

## Mode - Moderne - Postmoderne

Walter Moser

Volume 20, Number 2, Fall 1984

Parisianismes : les modes intellectuelles parisiennes

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/036826ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/036826ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

### ISSN

0014-2085 (print)

1492-1405 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this article

Moser, W. (1984). Mode - Moderne - Postmoderne. *Études françaises*, 20(2), 29–48. <https://doi.org/10.7202/036826ar>

# Mode - Moderne - Postmoderne

WALTER MOSER

Les modes ont un pouvoir d'interpellation considérable. On les aborde avec passion, avec méfiance, avec hostilité, mais jamais avec indifférence. On s'y installe de plain-pied, prêt à sauter d'une mode à l'autre, ou bien on les observe de l'extérieur, fasciné par leur spectacle. Il nous arrive aussi d'être interpellés subrepticement par une mode et de la suivre à notre insu.

Ici, j'essaierai de cerner le phénomène des modes en décrivant sommairement quelques modes intellectuelles et discursives dans leur marche risquée et éphémère entre l'avant-garde et l'institution. Mon attitude sera celle de qui discourt sur la mode, attitude qui n'est pas sans implications. J'en assumerai une certaine mise à distance avec une certaine prétention cognitive; je prendrai mes distances par rapport à d'autres : la supériorité et la sécurité que promettait l'attitude métadiscursive. Ce serait là le leurre d'une scientificité positive, que j'aurai d'ailleurs à décrire comme une des modes passées dans le domaine des sciences humaines.

Mon discours sur les modes renoncera donc à la rigueur méthodologique. Il se veut plutôt une traversée exploratoire de la question. Quel que soit le parcours de cette exploration, un de ses objectifs permanents sera de réussir à parler des modes «au sens extramoral», au sens que Nietzsche a donné à ce terme en parlant du mensonge et de la vérité.

Je n'aimerais donc pas me donner la facilité de tenir les modes à distance moyennant la locution adverbiale de restriction «ne que» tel phénomène *n'est qu'*une mode. Cette formulation aurait un effet moralisateur. Elle rappelle d'ailleurs un trait discursif propre aux moralistes du XVII<sup>e</sup> siècle. Ceux-ci dénonçaient et critiquaient des valeurs et comportements affichés par leur société en les ramenant, à l'aide de la locution «ne que», soit à des motivations peu nobles, soit à des réalités insignifiantes. Ainsi la mode serait-elle d'avance jugée et dépréciée.

Dans des discours *sérieux*, qui sont souvent de nature scientifique, cette condamnation implicite des modes s'observe fréquemment. Voici par exemple comment Daniel Bell, après avoir lancé le terme «société post-industrielle», s'empresse de rétablir les distances entre son travail sociologique et les modes.

*I rejected the temptation to label these emergent features as the «service society» or the «information society», even though all these elements are present, since such terms are only partial, or they seek to catch a fashionable wind and twist it for modish purposes (p. 1x)*

*If I have been a beneficiary of fashion, I regret it (p. 1x)<sup>1</sup>*

Suivre la mode est une tentation que la science sociologique doit tenir en échec, avoir suivi la mode, un comportement à regretter.

Je ne reproduirai donc pas le geste visant à contenir la mode dans une espèce de cordon sanitaire comme un mal à combattre. Mais je me tiendrai à égale distance de l'attitude diamétralement opposée qui fait de la mode un bien à convoiter. On observe, en effet, un comportement déterminé par le désir d'être à la mode. Tout est alors mis en action pour «en être», pour «être *in*» — on fréquente des lieux, des discours, des personnes subitement transfigurés par le prestige de la mode. Et ce en vertu de codes rapidement changeants mais facilement repérables par les initiés désireux de se situer toujours à l'intérieur des contours mobiles de la mode. C'est dans le choix de nos lectures, dans notre adhésion à des opinions, dans les modèles dont nous nous réclamons, dans nos tics discursifs, etc., que se manifeste notre désir d'être à la mode. N'importe quoi peut devenir la marque de ce désir — ou, au contraire, consacrer notre statut de «démodé». Car, dans cette perspective, l'espace extérieur aux modes devient un espace négatif où l'on est prêt à reléguer tout ce qui n'a pas suivi le mouvement et qui s'expose de la sorte à être identifié, souvent excessivement, comme démodé, rétrograde, voire réactionnaire.

<sup>1</sup> Daniel Bell, Introduction à la deuxième édition de *The Coming of Post Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, New York, Basic Books, 1976.

