de l'énoncé. Or pour rendre raison de ce qui est avancé, on est toutefois obligé de renverser la proposition première à l'égard de l'inscription du *discours bakhtinien* dans le *texte sociocritique* et poser, inversement, que le *discours sociocritique* est décelable dans le *texte bakhtinien* ou, plus exactement, qu'on peut dégager du texte bakhtinien des prises de position et des postulats discursifs qui seront plus tard développés, « concrétisés » par la Sociocritique. Mais attention : précisons bien qu'à un niveau méthodologique, je ne propose pas ici la formule interchangeable qui consisterait à dire : « Bakhtin sociocritique ou Sociocritique, critique bakhtinienne ? » En fait, il ne s'agit ni de l'un ni de l'autre, encore qu'il faudrait s'entendre par ce qu'on appellerait « critique bakhtinienne »... Comprendons l'inversion que l'on vient d'effectuer à la lumière de la différence qui existe entre la répétition et l'itération ; si la répétition est un retour avec une même finalité et une même efficace, sinon le fait même de renforcement, l'itération en revanche décrit le retour d'un élément ou d'un semblable dans des contextes différents, c'est-à-dire dans une *autre efficace*.

Or, tout discours, écrit Bakhtin — le « mot », comme les traductions françaises persistent à inscrire le double terme russe *Cobo* — veut l'audition, la compréhension, la réponse, et il veut à son tour, répondre à la réponse, et ainsi AD INFINITAM (Bakhtin 1984 : 336). On repèrera ici trois fonctions « idéosémiques » essentielles à la

Sociocritique et qui par le même en historicise la pratique :

— 1) l'**audition** chez Bakhtin qui renvoie en Sociocritique à ce qui aura été appelé l'*écoute* du discours social, notion au sujet de laquelle je préfère le concept anglais plus abstrait de **monitoring** car il permet de s'affranchir des limites de la pratique littéraire proprement dite et d'aborder n'importe quelle pratique socio-culturelle. Autrement dit, pour la Sociocritique, il s'agit de cerner la ou les manières en lesquelles le monitoring du discours social est matérialisé dans et par le texte, c'est-à-dire comment la circulation des discours est textuellement produite ;

— 2) la **compréhension**, qui implique sociocritiquement l'identification du *sens* que les processus dialogiques auront suscité par la circulation des discours et ce qui signifie, par là même, rendre compte de l'inscription de ces processus dans le texte ; et

— 3) la ou tout au moins, une **réponse**, c'est-à-dire la saisie du moment constitutif du texte dans son hétérogénéité interdiscursive ; soit la valorisation qui rend raison du *sens* lui-même. Car, ce qui importe lorsqu'on se situe sur le plan de l'interrogation **que peut la littérature en opérant sur le discours social ?** — formule proposée par Marc Angenot et Régine Robin (voir ANGENOT/ROBIN juillet 1985) pour recouvrer à la littérature une fonction conjoncturelle —, c'est surtout chercher à circonscrire comment un texte légitime sa socialité et sa spécificité esthétique, et non en préciser la « signification » en tant que réplique unilatérale (sémiotique, idéologique) du texte au discours social.

Un mot s'impose au sujet de la notion bakhtinienne de la **carnavalisation**, notion que l'on n'aura pas l'occasion de développer convenablement ici mais dont il faut quand même faire état. Le Carnaval est, pour Bakhtin, comme on le sait, un facteur déterminant et décisif dans l'histoire du genre romanesque occidental. Et, on le sait aussi, s'il n'est pas un phénomène littéraire comme tel, le Carnaval est transposable en *image artistique du langage littéraire*, indique Bakhtin, transposition qu'il appelle **carnavalisation littéraire** (Bakhtin 1970 : 169). D'un point de vue technique, il y a donc textualisation d'une existence, d'un discours carnavalesque. Et Bakhtin souligne clairement que ce qu'il appelle *littérature carnavalisée* est celle qui a subi directement, sans intermédiaires, ou indirectement, après

une série de stades transitoires, l'influence de tel ou tel aspect du folklore carnavalesque (antique ou médiéval) (Ibid., 152). De sorte que compris au sens large du terme, ce que Bakhtin appelle la *perception carnavalesque* est ce qui permet de rendre compte et raison de l'apport des cultures populaires à l'égard de l'histoire du roman occidental, depuis l'émergence de ses éléments constitutifs à la fin de l'Antiquité classique et en particulier dans sa formation au Moyen Âge et son développement sous la Renaissance.

En termes sociocritiques, je voudrais renvoyer ici à la notion du **monitoring**, fonction que d'un point de vue méthodologique remplissait naguère la « perception carnavalesque » à l'égard du texte. L'écrivain aura *choisi* d'occuper une position singulière, « carnavalisante », et se sera proposé de matérialiser son écoute, matérialisation que Bakhtin définira en termes de « carnavalisation ». Mais, parlons bien au passé ; il *s'agissait, naguère*, de carnavalisation, car reconnaissons une fois pour toute qu'il s'agit là d'un concept défini qui ne peut être tout bonnement appliqué de manière transhistorique à n'importe quel état de société donné. Tout ce que je suggère ici c'est qu'en sa *fonction*, le **monitoring** en Sociocritique trouve sa raison d'être théorique et méthodologique dans ce que Bakhtin appelle à l'égard d'un contexte socio-historique très précis, la « perception carnavalesque ». Ainsi, il ne s'agit pas ici de retrouver du *donné* tout fait — retrouver à tort et à travers des « modalités carnavalesques » partout —, ni, d'autre part, chercher à cerner des « effets de texte » comme tels, ce qui signifierait travailler uniquement l'opérativité des prémisses bakhtiniennes à l'intérieur d'une problématique de productivité textuelle. Il s'agit, tout simplement mais différemment, de rendre raison de la position singulière que l'écrivain ou l'artiste ou le critique, en l'occurrence, choisit d'occuper, du point où il se situe dans la société ; que *et* le choix *et* la position relèvent de fonctions qui dépendent de la conjoncture socio-historique, et que celle-ci soumet la matérialisation du **monitoring** à des processus d'inscription dans le texte qui sont tout aussi variables. Ainsi, il ne s'agit pas d'appliquer des structures données, toutes faites, ni créées comme telles, mais de baliser des processus, des facteurs de **production du texte**.

Me voilà ainsi revenue à ma proposition première, puisqu'on

peut maintenant parler de **production** du texte sociocritique. Or, qui dit « production » dit « pratique singifiante ». On doit alors engager la discussion vers les potentiels de **conversion** et de **réactivation** (au sens de Bourdieu) auxquels est nécessairement soumise cette pratique aujourd'hui. En ce sens, il me semble que l'inscription du déjà-là bakhtinien est l'une des pistes les plus fécondes à suivre car c'est là qu'est postulée la problématique centrale de l'hétéroginéité interdiscursive du texte. Il se profile alors à l'horizon une nouvelle dynamique critique concernant l'esthétique textuelle où ce qui aura été appelé l'« interdisciplinaire » serait l'évidence même.

Mais soyons plus spécifique, car il s'agit là d'un argument crucial. La notion de l'esthétique demeure aujourd'hui du ressort de disciplines spécialisées, elles-mêmes figées dans leurs propres champs d'activité, et s'ajuste aux artefacts socio-culturels selon les limites conceptuelles que telle ou telle discipline leur aura imposées. Ceci contraint l'« interdisciplinaire » à circuler et à fonctionner au sein d'un réseau sociodiscursif où dominant encore toutes sortes de conventions perscriptives renvoyant à une problématique de juxtaposition de structures constituées de disciplines diverses. A nouveau, c'est Bakhtin qui nous fournit des indices et des voies à suivre, ceci par le biais de sa proposition d'une **translinguistique** radicalement différente de la discipline conventionnelle de la linguistique saussurienne qu'il critique. Il faudrait prolonger cette proposition de manière à l'ouvrir sur une problématique reformulée en termes d'une **transesthétique**, et à laquelle Bakhtin lui-même fait allusion à la toute fin de sa *Poétique de Dostoïevski* :

*Nous considérons le roman polyphonique comme un grand pas en avant, non seulement dans l'évolution de la prose romanesque, c'est-à-dire de tous les genres qui gravitent autour du roman, mais même dans l'évolution de la pensée esthétique en général. Il nous semble qu'on peut dépasser le cadre du « roman » et parler d'une polyphonie de la pensée esthétique. (Bakhtin 1970 : 345)*

Cette supposition permet de suggérer que la notion de l'« interdisciplinaire » telle quelle n'a aucun sens ni de pertinence dans la conjoncture sociocritique. Au contraire, pour rendre raison de la perspective méthodologique que la Sociocritique offre à l'égard des

disciplines scientifiques dites académiques, on devrait poser une analogie terminologique et conceptuelle à ce que Bakhtin propose et faire appel à une pratique critique **transdisciplinaire**.

Parlons ainsi d'éventuelle opérativité sociocritique, premièrement, au-delà en particulier de la prose de fiction à laquelle les sociocriticières se seront jusqu'à aujourd'hui dédiés majoritairement et au-delà de la littérature, et faisons alors état, pragmatiquement, d'autres artefacts socio-culturels. D'emblée on songe au cinéma, mais il y aurait les arts plastiques, en particulier ses manifestations populaires tels que les graffitis et certaines formes de peintures murales, la publicistique, les arts graphiques en général, les multiples médias audio-visuels, les arts musicaux... Bref, tout artefact socio-culturel auquel se rattache de manière pertinente la notion d'esthétique. À cet égard, mon hypothèse est que l'analyse d'un artefact tel que, par exemple, le film qui aura été réalisé à l'occasion de la tournée de concerts en Chine de Jean-Michel Jarre en 1981 — artefact par ailleurs extrêmement hybride — permet d'actualiser une critique transdisciplinaire qui engage nécessairement une lecture intégrante des divers éléments hétérogènes entrant en jeu dans la production artefactuelle, intégration sans laquelle le sens, la dimension valeur de son texte risque de demeurer inintelligible<sup>6</sup>.

Il s'agit essentiellement d'ouvrir les données sociocritiques aux études culturelles — ce qu'on appelle en anglais, **Cultural Studies**. Peut-être plus spécifiquement, il s'agit de mettre à l'épreuve l'appareil critique d'analyse que la Sociocritique aura mis en circulation pour en vérifier le potentiel d'opérativité. Il apparaît ainsi légitime sinon nécessaire d'élargir la proposition visant une analyse sociotextuelle à l'égard de la littérature, et de postuler, à l'égard de la production de la culture, une analyse socioculturelle des pratiques textuelles. Or tout ceci nous oblige à réexaminer le sémiotique de manière à poser une problématique cognitive. Il est bien entendu impossible de développer ici en bonne et due forme une discussion à ce sujet, mais certaines récentes propositions de Myriam Díaz-Diocaretz en particulier doivent être soulignées car elles permettent de cerner encore plus précisément, à partir de la mise en rapport avec les prémisses bakhtiniennes, ce qu'on pourrait appeler pour le moment l'ébauche d'une « [socio]critique différentielle ».

Dans ses recherches sur les écrits produits par les femmes et à partir d'un travail au sujet de ce qu'elle appelle initialement le « *texte social* » (voir Díaz-Diocaretz 1986), Myriam Díaz-Diocaretz propose de renverser la visée féministe habituelle de LA FEMME COMME L'AUTRE pour poser celle de LA FEMME ET L'AUTRE, paradigme au sein duquel fonctionnent deux corrélations fondamentales :

**The one who is not I [me] — The social being**  
(celui/celle qui n'est pas moi)  
**That which is not I [me] — The social world**  
(ce qui n'est moi) (Díaz-Diocaretz 1988 : 127)

Ces corrélations sociotextuelles, explique Díaz-Diocaretz, enclenchent la divulgation du projet esthétique du sujet ainsi que ses limites textuelles en-deça et au-delà d'une communauté ou société donnée. Ceci implique repenser le textuel en termes d'un espace discursif stratégique, dit-elle, où certains concepts clés doivent être contextualisés selon la *position critique du sujet* et la supposée différence dans le discours ;

*the sociotext refers to the multiple dimensions of a given discourse in which external hierarchies are dismantled or accepted, and a new dynamic order proposed from the internally contextualized critical attitudes towards those hierarchies (je souligne, Díaz-Diocaretz 116 et 117).*

*Ainsi, the dynamics of the sociotext, as a critical tool for correlations, makes it possible to integrate rather than exclude elements that may not seem compatible. In this sense, the sociotext is a CROSSDISCIPLINARY factor, leading us to a recognition, in the differences within writing by women, of the strangers within (mes majuscules, Díaz-Diocaretz 141)<sup>7</sup>.*

Posons une hypothèse à suivre et qui sera la mienne : la différence qui se profile éventuellement entre le « *transdisciplinaire* » en français et le « *crossdisciplinary* » en anglais relève ici d'un facteur conjecturel qui n'est probablement pas tout à fait étranger à des considérations linguistiques. Il ne s'agit pas ainsi d'un écart concep-



tuel dès lors qu'on aura précisé les stratégies sociodiscursives au sein desquelles les deux notions sont utilisées. Au contraire, c'est peut-être à leur intersection que se dégage plutôt un concept « différentiel » qui en tant que pratique critique s'inscrit à l'intérieur et à la fois s'ouvre au-delà de la lecture des textes que la Sociocritique propose<sup>8</sup>. En effet, les recherches de Myriam Díaz-Diocaretz sur le *sociotexte* oblige en quelque sorte à repenser certains axiomes sociocritiques, tel que celui, par exemple, de travailler la notion de « textualité » pour en spécifier le problème des pratiques discursives. En fait, la perspective qui s'ouvre annonce une réorientation du travail critique vers l'investigation des propriétés signifiantes des pratiques textuelles.

On pourrait commencer par suggérer un cadre méthodologique en posant une nouvelle interrogation, à savoir **que peut la pratique textuelle ?** Car il est une chose que de cerner au sein du projet esthétique les multiples rapports sociaux et culturels dont le sujet est lui-même le produit mais à l'égard desquels il prend toujours position, et d'assumer les articulations textuelles comme autant de *choix stratégiques* de production d'un discours qui négocie *dialogiquement* l'hétérogénéité de ces rapports, là où le dialogique est la mise en circulation de pratiques signifiantes dans leur interdiscursivité sémiotique qui s'actualisent ainsi *différentiellement* dans le textuel. Mais il est une autre prise de position critique quoique complémentaire, que d'interroger la *fonction* de cette mise en circulation et son inscription dans le texte à l'égard de la *production* culturelle d'une communauté au sein d'une instance sociale donnée, pour pouvoir légitimer la divulgation d'un procès cognitif et ainsi saisir le sens de ce que la pragmatique dialogique aura engagé de *collectivement* différentiel par la pratique textuelle. Il devient alors possible et nécessaire d'interpeller un facteur enthymématique inhérent à la Sociocritique, ou peut-être que l'on aurait voulu croire propre au discours sociocritique mais dont la pratique discursive semble, tous comptes faits, presque préférer ignorer et, si l'on veut être méchant, aura dans certains cas même choisi d'écarter de ses propos ; je fais état, en un mot, du facteur politique.

Ceci m'amène à reformuler les conclusions que j'aurais apposées à certains travaux récents au sujet de la Sociocritique (voir note<sup>6</sup>). Ainsi, je poserai en un premier temps qu'elle met certes en place des concepts et des visées qui permettent de travailler le mouvement de la circulation culturelle. Dans un deuxième temps, en revanche, et de manière à éviter un enkystement certain, il faudra s'attacher à formuler peut-être de manière assez radicale un nouvel horizon opérationnel et négocier les modalités d'une pratique critique qui s'ouvre véritablement non seulement à la circulation mais également à la production des discours. L'examen du « déjà-là » de la Sociocritique, là où elle commence « avant », là où elle semble fonder sa raison d'être théorique et méthodologique, aura dégagé l'évidence que rendre compte du sens de son discours signifie qu'aucun discours n'est sa propre fin. Assumons alors le fait que l'on doit rendre raison à son pourquoi et à ce qui me semble être le début de son vers quoi<sup>9</sup>.

Warszawa, juillet 1989.

(Montpellierjuillet 1989)

# 1<sup>er</sup> Congrès international de Sociocritique

## NOTES

1\*) J'emprunte sur la notion de « complexe sociodiscursif » de Patrick Tort tout en la modifiant quelque peu pour souligner l'apport bakhtinien du dialogique.

1b) *Seeking to understand everybody's point of view, note Terry Eagleton, quite often suggests that you yourself is desinterestedly up on high or in the middle, and trying to resolve conflicting viewpoints into a consensus implies a refusal of the truth that some conflicts can be resolved on one side alone* (Eagleton 1983 : 199).

2) *...la fête champêtre de Kreuzberg battait son plein dans un tapage plus effroyable encore ; parmi d'innombrables attractions foraines, manèges, balançoires, stands de tir et théâtres de marionnettes, s'étaient installés là également une musique militaire et un chœur d'hommes, qui faisaient tous au même endroit, sans s'occuper les uns des autres, une musique indescriptible ; Mahler s'écria alors : « Vous entendez ? Voilà la polyphonie,*

et c'est de là que je la tiens ! Cela m'avait étrangement ému déjà quand j'étais très jeune, dans la forêt d'Iglau, et s'est gravé en moi. Car peu importe que cela vienne d'un vacarme comme celui-là ou du chant d'une myriade d'oiseaux, du vent qui hurle, du clapotis des vagues ou du feu qui crépite » (Nathalie Bauer-Lechner, *Erinnerungen an Gustav Mahler* [1923], tel que citée par Adorno 1976 : 166-167).

3) Ne confondons donc pas le dialogique bakhtinien avec la dite « critique dialogique » postulée par Tzvetan Todorov ni avec ce que Julia Kristeva appelle l'« hétérogène » (voir Malcuzyński sous presse — « ni encore avec ces tentatives « déconstructionnistes » de rapprochement entre Bakhtin et Derrida — remarquons à ce sujet l'excellent article d'Iris Zavala, *Bakhtin and the Third*, qui travaille justement les problèmes ressortissants à des questions phénoménologiques similaires mais non identiques, là où il s'agit en outre de la première analyse de fond portant sur le concept bakhtinien du « troisième » comme responsabilité et compréhension (Zavala 1989 ; pour des problèmes connexes, sur *Bakhtin versus the Postmodern*, consulter également Zavala à paraître) ».

4) Ainsi, remarquons également que les monologues intérieurs chez Joyce ou Proust, par exemple, ne sont pas non plus monologiques comme tels. Il y a « dialogue » et interpénétration d'un espace intérieur subjectif avec un autre qui consiste à interpréter l'espace extérieur du réel à partir d'un espace intérieur, là où la conscience subjective opère comme un filtre psychique (voir Brion-Guerry 1971 : 9). Mais à ce niveau, le dialogique bakhtinien proprement dit ne pénètre pas car en dernière instance, il est aussi possible de parler en termes de filtre psychanalytique. Et rappelons que Bakhtin aura défini le principe moniste comme l'affirmation de l'unité de la SUBSTANCE transformée en un principe d'unité de la CONSCIENCE (Bakhtin 1970 : 121).

5) Voyons, par exemple, comment la dynamique du dialogique suggère une lecture historique des textes située dans l'espace (*diatopie*) et dans le temps (*diachronie*), ainsi que dans l'ensemble social et culturel auquel elle appartient (*diastrie*) (Gómez-Moriana 1985 : 16).

6) Jean-Michel Jarre *The China Concerts* (1981), produit et réalisé par Michael Piddington, 1982, 1982. Pour une ébauche de la problématique soulevée à ce sujet, voir la fin de mon article dans *Critical Studies* (Malcuzyński 1989).