Tantôt à éviter, tantôt à rechercher, la mode apparaît ainsi sous un jour bien différent selon la perspective qu'on adopte et selon les projections qu'on fait sur elle. S'y ajoute encore le fait qu'elle se présente de préférence au pluriel : qui s'installe dans la mode a le choix entre plusieurs modes concurrentes. Elles entretiennent des relations conflictuelles entre elles et leurs partisans sont enclins à se livrer bataille. Exemple : la querelle récente entre les modernes et les postmodernes, opposant Habermas et Lyotard dans la revue *Critique*<sup>2</sup>. L'enjeu de cette querelle est de taille : peut-on encore s'installer dans une certaine modernité, continuer à avoir foi en la raison, à la fois comme instance légitimante qui fonde le discours théorique unifiant (le «méta-récit», selon Lyotard) et comme instance régulatrice qui garantit le vrai consensus social? Ou bien faut-il désormais, comme le suggère Lyotard, adopter la position de la postmodernité, renoncer d'emblée à tout méta-récit unificateur, de même qu'à la fonction de régulation pragmatique exercée par la rationalité? Le débat est toujours ouvert : Habermas reproche à Lyotard de délaissier le projet historique de la modernité (mobiliser la rationalité pour construire une meilleure société) et de donner dans un néo-conservatisme. Lyotard réplique en mettant en cause la vision unitaire qu'aurait Habermas de l'histoire et du sujet et en lui retournant implicitement le reproche de conservatisme, car la modernité de Habermas serait animée par le désir nostalgique de l'un et du tout.

Modernisme ou postmodernisme? La définition des deux positions peut changer, la question n'étant point limitée aux seuls noms de Habermas et de Lyotard<sup>3</sup>. Le débat n'en reste pas moins engagé. Nous sommes invités à adhérer à l'une ou à l'autre des deux positions adverses, sollicités à renforcer l'un des deux camps. Laquelle des deux modes suivrons-nous?

2 Dans «La modernité un projet inachevé» (*Critique*, 413, octobre 1981, p 950-967) Jürgen Habermas réagit indirectement au livre *la Condition postmoderne* (Paris, Minuit, 1979) de Jean-François Lyotard. Du moins celui-ci se sent-il visé et réplique-t-il dans «Réponse à la question qu'est-ce que le postmoderne?» (*Critique*, 419, avril 1982, p 357-367). Ce titre parodie celui que Kant, un des fondateurs de la modernité selon Habermas, a choisi pour son «manifeste» des Lumières («Beantwortung der Frage was ist Aufklärung?», *Berlinische Monatsschrift* 1784). Plus tard la revue *Critique* (442, mars 1984, p 181-197) a publié une mise au point du philosophe américain Richard Rorty qui essaie d'arbitrer le débat sous le titre «Habermas, Lyotard et la postmodernité».

3 Une tentative récente de faire un bilan dans le domaine restreint de la poétique montre des divergences considérables par rapport au débat Habermas/Lyotard voir Linda Hutcheon, «A Poetics of Postmodernism?», *Diacritics*, hiver 1983, p 33-42.

Modernisme et postmodernisme : sont-ce là vraiment des modes? Ainsi, l'exemple avancé pour illustrer le potentiel d'antagonisme que peuvent générer deux modes contemporaines nous ramène à la question «qu'est-ce qu'une mode?» Car, si l'antagonisme donné en exemple a vraiment jailli du récent débat Habermas-Lyotard, les paradigmes de la modernité et de la postmodernité ne datent pas pour autant de cette polémique. Sans prétendre trancher les questions inhérentes à ce débat<sup>4</sup>, force nous est de constater que les deux paradigmes peuvent se faire forts d'une certaine profondeur historique.

Une mode peut-elle durer? Ou est-elle définie par son éphémérité? Ces questions soulèvent la problématique importante et difficile de la relation entre l'histoire et le phénomène des modes. À première vue il paraît évident qu'on ne saurait réduire l'histoire à une série de modes successives, pas plus qu'on ne saurait éliminer les modes du cours de l'histoire, comme insignifiantes ou superficielles. Les modes ne sont pas extérieures à l'histoire, celle-ci les englobe et s'en alimente. Dans une métaphore naturalisante, leur relation est celle qu'entretiennent la vague et la crête qui la chevauche et se tient à la pointe de son mouvement. Depuis *Modèles mathématiques de la morphogénèse*<sup>5</sup>, nous savons que cet exemple est plus — ou moins — qu'une métaphore. C'est un cas-modèle de morphogénèse naturelle dont René Thom propose de transposer l'intelligibilité topologique à des phénomènes de l'histoire humaine.