7) A noter en particulier qu'en étant la seule à arracher Bakhtin aux lectures psychanalytiques qui caractérisent les applications de ses prémisses dans les études féministes aujourd'hui, Myriam Díaz-Diocaretz réoriente de manière radicale la problématique féministe elle-même, là où le « crossdisciplinary factor » renvoie à hétérogénéité et non à altérité (voir également Díaz-Diocaretz 1989).

8) Remarquons qu'Antonio Gómez-Moriana aussi parle de l'objet multidisciplinaire postulé par la pragmatique du discours appliqué à l'histoire littéraire (cf. note 5). Il y aurait effectivement des recoupements à s'effectuer, en particulier au niveau *diastrie* que.

9) Je paraphrase librement Claude Duchet au sujet de l'explicit : le bout d'un texte n'est pas sa fin, mais l'attente de sa lecture, le début de son pourquoi, de son vers quoi (Duchet 1971 : 8).

## RÉFÉRENCES

- ADORNO, Theodor W. (1976) *Mahler. Une physiognomie musicale*, trad. J.-L. Leleu et T. Leudenbach. Paris, Minuit.
- ANGELOT, Marc/ ROBIN, Régine, (Juillet 1985) *L'inscription du discours social dans le texte littéraire, Sociocriticism*, (Institut International de Sociocritique, Montpellier-Pittsburgh) : 53-82.
- BAKHTINE, Mikhail. (1984) *Esthétique de la création verbale*, trad. Alfreda Aucouturier. Paris, Gallimard. [*Estetika slovesnogo tvorcestva*, 1979]
- , (1978) *Esthétique et théorie du roman*, trad. Michel Aucouturier. Paris, Gallimard. [*Voprosy literatury i estetiki*, 1975]
- , (1970) *La poétique de Dostoevski*, trad. Isabelle Kolitcheff, prés. Julia Kristeva. [*Problemy poetiki Dostoevskogo*, 1963 ; ed. rév. et aug. de *Problemy tvorcestva Dostoevskogo*, 1929]
- BOURDIEU, Pierre. (Spring 1988) *Flaubert's Point of View, Critical Inquiry*, 14, 3 (U. of Chicago) : 549-562.
- BRION-GUERRY, L., dir. (1971) *L'Année 1913*, vol. 1. Paris, Klincksieck.
- CROS, Edmond. (1981) *Théorie et pratique sociocritiques*. Montpellier/Paris, C.E.R.S. /Editions sociales.
- DÍAZ-DIOCARETZ, M. (1989) *Bakhtin, Social Discourse and Feminist Theory, Critical Studies*, 1, 2 (Amsterdam, sous presse).
- , (1986) *Poeticizing the Difference : The Social Text and Writing by Women*, trans. Anita Kontrec, *Knjizevnost*, 8/9 (Belgrado) : 1471-79.

- , (1988) *Sieving the matriheritage of the sociotext*, in *The Difference Within. Feminism and Critical Theory*, eds. Elizabeth Meese and Alice Parker. Amsterdam, John Benjamins : 115-147.
- DUCHET, Claude. (1971) *Pour une socio-critique ou variations sur un incipit*, *Littérature*, 1 (Paris) : 5-14.
- EAGLETON, Terry. (1983) *Literary Theory. An Introduction*. Minneapolis, MN, University of Minnesota Press.
- GÓMEZ-MORIANA, Antonio. (1985) *La subversion du discours rituel*. Montréal, Le Préambule.
- MALCUZYNSKI, M.-Pierrette. (January-March 1983) *Mikhail Bakhtin and Contemporary Narrative Theory*, *Revue de l'Université d'Ottawa/The University of Ottawa Quarterly*, 53, 1 : 51-65.
- , (sous presse) *New Mythologies : The Case of Mikhail Bakhtin, Sociocriticism* (Montpellier-Pittsburgh Institut International de Sociocritique).
- , MACULZYNSKI, M.-Pierrette, (1989) *The Sociocritical Perspective and Cultural Studies*, *Critical Studies*, 1, 1 (Amsterdam) : 1-30.
- SCHENDEL, Michel van. (1986-1987) *L'idéologème est un quasi-argument*, *Texte [Théorie du texte]*, 5/6 (U. of Toronto) : 21-132.
- TODOROV, Tzvetan. (1981) *Mikhail Bakhtine le principe dialogique*, suivi de *Ecrits du Cercle de Bakhtine*. Paris, Seuil.
- ZAVALA, Iris M. (1989) *Bakhtin and the Third*, *Critical Studies*, 1, 2 (Amsterdam, sous presse).
- , (sous presse) *Bakhtin versus the Postmodern, Sociocriticism* (Montpellier-Pittsburgh Institut International de Sociocritique).

## LE POINT SUR LA RECHERCHE INSTITUT INTERNATIONAL DE SOCIOCRIQUE, MONTPELLIER



POUR UNE LECTURE SOCIOCRIQUE  
DE FRAY GERUNDIO DE CAMPAZAS : CENSURE ET POUVOIR  
TEXTUELS AU SERVICE DE  
LA NEUTRALISATION SOCIO-HISTORIQUE

Jorge CHEN-SHAM

Lorsque j'ai lu pour la première fois le *Fray Gerundio de Campazas* (dorénavant FGC) et j'ai confronté le texte à la critique, je me suis heurté à trois constantes :

- une inflation notionnelle produite par les critiques,
- une occultation ou plutôt une attention extrême à certains passages du texte,
- et il y avait également une clôture de la signification du texte, produite par les critiques qui suivaient à son tour la préface «con morrión».

À la lumière de la sociocritique et de la théorie du Paratexte, tout d'un coup le FGC m'est apparu plus riche, dans la mesure où ces acquis récents des études littéraires me permettaient de déceler des espaces de contradiction et de mettre en question, justement, l'unanimité de la critique d'une part, et d'autre part aborder avec satisfaction les problèmes posés par le volumineux paratexte qui était inséré avec le cotexte.

Lors de sa mise en circulation, un public s'est reconnu et s'est vu attaqué dans le FGC, de sorte que le texte s'est donné à lire comme la critique d'un secteur social ainsi que de la prédication sacrée ; et il génère par la suite une polémique qui a abouti à l'interdiction de son impression et de sa circulation.

Le point de départ pour toute réponse était dans le texte lui-même. Je me suis rendu compte tout de suite que l'on avait affaire à un *projet idéologique de l'auteur* qui se manifestait, de façon explicite, à travers un paratexte,

réinsérant le texte dans une tradition littéraire (la satire) et le renvoyant à un référant extra-textuel récent (la polémique sur le baroque finiseculaire). Mais le plus grave à mes yeux c'était que ce paratexte prescrivait un mode de lecture obligatoire, à un point tel que la signification du FGC a été occultée, pour les premières couches de lecteurs, sous le protocole de la satire de la prédication sacrée.

Par delà la simple acceptation du projet idéologique, il fallait en interroger les conditions de validité, afin d'y découvrir ce qui organisait la relative cohérence de l'énoncé paratextuel.

Ce projet idéologique, responsable de cette lecture imposée, non seulement prend forme d'un lieu stratégique dans le paratexte, mais aussi se concrétise dans le cotexte.

D'abord, je me suis arrêté dans le paratexte où ce projet s'articule sous deux pivots. Le premier pivot est la préface «con morrión» qui oriente et désamorce les possibles répercussions du texte ; mais ce faisant, elle impose un parcours sémiotique que déjà le titre-argument préfigurait, en mettant en exergue les dichotomies sacré / burlesque, satire / histoire, choses dignes et sérieuses / choses non-dignes et comiques. Ce parcours sémiotique non pas par hasard est repris par les polémistes, puisqu'il détermine, presque à la perfection, la lecture des premiers lecteurs contemporains à la mise en production du texte. Telle coïncidence produit un cercle tautologique, car ces lecteurs n'ont pas pu se débarrasser de l'emprise préfacielle, qui les obligeait non seulement à lire le texte sous une optique imposée, mais aussi à reprendre à son tour le code générique satirique.

Le deuxième pivot est composé par les autres instances paratextuelles (lettres et approbations). Ce code, celui de la satire, est confirmé et renforcé dans le même espace paratextuel par l'apparition d'un ensemble de lettres, dont la fonction pragmatique anticipe le rôle de la préface ; c'est pourquoi on parlait d'une série de relais dirigeant d'avance les lecteurs vers le centre d'où jaillit tout pouvoir illocutif, la préface «con morrión». De cette façon, les lettres contribuent à anticiper la stratégie préfacielle.

Ensuite je suis passé au cotexte afin d'y étudier la façon dont le projet idéologique prenait forme. Il est évident que le cotexte répond aussi au projet idéologique. Lorsque le scripteur entreprend l'écriture, il agence les matériaux à partir d'une idée préconçue.

Ce projet se réalise dans le cotexte à travers le récit d'apprentissage, disposé dès le début comme un enseignement paratextuel. En effet, Gerundio doit

apprendre à distinguer et à ne pas confondre deux arts poétiques. Cet apprentissage, qui relève de la réflexion paratextuelle, est perçue dans son ensemble comme une specularité sur des éléments qui sont à la base de sa propre configuration. Ce noyau paratextuel est élargi au discours de la prédication, lorsque Gerundio entre au couvent et lorsque son maître, frère Blas, lui apprend les règles qui le meneront à une carrière pleine de réconforts et de profits.

A travers ces deux étapes de l'éducation du personnage, on voit fort bien comment le discours de la prédication et celui de la paratextualité sont inextricablement liés à la structure du récit d'apprentissage, et celui-ci, à son tour, se développe par des techniques que le FGC emprunte à la tradition littéraire (les miscellanées, le dialogue et la satire). On aperçoit qu'en même temps que le texte fait du métadiscours, il thématise des procédés qui sont à l'origine de sa propre configuration. La réflexion sur l'éloquence est prise en charge par un texte qui emprunte à la tradition littéraire des formes génériques caractérisées par son statut philosophique, véhicule de la réflexion esthétique.

D'ailleurs, dans ce récit d'apprentissage, la voix narrative a une fonction capitale, parce qu'elle organise les informations concernant l'acte de narration et la diégèse d'une façon si hégémonique et autoritaire que le lecteur est obligé à induire que Gerundio, en tant que protagoniste du récit d'apprentissage, est le contre-exemple du bon prédicateur. Ainsi tout est disposé de la manière que lecteur puisse en conclure que Gerundio n'a ni la compétence ni les études nécessaires pour être un bon prédicateur. Et les interventions de la voix narrative y parviennent, surtout le noyau programmeur qui semble matérialiser, à son tour, le projet idéologique, le réquisitoire contre les mauvais prédicateurs.

Cependant, cette pression qu'exerce la voix narrative permet de déborder le cadre restreint du projet. En faisant de l'écriture le contre-exemple du mauvais prédicateur, le réquisitoire glisse d'autres attaques, d'abord contre les philosophes modernes, ensuite contre le comportement des «mantefistas», que la voix narrative assimile et compare à Gerundio. L'instance narrative, par procédé de contiguïté, met en rapport la conduite de Gerundio, qui veut atteindre une vie aisée grâce aux profits de ses sermons, à celle des «mantefistas», qui pour réussir dans leur carrière jouissent du patronage, faisant ainsi le même parcours que Gerundio.

Ce prolongement du réquisitoire a des répercussions qui ne sont pas du tout innocentes. En effet, celui-ci investit, au-delà de la simple polémique littéraire, l'enjeu socio-historique du FGC. Derrière le prétexte des mauvais prédicateurs se cache un autre groupe, les «mantefistas», que le projet idéologique

se passe sous silence et qu'il fait, paradoxalement, émerger là où il est censé exercer tout son pouvoir, voire toute sa censure. Ce refoulement est tout à fait perceptible, si on dépasse le niveau du contenu.

Il fallait reprendre la structure du cotexte, car par définition tout comportement social est traduit en termes de pratiques discursives. Je me suis rendu compte alors que le cotexte suivait à la perfection le contrat générique imposé par le titre-argument. Le cotexte déclare à maintes reprises son adhésion à la pratique historiographique. Le narrateur lui-même avoue qu'il est un historien soucieux, en montrant au lecteur les procédés historiographiques dont il s'est servi non seulement pour rassembler les documents, mais aussi pour composer son ouvrage. Ainsi il fonde l'écriture sur un contrat historiographique.

C'est pourquoi qu'au terme de sa rédaction, le narrateur réalise, grâce à l'intervention d'un érudit professeur, que la traduction des documents dont il fait usage est fautive et que le traducteur, le co-évêque arménien lui a menti. Tout d'un coup, l'ouvrage change alors de statut pragmatique : il ne s'agissait pas d'une histoire vraie, mais d'une fiction. A la fin on comprend que tout est une boutade du narrateur-historien et qu'il le savait d'avance, c'est-à-dire, qu'il a menti au même titre que le co-évêque. Ce recours constitue une dénégation qui met en suspicion toute parole imputée et tout contrat possible. De cette façon, le FGC questionne les dérapages de l'historiographie, qui fait de la méthode un article de foi. Autrement dit, en mettant en doute la fiabilité de la méthode dite historiographique, le FGC questionne, en réalité, l'historiographie en tant que méthode, puisqu'elle fonde toute vérité sur la valeur des preuves documentaires, qui justement sont démasquées par le texte : l'érudition et le raisonnement sont au service des mensonges et des fictions.

Et on voit dans le dix-huitième siècle précisément les échos de cette problématique, qui prend corps dans la pratique des «mantefstas», puisque ce sont eux qui prônent un renouveau de l'historiographie au sein d'un projet éclairé, en élevant les documents au rang des preuves scientifiques dans le but de lutter contre l'ignorance et la stagnation. Or la pratique historiographique telle que la conçoivent les «mantefstas» est contestée dans le FGC.

Comment expliquer cette attaque de l'instance narrative ? En reprenant les recherches sur les émeutes de l'année 67 et les répercussions de l'expulsion des jésuites, les historiens qui travaillent sur le dix-huitième siècle, entrevoient dans ces deux faits les éléments les plus visibles d'une lutte pour le pouvoir entre deux fractions de la noblesse espagnole, les «mantefstas» qui accèdent aux

postes de commandement et les collégiaux qui voient leur pouvoir s'affaiblir et dont les alliés sont les jésuites.

Cet éclaircissement explique l'acharnement et les critiques proférées contre ces «mantefstas» avides et non-respectueux des principes et dogmes établis. L'instance narrative exprime ainsi une peur et signale directement une menace, dont la promotion des «mantefstas» représentait le point le plus visible.

Bref, le FGC transcrit cette critique non seulement au niveau du prolongement du réquisitoire contre les mauvais prédicateurs, il l'investit aussi au niveau des structures textuelles par l'intermédiaire de la contestation de la pratique historiographique, point névralgique du projet de réformes des «mantefstas». Le texte s'est fait le porte-parole d'un danger qui hantait toute une fraction de la noblesse, celle à laquelle appartenait son scripteur le père Isla, les collégiaux.

Comment expliquer la formulation du projet idéologique en tant que satire contre les mauvais prédicateurs et son déplacement vers la mise en question du nouveau pouvoir qui s'installe, celui des «mantefstas» ?

A vrai dire, ce problème relève du champ de visibilité du texte. Le FGC est un exemple du travail du non-conscient sur la littérature, en ce sens que le projet idéologique est détourné vers un espace d'implications socio-historiques.

Le texte, à travers son volumineux paratexte, impose une lecture qui influence les premiers lecteurs ainsi que les lecteurs suivants. Cette lecture fait du texte une satire de la prédication religieuse, en faisant coïncider le projet idéologique au texte littéraire. Cette opération suppose que celui-ci est un phénomène de transposition ou de réflexion.

Pour parvenir à cette unanimité, le texte déploie, dès le premier segment paratextuel, toute une systématique du pouvoir et de la censure, systématique transcrite par des binômes oppositionnels.

Si à un premier niveau, cette systématique permet l'accomplissement du projet idéologique, c'est-à-dire que le POUVOIR, la DISTINCTION et la FONDATION et leurs corollaires (ordre, détermination et clôture) justifient, soit le comportement du *je* préfacier-historien, soit le rôle des autres *je* préfaciers, les binômes oppositionnels expliqueraient aussi la grammaire productive par rapport à laquelle se structurent les phénomènes textuels. En effet, on peut retrouver investis dans le texte ces binômes : paratexte, polémique sur le FGC, interventions de la voix narrative, espace, temps, récit d'apprentissage et formes génériques.



Mais ce qui est plus étonnant encore c'est que le fonctionnement des ces binômes expliqueraient aussi la peur et l'inquiétude devant les bouleversements qui entraînent les réformes entreprises par les «manteístas». La peur et la menace seraient ainsi désamorçées en termes d'une légitimation du pouvoir, c'est-à-dire en termes d'ordre, de détermination et de clôture, notions qui semblent imprégner tous les niveaux textuels. Autrement dit, la CENSURE et le POUVOIR sont la réponse que donne le texte à la crise et à la lutte pour le contrôle et l'hégémonie dans l'Espagne de la seconde moitié du dix-huitième siècle.

Jorge CHEN SHAM,  
Montpellier, juillet 90.

*Sociocriticism* Vol. V, 2 (N°10) pp. 149-158

© I.S.I., Montpellier (France), Pittsburgh (USA)

## DE L'INCERTITUDE A L'INVENTION D'UNE UTOPIE. LECTURE SOCIOCRIQUE DE *EL PERIQUILLO SARNIENTO*.

Sonia Marta MORA ESCALANTE

### Résumé de Thèse

Notre étude est construite en deux grandes parties. Dans la première nous analysons le rapport d'intertextualité du *Periquillo* avec le discours picaresque et, à partir de là nous essayons, dans la deuxième, d'étudier trois éléments spécifiques de la textualité qui renforcent et enrichissent notre compréhension de son fonctionnement : l'opposition mère/père (niveau des personnages); la dichotomie mer/terre (niveau de l'espace) et la relation discours autobiographique / discours journalistique (système de communication textuel).

Le fil conducteur de ce résumé est le rapport intertextuel, dans lequel sont inscrits les autres sujets étudiés et ainsi les principaux résultats de notre recherche.

*El Periquillo Sarniento*, écrit par José J. Fernández de Lizardi et publié en Nouvelle Espagne en 1816 occupe une place singulière dans la littérature mexicaine ainsi que dans l'ensemble de la production hispano-américaine. Traditionnellement la critique a associé ce texte au surgissement du roman dans le Continent et avec la naissance du "roman national" au Mexique.

Beaucoup d'éléments de ce texte qui est hétérogène et complexe attirent l'attention du critique. Cependant il existe un aspect qui apparaît comme une véritable constatation, à savoir le rapport entre ce roman de Lizardi et une pratique textuelle antérieure connue sous le nom de picaresque. Ce fait, indiqué de manière persistante par le texte lui-même, reste, par conséquent, enregistré dans la lecture. Ceci est valable non seulement pour la lecture postérieure qui a toujours répété et continue de répéter l'existence de ce lien, mais aussi pour celle contemporaine au texte. Il existe des documents qui témoignent de l'insertion

du *Periquillo* dans le paradigme picaresque de la part des lecteurs de l'époque, sa réception étant ainsi influencée. Cfr. "Apología de *El Periquillo Sarniento*" dans José Joaquín Fernández de Lizardi, *Obras* Vol. VIII Felipe Reyes Palacios ed. (México: UNAM, 1982) pp. 17-27.