La vague et sa crête, distinctes dans leurs formes, appartiennent au même élément. L'histoire et les modes tiennent toutes deux de la temporalité. Cependant, il y a des «temporalités multiples» et, comme le constate Ricoeur, des «discordances de rythme entre les temporalités multiples». Reprenant l'exemple modernité/postmodernité, il sera donc indiqué de distinguer durée et événement. Le phénomène des modes devient plus intelligible si on explore «les rapports entre longue durée et événement<sup>6</sup>», entre l'étendue et le ponctuel.

Si on entend par modernité l'appel à un emploi émancipatoire de la rationalité en vue d'instaurer un meilleur ordre social, alors la modernité se trouve épouser la configuration du

4 Par exemple s'agit-il de notions historiques, typologiques, normatives? Quelle est l'étendue de ces notions en termes de disciplines concernées, aires culturelles couvertes, périodes historiques pertinentes?

5 René Thom, *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, Paris, Union générale d'éditions, 1974, cf p 80

6 Paul Ricoeur, *Temps et Récu*, t I, Paris, Seuil, 1983, p 318 et 316

projet des Lumières, avec tous ses espoirs utopiques. Ce projet a connu ses péripéties, il a eu ses critiques et détracteurs. Il a survécu à des périodes de latence. Mais il s'est maintenu à travers plus de deux siècles. Après la Deuxième Guerre mondiale, il est revenu en force, «modernisé», adapté à l'heure historique. Surtout en Allemagne où la tâche d'inventer une nouvelle pratique sociale était la plus urgente. Il s'agissait de tenir en échec le penchant négatif de l'*Aufklärung*, identifié par Horkheimer et Adorno<sup>7</sup> comme un emploi exclusivement instrumental de la raison. Même si, à un certain moment, ce retour s'accompagnait d'un ralliement de ses partisans autour d'un terme «à la mode», la pragmatique, on ne saurait affirmer que la modernité conçue de la sorte est une mode, ou pire, n'est qu'une mode.

La postmodernité par contre semble plus nettement avoir partie liée avec le phénomène de la mode. Le terme «post-moderne» lui-même (construction parallèle à «post-industriel» ou «post-structuraliste») indique ce fait. L'identification sémantique est encore fournie par la modernité, mais par voie négative. Le préfixe *post-* marque le constat et, plus encore, le désir d'une rupture<sup>8</sup>. Il exprime une manière très spécifique de se situer dans le temps. Se constituer comme la postériorité de quelque chose qu'on dépasse et rejette, insister sur la dimension temporelle de ce qui vient après. Et, de la sorte, affirmer implicitement encore une fois la linéarité temporelle comme principe de mise en ordre, bien que l'unidimensionnalité de cet ordre ait déjà été dénoncée sans équivoque.

Il lui vint tout à coup à l'esprit [ ] que la loi de cette vie à laquelle on aspire quand on est surchargé de tâches et que l'on rêve de simplicité, n'était pas autre chose que la loi de l'ordre narratif<sup>1</sup>. De cet ordre simple qui permet de dire «Quand cela se fut passé, ceci se produisit<sup>1</sup>». C'est la succession pure et simple, la reproduction de la diversité oppressante de la vie sous une forme unidimensionnelle, comme dirait un mathématicien qui nous rassure, l'alignement de tout ce qui s'est passé dans l'espace et le temps le long d'un fil, ce fameux «fil du récit» justement, avec lequel finit par se confondre le fil de la vie. Heureux celui qui peut dire «lorsque», «avant que», et «après que»<sup>9</sup>!

7 Theodor Adorno et Max Horkheimer, *Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974. Édition originale en allemand, 1947.

8 Un peu à la manière de la préposition anglaise *beyond* dont l'emploi est de mode aujourd'hui pour marquer ce qu'on aimerait dépasser et laisser derrière soi *beyond formalism, beyond structuralism*.

9 Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, t. II, Paris, Seuil (Folio), 1973, p. 509-510. Traduction adaptée par Walter Moser.

La postmodernité serait donc ce qui est arrivé après que la modernité avait fini de jouer son rôle sur la scène historique. Son histoire se limiterait au fait d'être venue après et au désir d'ouvrir une postériorité-altérité. Mais, tant que son affirmation ne vise ainsi que le mouvement en tant que tel sur l'axe du temps, sans autres coordonnées, il faut bien lui reconnaître un des attributs de la mode : l'insistance sur le déplacement du temps.

De telles questions, toutes de la plus grande importance et qui demeuraient sans réponse, il y en avait alors à foison. Elles étaient dans l'air, elles vous brûlaient les pieds. Le temps se déplaçait. Ceux qui n'ont pas vécu à cette époque se refuseront à le croire, mais le temps, alors déjà, se déplaçait avec la rapidité d'un chameau : cela n'est pas d'aujourd'hui. Seulement, on ne savait pas où il allait. Puis, on ne pouvait pas distinguer clairement ce qui était en haut de ce qui était en bas, ce qui avançait de ce qui reculait<sup>10</sup>.