Pour ce qui touche la critique postérieure, la plus grande partie des travaux - à quelques exceptions près - réduit le problème à une étude traditionnelle de sources et influences et aboutissent de cette manière à un débat sur l'originalité supposée du texte ou à une préoccupation normative qui tente de légitimer une classification. Notre intérêt est différent dans la mesure où l'indication du lien avec la picaresque n'a pas pour nous une valeur explicative en lui-même mais devient une nouvelle donnée du problème que nous voulons étudier.

De même que dans *La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades* (1554), dans la *Vida y hechos de Periquillo Sarniento escrita por él para sus hijos* (1816) c'est un "pícaro" qui raconte d'une façon rétrospective et à la première personne sa propre histoire d'infortunes et d'aventures. On pourrait espérer, alors, que dans le *Lazarillo*, on trouve ce que Américo Castro a appelé l'histoire de "una vida, que por el hecho de contarse ha de permanecer necesariamente oscilante e inconclusa". Antonio Gómez Moriana, en citant les mots d'A. Castro remarque la comparaison que ce dernier fait de la technique narrative des conteurs traditionnels qui inséreraient les événements dans un cadre donné avec le changement introduit par le *Lazarillo*, qui a son tour offre "une narration fragmentaire et ouverte". A. Castro est cité par Antonio Gómez Moriara "La subversión del discurso ritual II", *Co-textos* N° 8 (1984) p. 52.

Ces qualificatifs d'oscillant, d'inachevé, de fragmentaire et d'ouverte semble montrer un trait central du roman picaresque du Siècle d'Or. Cet aspect est la base de la forte critique qui, selon Guillén, est lancée par Cervantes contre la picaresque dans *Don Quijote*. Le célèbre passage de la rencontre avec Ginés de Pasamonte est, selon Guillén, une critique profonde de l'authenticité douteuse de la conversion religieuse de ce dernier et spécialement de la structure narrative - autobiographique - de la picaresque. Son caractère inachevé et incomplet est pour Cervantes une concession excessive qui en favorisant "un rapprochement supposé à la vie", affecte l'unité artistique. Cit. par Claudio Guillén, "Genre and Countergenre : The Discovery of the Picaresque" dans *Literature as System : Essays toward the theory of Literary History* (Princeton : Princeton University Press, 1971) pp. 148-149 y p. 156.

Il y a un aspect de cette polémique qui nous intéresse particulièrement : c'est cette dimension d'incertitude et d'inachèvement qui pourrait être un composant de l'expectative de lecture du *Periquillo*. Mais le texte trompe cette attente car "l'autobiographie-ouverte" devient une "autobiographie fermée". Il ne reste pas la place pour le doute sur le caractère stable de la conversion du héros ; il ne reste point d'issue pour son futur.

Alors on peut se demander comment lire cette transgression d'une pratique textuelle qui, selon les évidences apportées par Leonard Cfr. Irwing Leonard *Books of the Brave* (Cambridge : Harvard University Press, 1949), en particulier p. 258-259., eut une présence et un succès indiscutables dans le Nouveau Monde pendant toute la période coloniale. Si on connaît la proposition de Cros sur la façon selon laquelle le phénomène textuel se produit et opère, il nous semble possible de considérer le lien entre le *Periquillo* et la picaresque comme l'expression d'un processus de déconstruction et reconstruction d'une pratique textuelle préconstruite. Il s'agit alors d'une relation d'intertextualité située dans le cadre du travail de l'écriture. Vid. Edmond Cros, *Literatura, ideología y sociedad* trad. S. García Mouton (Madrid: Gredos, 1986) pp. 101-102 et 116-117. et selon laquelle un matériel de langage est décodifié sous l'effet de sens produit par le genotexte.

Ceci nous présente au moins deux problèmes capitaux. D'une part, le recodage de l'intertexte - ou d'une certaine façon de le lire - dans de nouvelles structures textuelles suppose un processus de transformation régi par une combinatoire qui dirige la textualité depuis ses niveaux les plus profonds. D'autre part, ce même recodage met en évidence un mode de fonctionnement particulier des divers composants du réseau textuel. Cela veut dire que, sous la perspective proposée, l'analyse des relations intertextuelles pourrait conduire au centre même de programmation du texte, à ses points de constitution et ses façons d'opérer, en un mot, à sa spécificité.

Et, si la transformation de la structure autobiographique mettait en évidence, comme on l'a déjà vu, la tension entre ouvert (inachevé) et fermé (achevé) cette dichotomie se répète dans les divers niveaux textuels : notamment dans la disposition narrative et la symbolisation de l'espace.

En ce qui concerne la narration, c'est l'intervention d'un autre narrateur - un ami de Pedro, prénom du pícaro déjà repentí - ce qui permet de fermer complètement l'histoire de sa vie. Cet autre narrateur, qui dans le texte se nomme Lizardi, sera celui qui racontera la fin des jours de Pedro, sa mort, ses funérailles.

raillés et certains faits postérieurs. Quand le récit est clos, Pedro n'est pas seulement un pícario repentant mais, selon le texte : " murió hecho un santo ". J. Fernández de Lizardi, *Obras* Vol. IX ed. cit. p. 411. Lizardi narrateur acquiert donc explicitement la condition d'éditeur, correcteur et annotateur. Sa parole est celle qui ouvre le texte - premier prologue, première édition - et à partir d'ici il apparaît constamment sous forme d'innombrables notes dans lesquelles il corrige, amplifie, renforce et, en somme, légitime la voix de Pedro, une voix surveillée et censurée. De la même façon dont la parole de Pedro recouvre celle de Periquillo niant ainsi son autonomie, la voix de Lizardi envoûte et domine celle de Pedro. Ce processus de recouvrement successif clôture définitivement le destin instable du pícario et toute autre trace d'oscillation, d'ambiguïté ou d'inachèvement.

Quant au processus de symbolisation de l'espace, la notion de " ouvert " et d' " infini " - et aussi de risque - se concrétise dans l'image de la mer tandis que l'idéal de plénitude et d'Arcadie se matérialisent dans la figuration d'une île - cercle complet et achevé, espace délimité et fermé, entouré comme la parole du pícario - dans laquelle le danger est conjuré grâce à l'obtention d'une totalité stable et libre d'imprévu. (Ainsi de façon plus générale, la dichotomie mer / terre répète les formulations déjà mentionnées (ouvert / fermé; inachevé / achevé, et contribue à l'apparition d'une nouvelle opposition; risque / sécurité, qui sera décisive dans le fonctionnement de la sémantique textuelle).

Comme on peut le constater, le texte fonde toute une série d'équivalences sémantiques selon lesquelles l'axe "ouvert / fermé" s'articule avec d'autres formulations dichotomiques comme infinitude / finitude, inquiétude / quiétude; dynamisme / statisme; risque / sécurité; instabilité / stabilité (Ces formulations s'enrichissent avec l'opposition chaos / ordre, transcrite particulièrement au niveau des personnages par l'affrontement mère / père. L'image maternelle renvoie au pouvoir espagnol et donc à l'idée de perte et d'irrationalité - un système de domination spoliateur qui épuise les colonies - par contre l'image du père est liée à la rationalité d'un ordre nouveau et à la séparation de la métropole possessive).

Revenons alors à la déconstruction qu'au niveau de l'intertextualité nous avions signalée au début, ses possibilités n'étant pas encore épuisées. La voix autoritaire qui recouvre et clôture la parole de Pedro au moment où il raconte sa propre vie, c'est celle d'un journaliste qui dans le texte utilise le nom de "El Pensador", nom historiquement appliqué à Lizardi dans le domaine journalistique. Ainsi, par exemple, quand avec une note il renforce l'argumentation de Pedro sur l'éducation, il conclut en citant un projet "que propuse en el tomo

tercero de mi *Pensador Mexicano*, números 7, 8 y 9" Ibid, Vol. VIII, nota e, p. 256.)

Ce fait n'est pas fortuit et son importance a été déjà signalée par Cros quand en étudiant l'articulation des idéosèmes dans le *Periquillo* il attire notre attention sur la présence d'un journaliste comme un élément clef de la problématisation de la structure testamentaire et avec ceci de toute une pratique sociale et idéologique. Vid. E. Cros "Social Practices and Intratextual Mediation : Towards a Typologie of Idéosèmes" *Sociocriticism* N° 2 (1985), 129-148.

Pour notre part, nous prétendons lier cet élément avec tout un espace discursif qui est en train de naître en Amérique Latine : les premiers journaux locaux qui surgissent précisément à la fin du XVIIIème siècle. A partir de l'étude suggestive de B. Anderson Cfr. Benedict Anderson *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism* London : Verso Editions INLB, 1983. nous pourrions considérer ce discours journalistique comme la manifestation et, en même temps, comme l'espace de re-présentation d'un nouveau type de "imagined community" spécifique, limitée et finie qui correspond à l'idée de nation. Dans le cas que nous étudions, ceci renvoie à l'affrontement crucial qui déchire la Nouvelle Espagne au début du XIXème. siècle : le conflit entre "el poder colonial con sus representantes locales y la incipiente nación mexicana", selon l'historien E. Semo, Enrique Semo *Historia Mexicana: economía y lucha de clases* (México : era, 1978), p. 187. c'est à dire, à la lutte anticolonialiste qui au Mexique - et tout ou long de l'Amérique Latine - oppose un projet obsolète à une nouvelle proposition idéologique qui annonce l'indépendance. Il est intéressant d'observer que la structure autobiographique picaresque - héritage métropolitain - apparaît bouleversée et recouverte par la structure journalistique, laquelle transcrit une pratique discursive associée à une conscience locale naissante, différenciatrice vis-à-vis de la métropole, c'est-à-dire, d'une conscience américaine. Après avoir analysé la production journalistique mexicaine de cette période Nancy Vogeley fait la remarque suivante : (Les journaux étaient :). "Published for colonial readers by editions with largely criollo intereso". "Mexican Newspaper Culture on the Eve of Mexican Independence" *Ideologies and Literature* N° 4 and cycle (1983) p. 358. Pour H. Vidal l'espace journalistique qui surgit à ce moment là est un des facteurs qui permet aux "oligarquías criollas" de reconnaître leurs propres profils distinctifs. Vid. Hernán Vidal *Socio-historia de la literatura hispanoamericana: tres lecturas orgánicas* (Minneapolis: Minnesota, 1985) p. 180. La déconstruction du cotexte picaresque - j'utilise le terme au sens proposé par Gómez Moriana Cfr. Antonio Gómez Moriana "La subversion del



discurso ritual. Una lectura intertextual del *Lazarillo de Tormes* "Cotextes N° 8 (1984) p. 24 - nous conduit ainsi à un autre domaine, celui de l'interdiscursivité, entraînant donc la découverte d'une série de traces idéologiques fondamentales. L'incorporation du discours journalistique à la textualité implique la construction d'un type particulier de destinataire et une transformation des concepts de temps et d'espace; cela se traduit finalement par la création d'un espace "national", de cette "imagined community" proposée par Anderson.

En effet, le *Periquillo* semble régi par un système conceptuel complexe qui s'organise autour de deux axes principaux : continuité / rupture, opposition clef et omniprésente qui engendre de multiples dichotomies et des figurations très variées. Dans l'actualisation constante de deux forces en lutte et la démythification d'une structure de domination prolongée on trouve la force critique de ce texte qui registre l'effondrement de tout un projet obsolète. Mais le processus qui régit le texte est plus complexe encore et se situe dans un niveau plus profond du réseau textuel. L'analyse de certains points clefs de décodage du cotexte picaresque est le fil conducteur qui nous amène vers lui.

L'importance qu'on donne à la généalogie du pícáro, aspect signalé par Herrero Vid. Javier Herrero "Renaissance Poverty and Lazarillo's Family : The Birth of the Picaresque Genre". *PMLA* vol. 94 (1979) p. 882. dans son étude sur le *Lazarillo*, s'observe clairement dans le texte de Lizardi. Mais on n'évoque pas ici l'origine obscure et ambiguë du héros picaresque espagnol, tel que le présente Guillén, Vid. "Toward a Definition of the Picaresque", op. cit. p. 101 ni l'état d'orphelinage qui caractérise le personnage dans les trois romans classiques selon Cros. Pour celui-ci dans ces textes l'héritage du pícáro est réduit à l'ignominie; par contre -et toujours selon Cros- dans le *Periquillo* une nouvelle notion de famille apparaît. Cfr. The Values of Liberalism in El *Periquillo* Sarniento", *Sociocriticism* N° 2 (1985) p. 100. A côté de celle-ci nous voulons signaler un élément qui nous semble capital : l'indication d'une origine connue, légitime, non équivoque. Pedro, selon lui, a été engendré par des parents qui "eran de limpia sangre". Ceci, expliqué par Severo Martínez, représente à cette époque l'évocation de la supériorité du "criollo" vis-à-vis de "mestizos e indígenas". La défense d'un héritage de sang signifie à la fois celle d'une position sociale, et d'une supériorité innée. Vid. *La patria del criollo* San José : EDUCA, 1985. C'est à partir d'ici que naît l'idéalisation du père dans le *Periquillo*, et la rencontre de son origine légitime quand il reprend le nom de son progéniteur. Cette prétention aristocratique est un indice de l'inscription dans le texte du discours d'un groupe sociale spécifique au sein de

l'ensemble "criollo", et ceci se renforce avec ce qui semble être une nouvelle déconstruction du cotexte picaresque, non moins subversive que celles déjà mentionnées.

Divers critiques du *Lazarillo*, Guzmán et Buscón qui travaillent avec des approches pas toujours convergents, concluent que ces textes réaffirment, chacun à sa façon, l'impossibilité pour le pícáro de changer de condition sociale. De cette manière le problème du rang, social fondamentale pour le pícáro selon Maravall, cfr. J. A. Maravall "Relaciones de dependencia e integración social: criados graciosos y pícaros", *Ideologies and Literature* vol. N° 4, (1977) 3-32. aboutit à l'affirmation de l'immobilité entre les classes.

Mais, qu'observons-nous dans le *Periquillo* ? Pedro, qui au début de l'histoire est un jeune homme pauvre et vit des aventures misérables avec les "léperos" - les marginaux - finit son existence quand il a obtenu la condition de "hacendado", c'est-à-dire quand il est au sommet de la structure sociale. Les durs et instables temps de pícáro sont bel et bien passés. Pedro raconte sa vie depuis la position confortable d'un homme riche, intégré à la société dans sa condition de père et mari responsables, d'homme honnête et respectable. Qu'évoque-t-elle, cette importante resignification du pícáro comme signifiant ? Représenterait-elle une promesse de promotion sociale pour les groupes populaires croissants, mouvants et menaçants qui pullulent dans la ville de Mexico et donc une étonnante transgression du cotexte picaresque ? Notre analyse montre que, pour répondre, il est indispensable d'étudier avec précaution le mouvement textuel ainsi que les multiples composants d'un discours complexe et trompeur.

Reprenons à nouveau une proposition de Cros qui en étudiant les systèmes de distanciation du *Buscón* et *Guzmán* aboutit à d'intéressantes conclusions concernant les différences entre ces textes et la relation entre les centres de focalisation et la tension entre ce qui s'inscrit dans la marginalité et ce qui se situe au dehors de celle-ci Cfr. *L'aristocrate et le carnaval des gueux Etude sur le Buscón de Quevedo* (Montpellier : CRES, 1975) p. 22. Dans le *Periquillo* les centres de focalisation prédominants sont toujours situés en dehors de la marginalité sociale. Le regard qui observe n'est pas celui du marginal; au contraire, la narration définit deux champs clairement différenciés : celui de la "gente decente y bien nacida" - le NOUS à partir duquel on parle - et celui de EUX, "esta gente soez" "los de tu clase", selon la phrase de Perico s'adressant à Aguilucho. Le parcours complet et circulaire à partir d'une origine légitime - "el lustre de mi nacimiento", dit Pedro -, jusqu'à la condition culminante de "hacendado", ainsi que le fonctionnement complexe de deux champs décrits qui

met en jeu des structurations très variées au niveau temporel, spatial et discursif pointent vers l'inscription du discours d'un groupe social particulier, la "aristocracia criolla", dont l'optique se projette sur le monde à partir des yeux d'un pícaro. Mais d'un faux pícaro, un pícaro qui se reconnaît en la "gente decente" et prend des distances avec la "gente ordinaria". L'utilisation du déguisement signale son inadaptation aux "bajas esferas" auxquelles il n'appartient pas et desquelles il se différencie. Perico est, d'après le texte, "bien nacido, mal logrado", il est un "perdido" : le fait d'être démasqué en tant que pícaro imposteur n'est que l'allégorie de sa prise de conscience comme classe sociale, de la légitimation de son origine et avec ceci de son droit à un pouvoir qui lui est nié. L'aristocrate perdu rencontre les voies de sa supériorité et enlève ses vêtements de marginal que le mépris des espagnols lui avait injustement mis en le rapprochant des "castas". Les espagnols montraient "un desprecio visceral por los mexicanos (criollos, mestizos o indios)", dit Semo en caractérisant le climat social de l'époque Semo p. 165.

On trouve ici les traces de l'autre contradiction centrale qui divise la société de la Nouvelle Espagne de cette période. Le conflit qui affronte l'élite criolla -formée précisément par les "hacendados" (secteur prédominant), les propriétaires des mines et les commerçants- contre les insubordonnés et croissants secteurs populaires, alliés aux éléments de la bourgeoisie petite et moyenne. Le groupe aristocratique constitue le premier noyau de mexicains qui développe une idéologie de classe Semo p. 200.

Justement dans la période marquée par le texte comme le temps de l'écriture -1813- le danger de la révolution populaire est particulièrement intense, et s'étend de 1810 à 1815. Ceci est l'aspect caractéristique du mouvement émancipateur mexicain. En 1810 d'importantes masses de paysans et d'indiens se soulèveront et leur force destructive, d'après, Di Tella, marque toute une génération qui se forme "bajo la impresión de sus honores". Di Tella, Torcuato "Las clases peligrosas a comienzos del siglo XIX en México", *Desarrollo económico* (Buenos aires) vol. 12, N° 48, (1973) p. 762. C'est de là que naît la terreur de la "aristocracia criolla" envers les masses populaires, dont il existe non seulement des preuves écrites mais aussi, selon un historien, elle est plus importante encore que la lutte qui l'affronte à l'oligarchie espagnole. Semo, p. 214.

Voici l'origine de ce qui, à notre avis, est le niveau le plus profond et décisif du texte de Lizardi: la constitution d'une utopie. L'élite a donc peur que le phénomène dépasse la révolution politique et que le mouvement anti-espä-

gnol détruit ses projets hégémoniques. Cette peur se transcrit dans le texte comme la répression de toute trace de danger, d'incertitude et de conflit, contexte dans laquelle la création d'un espace 'national' neutralisant joue un rôle décisif. La tension proposée et exprimée sous forme de choc 'continuité / rupture' - qui, comme nous l'avons déjà vu, inscrit dans le texte une importante dimension critique (anticolonialiste) -, tente de se désintégrer dans la construction d'un ordre utopique fondé sur un seul des pôles conceptuels présentés. L'affrontement entre le passé et le présent disparaît en une espèce d'éternisation placide, une pleine harmonie qui ne connaît pas le dynamisme, le risque ni l'instabilité. Et c'est précisément en rapport avec la construction de cet ordre utopique que l'articulation différentielle du cotexte picaresque acquiert une véritable signification. La structure autobiographique close, la légitimation d'une véritable mobilité fermée, c'est-à-dire réservé à l'ascension politique de l'élite et, enfin, la perversion de la figure du pícaro qui d'une façon trompeuse installe le discours dominant dans le cœur même de la marginalité font du *Periquillo* non seulement la figuration de l'indépendance réussie mais aussi de la prépondérance absolue de la "aristocracia criolla" et en tant que cela de la résolution favorable pour ce groupe du conflit qui menace le présent. L'effet utopique, fondé sur la stabilité, l'achèvement et la sûreté, fonctionne comme un antidote contre la peur. Les nuances plaisantes et tranquillisantes assurent la fuite de la crise, de l'inachevé et l'irrésolu, et permet de tolérer la représentation de l'inévitable.

Effectivement, l'élite pourra constater plus tard que :

"Incluso para consolidar un gobierno conservador independiente es imprescindible pasar por una revolución popular que rompiera las cadenas que unían a México al dominio colonial de España". Semo, p. 228.

L'inéluctable et le redoutable aboutiront historiquement -comme le préfigure le texte- à une indépendance libre d'altérations radicales, c'est-à-dire, construite pour satisfaire les aspirations de la aristocracia criolla. C'est en relation avec cette dynamique historique que surgit ce qui, à notre avis, est la fonction idéologique profonde de ce texte latino-américain, né da

Sonia Marta MORA ESCALANTE

# REVUES CO-TEXTES

- N°1. 1980 : Luis Martin Santos : *Tiempo de Silencio*. (épuisé).
- N°2. 1981 : Francisco de Quevedo : *La Hora de todos*. (derniers exemplaires).
- N°3. 1982 : Calderón de la Barca. (épuisé).
- N°4. 1982 : Mario Vargas-Llosa. (épuisé).
- N°5. 1983 : Juan Goytisolo.
- N°6. 1983 : Gabriel Garcia-Marquez.
- N°7. 1984 : Miguel-Angel Asturias.
- N°8. 1984 : Lecture Idéologique du *Lazarillo de Tormes*.
- N°9. 1985 : Alfredo Bryce Echenique.
- N°10. 1985 : César Vallejo.
- N°11. 1986 : Julio Cortázar.
- N°12. 1986 : Luis Buñuel.
- N°13. 1987 : Point de Repère sur le Modernisme.
- N°14. 1987 : Rubén Bareiro Saguier.
- N°15. 1988 : Miguel Delibes.
- N°16. 1988 : Vicente Huidobro.
- N°17. 1989 : Octavio Paz.
- N°18. 1989 : Leopoldo Alas, «Clarín» La regenta
- N°19 et 20. 1989 : Ernesto Sabato.

# REVUE IMPREVUE

- Numéro Spécial hors série : 1977 (derniers exemplaires).
- N°1-2. 1978 : Sociétés — Mythes et Langages. (épuisé).
- N°1-2. 1979 : Idéologies et pratiques discursives.
- N°1. 1980 : L'espace discursif de la marginalité.
- N°2. 1980 : Repère de génétique textuelle : histoire, imaginaire, discours. (épuisé).
- N°1. 1981 : Espaces dialogiques. (épuisé).
- N°2. 1981 : Réflexions sur l'image.
- N°1. 1982 : Fonctionnements textuels. (épuisé).
- N°2. 1982 : Espace vécu et structuration de texte.
- N°1. 1983 : Textologie — Histoire I.
- N°2. 1983 : Textologie — Histoire II.
- N°1. 1984 : Poésie engagées.
- N°2. 1984 : Opérativité des méthodes sociocritiques.
- N°1. 1985 : Ecrire l'espace.
- N°2. 1985 : Discours du Je.
- N°1. 1986 : Problèmes du Siècle d'Or.
- N°2. 1986 : Actes Guerre d'Espagne dans les produits culturels.
- N°1. 1987 : Critique et Histoire Littéraires.
- N°2. 1987 : «Histoire, Idéologie et Culture» Guerre d'Espagne — Ecrivains d'Amérique Latine.
- N°1. 1988 : Conceptualiser l'espace.
- N°2. 1988 : Théorie(s) du Texte et du Genre.
- N°1. 1989 : La Découverte comme événement interdiscursif I.
- N°2. 1989 : Schèmes discursifs.
- N°1. 1990 : Recherches sur le roman : Domaine Africain.
- N°2. 1990 : Recherches sur le roman : Domaine de langue espagnole.

BIBLIOTECA  
FACULTAD DE LETRAS  
GRANADA  
SECCION DE REVISTAS



## COLLECTIONS ETUDES SOCIOCRITIQUES

### OUVRAGES GENERAUX :

- Albanese, R. : «Initiation aux Problèmes Socioculturels de la France au XVII<sup>e</sup> siècle». (1977).
- Cros, E. : «L'Aristocrate et le Carnaval des Gueux». Etude sur le *Buscón* de Quevedo. (1975). (derniers exemplaires).
- Cros, E. : «Propositions pour une Sociocritique». (Nouvelle Edition). (1982).
- Cros, E. : «Théorie et Pratique Sociocritique». (1983).
- Cros E. : «De l'engendrement des formes». (1990).
- De Lope, M. : «Traditions Populaires et Textualité dans le *Libro de Buen Amor*». (1983).
- Fabre, J. : «Enquêtes sur un enquêteur : Maigret. Un essai de sociocritique». (1981). Réimpression 1988.
- Franco, J. : «Lectura sociocritica de la obra novelística de Agustin Yanez».
- Garcia-Berrio, A. : «Enrique Brinkmann. Semiótica textual de un discurso plastico». (1981).
- M. Joly, I. Soldevila, J. Tena : «Panorama du roman espagnol contemporain». (1979).
- Zima, P.V. : «L'indifférence Romanesque» Sartre, Moravia, Camus, réédition. (1988).

### SERIE ACTES :

- *Picaresque Espagnole*. Actes de la table ronde du CNRS (Montpellier 1974). (1976). Actes I.
- *Picaresque Européenne*. Actes du Colloque International du CERS (Montpellier 1976). Actes II. (1977).
- *Opérativité des Méthodes Sociocritiques*. Actes du Symposium de l'Université libre de Bruxelles (Bruxelles 1980). (1984). Actes III.
- *Guerre d'Espagne dans les produits culturels*. Actes du Colloque de Montpellier (juin 1986). Actes IV.
- *Sociologie de l'intentionnalité littéraire*. Actes V.
- *Parcours Sociocritiques*. Actes VI.

## COLLECTION ETUDES CRITIQUES

- Ezquerro, M. : «Théorie et Fiction. Le nouveau roman latino-américain» (1983).
- Puisset, G. : «Structures anthropocsmiques de l'univers d'Alejo Carpentier» (1987). (Tome II : 1988).

## SERIE PEDAGOGIQUE

- Nerin, P. et Parra, R. : «Estructuras fundamentales de comunicación» (1985). Reed. 1990.

INSTITUT INTERNATIONAL DE SOCIOCRITIQUE — MONTPELLIER  
INTERNATIONAL INSTITUTE FOR SOCIOCRITICISM — PITTSBURGH

## SOCIOCRITICISM Vol. I, 1 (N° 1)

Theories and Perspectives

Edmond CROS : *Introduction, Issues and Perspectives of Sociocriticism*

### I — Discursive formations and social practices

Edmond Cros, «About Interdiscursiveness.»

Jurgen and Ursula Link, «The Revolution and the System of Collective Symbols : Elements of a Grammar of Interdiscursive Events.»

Marc Angenot and Regine Robin, «The Inscription of Social Discourse in the Literary Text.»

Henry Mitterand, «Toward a Sociocriticism of Totalities : The Year of 1875.»

Pierre Zima, «La vision du monde : trois modèles et une critique.»

Antonio Gomez-Moriana, «The Subversion of the Discourse : An Intertextual Reading of Lazarillo de Tormes.»

### II — Institutions and Media

Jacques Leenhardt, «Savoir lire, or Some Socio-historical Modalities of Reading.»

Charles Grivel, «The Society of Texts — A Meditation on Media in 13 points.»

Hans Ulrich Gumbrecht, «The Body vs. the Printing Press : Media in the Early Modern Period, Mentalities in the Reign of Castille, and Another History of Literary Forms.»

## SOCIOCRITICISM Vol. I, 2 (N° 2)

Theories and Perspectives

Pierre Bourdieu, «The concepts of *Habitus and Field*»

«Comprendre le comprendre»

Edmond Cros, «Social Practices and Intratextual Mediation : Towards a Typology of *Idéosemes*»

«The Values of Liberalism in *Periquillo Sarniento*»

Jacques Dubois, «Champ, Appareil on Institution ? (Note)»

Vlad Godzisch, «Hegemony and Oppositional Practices : Videoclips»

Jacques Proust, «Master are Masters»

Regine Robin, «Discourse Analysis between Linguistic and Social Sciences : The Eternal Misunderstanding»

Darko Suvin, «Two Holy Commodities : The Practices of Fictional Discourse and Erotic Discourse»

**SOCIOCRITICISM Vol. II, 1 (N° 3)**  
*Soviet literature of the Thirties : a Reappraisal*

Régine Robin, *Introduction : Cultural Stalinism, Didacticism and Literariness*  
 Maryse Souchard, *Toward a Semiotics of the Ideological Novel*  
 Régine Robin, *The Figures of Socialist Realism : The Fictional Constraints of the Positive Hero*  
 Henry Elbaum, *Industrialism vs. Primitivism in the Soviet Russian Literature of the Twenties and the Thirties*  
 Bernard Lafite, *Soviet «Literary Policy» on the Eve of the «Great Turning Point» : Terms and Stakes (Results of a Study of 403 Articles on Art Published by Pravda in 1929)*  
 Patrick Seriot, *On Officialese : a Critical Analysis*

**SOCIOCRITICISM Vol. II, 2 — Vol. III, 1 (N°4/5)**  
*Space and Ideology*

**I — Theories**

Henri Mitterand, *Place and Meaning : Parisian Space in Ferragus by Balzac*  
 Edmond Cros, *Space and Textual Genetics — Magical Consciousness and Ideology in Cumandá*  
 Antoine S. Bailly, *Quality of Life and Realisation of Well — Being in Space : A French and Swiss Case Study*

**II — Text Analysis**

Lennard J. Davis, *Known Unknown Locations : The Ideology of Novelistic Landscape in Robinson Crusoe*  
 Ellen Peel, *Feminist Narrative Persuasion : The Movement of Dynamic Spatial Metaphor in Dorris Lessing's The marriage Between Zones Three, Four and Five*  
 Claude Jullien, *Space and Civil Rights Ideology. The example of Chester Hime's The Third Generation*  
 Daniel Russel, *Conception of Self, Conception of Space and Generic Convention : An Example from The Heptameron*  
 Edward Baker, *El Madrid de Larra : del jardín al cementerio*  
 Michel Plaisance, *Espace et politique dans les comédies Florentines 1539-1550*

**SOCIOCRITICISM Vol. III, 2 (N° 6)**  
*Social discourse*  
*A New Paradigm for Cultural Studies*

Marc Angenot/Régine Robin, *Penser le discours social*

Marika Finlay, *The Unrevolutionary Communications Revolution, or the Classical Episteme Revisited*  
 Nurth Gertz, *Social Myths in Literary and Political Texts*  
 Georges Vignaux, *Le Pouvoir des fables*  
 Robert Morrissey, *Closing out Charlemagne. The Representation of History and the Discourse of National Origins in 19th century, France*

**SOCIOCRITICISM Vol. IV, 1 (N° 7)**  
*Social Discourse*  
*A New Paradigm for Cultural Studies*

Peter Fitting, *Ideological Foreclosure and Utopian Discourse*  
 Catherine Glaser, *L'émergence d'un discours ordonnateur : la vulgarisation scientifique au XXe siècle*  
 Marie-Christine Leps, *Working on Social Discourse : An Illustrated Model*  
 Philippe Desan, *Quand le discours social passe par le discours économique. Les Essais de Montaigne*  
 Antonio Gomez-Moriana, *Discourse Pragmatics and Reciprocity of Perspectives : The Promises of Juan Haldudo Don Quixote, I, 4 and of Don Juan*  
 Peter V. Zima, *Ideology and Theory : Towards a Critique of Discourse*

**SOCIOCRITICISM Vol. IV, 2 (N° 8)**  
How to read Bakhtin

**I — About (mis)readings of Bakhtin's works**

Pierrette Malcuzyński, *New Mythologies : the case of Bakhtin*  
Antonio Gomez-Moriana, *Bakhtin en la República Federal de Alemania : a propósito de un simposio-de un libro*  
Iris M. Zavala, *Bakhtin versus the Postmodern*  
Robert Siegle, *Bakhtin and sociocriticism*

**II — Bakhtin revisited**

Monique De Lope, *Bakhtine et la Littérature médiévale : approche critique*  
Edmond Cros, *Reformuler la lecture que Bakhtine fait du Quichotte*

**SOCIOCRITICISM Vol. V, n° 1 (N° 9)**  
Theories and perspectives III

**Theories and perspectives III**

Colin McCabe : *On discourse*  
Jürgen Link : *Interdiscours, système du symbolisme collectif ; Littérature. Thèse à propos d'une théorie générative du discours et de la littérature*  
Antonio Gómez-Moriana : *The subversion of the ritual discourse : an intertextual reading of the Lazarillo de Tormes.*

**Le point sur la recherche sociocritique dans les centres internationaux**

Raúl de Aguinaga, Renu Dube, Diana Fraser, Michelle Ortuño : *The Ideological Instances in Scarface.*  
Eva Bueno, Jose Oviedo, Michael Varona : *Scarface : The Erasure of Society and the Narrative of Prophecy.*

**SOCIOCRITICISM Vol. V, n° 2 (N° 10)**  
Theories et Perspectives IV

Ed. Cros : *Les Ideosemes*  
Fred Jameson : *Modernity after postmodernism*  
Gayatri C. Spivak : *Post-structuralism, Marginality, Post-coloniality, and value*  
Jürgen Link : *Le symbolisme collectif du politique en Allemagne fédérale et l'émergence du parti néoraciste de schönhuber.*  
P. Zima : *Le sociolecte dans la fiction et dans la théorie.*  
M.P. Malcuzyński : *Sociocritique : De son « déjà-là » au transdisciplinaire (Vers une [socio]critique différentielle).*  
Jorge Chen Sham : *Pour une lecture sociocritique de Fray Gerunio de Campazas : Censure et pouvoir textuels au service de la neutralisation socio-Historique.*  
Sonia Marta Mora : *De l'incertitude à l'invention d'une utopie : lecture sociocritique de El Periquillo Sarniento*

This journal is available only by subscription :

|              |                      |
|--------------|----------------------|
| Individual   | \$25.00 ou 160,00 F. |
| Institutions | \$50.50 ou 350,00 F. |

**INSTITUT INTERNATIONAL DE SOCIOCRIQUE**

University of Pittsburgh  
Department of Hispanic Languages  
and Literatures  
1309 Cathedral of Learning  
Pittsburgh PA 15260

C.E.R.S.  
Université Paul-Valéry  
B.P. 5043  
34032 Montpellier Cédex



# De l'engendrement des formes

Edmond Cros

Collection Etudes Sociocritiques  
Editions du CERS

1990-240 pages

120,00 Francs

## Sommaire

### Introduction

**Chapitre I :** Pratiques sociales et médiations intratextuelles : pour une typologie des *idéosèmes*.

**Chapitre II :** Sociocritique et génétique textuelle.

**Chapitre III :** Débat théologique et incidence du carnavalesque dans le *Libro de Buen Amor* (XIVe siècle) (en collaboration avec Monique de Lope).

**Chapitre IV :** Les implicites politiques du panégyrique dans le prologue de la *Gramática castellana* d'Antonio Nebrija (XVe siècle).

**Chapitre V :** Pratiques inquisitoriales et lien épistolaire dans le *Lazarillo de Tormes* (Espagne, XVIe siècle).

**Chapitre VI :** Sur l'évolution et la fonction de la pratique carnavalesque dans l'Espagne du Siècle d'Or (*Don Quichotte*, début du XVIIe siècle).

**Chapitre VII :** Structure testamentaire et discours réformiste dans *El Periquillo Sarniento* (Mexique, début du XIXe siècle).

**Chapitre VIII :** Des rites agrolunaires au discours politique dans *Cumandá* (Equateur, fin du XIXe siècle).

**Chapitre IX :** A propos d'un champ morphogénétique dans *Los Olvidados* de Luis Buñuel (Mexique, 1951).

### Conclusion

### Biographie

*De l'engendrement des formes* se situe dans le prolongement des écrits antérieurs de Edmond Cros. *Théorie et pratiques sociocritiques* (1983) proposait, entre autres choses, une théorie basée sur la motion de *génotexte* entendue comme la structure profonde responsable des phénomènes de surface (phénotextes), spécifique à chaque texte et considérée comme produit de l'histoire en dernière instance. Un article paru ultérieurement dans *Texte* de Toronto qui s'interrogeait sur les rapports entre les pratiques sociales et les pratiques d'écriture introduisait le concept d'*idéosème*, défini par sa double articulation sémiotique (pratique sociale) et discursive (pratique textuelle). Restait cependant à préciser le fonctionnement et le processus d'engendrement de ces génotextes et l'articulation de cette notion sur celle d'*idéosème*. C'est à cet effort de synthèse qu'est consacré *De l'engendrement des formes*, et ce à partir de l'analyse d'une série de textes qui vont du prologue de la grammaire castillane d'Antonio de Nebrija et le *Libro de Buen Amor* à un roman équatorien du dernier quart du XIXe siècle et à *Los Olvidados* de Luis Buñuel.

Cette recherche débouche cependant sur des conclusions inattendues, à savoir que le texte émerge de la coïncidence conflictive de discours contradictoires : déstabilisés par une confrontation d'idées, de positions idéologiques, de pratiques sociales ou discursives, les concepts centraux qui sont les enjeux de ces débats acquièrent une totale autonomie, sous la forme de structures dynamiques similaires l'ensemble d'un champ morphogénétique. D'où viennent alors ces champs qui satureraient ainsi non seulement la vie culturelle mais encore les pratiques sociales ? Peut-on imaginer qu'ils soient pré-existants à la fois au texte et aux pratiques sociales ? La coïncidence de ces résultats avec la thèse du biologiste britannique N. Sheldrake permet d'envisager cette hypothèse. En ce cas le recours au vocabulaire de la biologie (génotexte, phénotexte, génétique textuelle...) ne doit plus être entendue au sens métaphorique. En jetant un pont entre la biologie et la théorie critique cet ouvrage couvre la critique littéraire tout autant qu'à l'anthropologie et à la sociologie de la culture de nouvelles et révolutionnaires perspectives.

Les opinions exprimées dans cette publication ne sauraient engager que leurs auteurs.

## THEORIES AND PERSPECTIVES IV

### SUMMARY

|                                                                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| — Edmond Cros : De l'engendrement des formes .....                                                                               | 1   |
| — Frederic Jameson : Modernity after postmodernism.....                                                                          | 23  |
| — Gayatri C. Spivak : Post-structuralism, Marginality, Post-coloniality, and value.....                                          | 43  |
| — Jürgen Link : Le symbolisme collectif du politique en Allemagne fédérale et l'émergence du parti néoraciste de Schönhuber..... | 83  |
| — P. Zima : Le sociolecte dans la fiction et dans la theorie.....                                                                | 109 |
| — M.P. Malczuzynski : Sociocritique : De son « déjà-là » au transdisciplinaire (Vers une [socio]critique différentielle).....    | 121 |

### Le point sur la recherche Institut International de Sociocritique, Montpellier

|                                                                                                                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| — Jorge Chen Sham : Pour une lecture sociocritique de Fray Gerundio de Campazas : Censure et pouvoir textuels au service de la neutralisation sociohistorique..... | 143 |
| — Sonia Marta Mora : De l'incertitude à l'invention d'une utopie : lecture sociocritique de <i>El Periquillo Sarniento</i> .....                                   | 149 |