Certes, ce diagnostic de ce que le même auteur appellera ailleurs «une mystérieuse maladie d'époque» paraît quelque peu caricatural. Les théoriciens de la postmodernité ne font pas un diagnostic aussi négatif aujourd'hui. Ils fournissent toutes sortes de prédicats positifs pour décrire leur paradigme, sans pour autant pouvoir éliminer un certain manque d'orientation. C'est qu'il n'y a plus de projet de société qui vaille. On ne construit plus de nos jours, on déconstruit.

Mais ne brûlons pas les étapes et, toujours à la recherche des contours justes du phénomène de la mode, revenons en arrière sur l'axe du temps. Nous y observons des mouvements qui se sont donnés des contenus autres que la pure postériorité.

## 1 LA STRUCTURE, OU LA POSITIVITÉ DES «SCIENCES DE L'ESPRIT»

Autour de 1900, Dilthey<sup>11</sup>, dans un effort qu'il résume sous le titre kantien de Critique de la raison historique, instaure la distinction entre les sciences de la nature (*Naturwissenschaften*) et les «sciences de l'esprit» (*Geisteswissenschaften*). Par la suite, un observateur fictif installé à la frontière ainsi tracée entre les deux empires scientifiques aurait pu observer d'intéressants mouvements. Le premier après-guerre amène des transformations de paradigme importantes au sein même de la discipline maîtresse des sciences

10 *Ibid.*, t. I, p. 21

11 Voir par exemple, parmi ses textes traduits en français, «Origine et développement de l'herméneutique», dans *le Monde de l'Esprit*, t. I, 1947, p. 319-340.

naturelles, la physique. La positivité pure et dure de la science naturelle se trouve modifiée, sinon questionnée par trois principes émanant de la physique des quanta : a) le principe de la complémentarité (un même phénomène naturel admet deux théories et langages qui, sans s'exclure, sont complémentaires); b) le principe d'incertitude ou d'indétermination (toutes les données d'un objet sous observation en situation expérimentale ne peuvent être déterminées en même temps); c) le principe de la modification de l'objet par l'acte d'observation. Ces nouveaux principes comportent un potentiel de dialogue, par-dessus la barrière, avec les «sciences de l'esprit», potentiel qui a été explicité par la suite par Heisenberg<sup>12</sup>.

Que se passe-t-il de l'autre côté? Le deuxième après-guerre voit naître en «sciences de l'esprit» un paradigme scientifique des plus positifs : le structuralisme (que je présenterai ici sous son aspect *hard core*) introduit dans les «sciences de l'esprit» une pratique scientifique à prétention positiviste. On attribue au texte un statut de donnée matérielle solide et immuable dont l'objectalité est garantie par la mise en suspens des questions du sujet, du contexte historique, donc du sens. En d'autres termes, on s'assure que l'acte d'observation ne modifie en aucune manière l'objet observé. Une certaine linguistique a servi de science pilote lors de ce transfert d'un modèle de scientificité, originaire des sciences de la nature, dans les «sciences de l'esprit».

Dans l'évaluation historique de cette importation de méthode, laissons pour l'instant de côté la question de savoir si l'opération a eu un effet salutaire de coup de balai dans l'étable d'Augias des «sciences de l'esprit» où, faute de critères et de rigueur, tout un chacun avait pu laisser sa marque. Laissons également de côté l'explication causale du phénomène et revenons à notre principale question : le structuralisme, était-ce une mode? Cette manière de poser la question implique d'abord qu'on estime révolu le temps du structuralisme *hard core*. Ce structuralisme-là, oui, c'était une mode. Il présentait toutes les caractéristiques des modes : l'éphémérité, l'engouement, la prétention d'exclusivité, l'exagération, la partialité. Vous souvient-il des temps récents quand on lardait les textes de formules mathématiques pour faire sérieux, quand tout langage formalisé ajoutait une plus-value scientifique aux textes, ne fût-ce que par connotation? C'est de la même époque que date l'usage généralisé de la numérotation

12. En traduction française, par exemple dans *Physique et philosophie*, Paris, Albin Michel, 1961.

décimale comme principe d'articulation et surtout la croyance magique que cet élément en soi garantit une meilleure articulation des textes. Il y a des modes qui laissent des traces.

Ce qui indique le plus nettement l'aspect «mode» de ce structuralisme, c'est le fait que la scientificité qu'il importait était déjà partiellement désuète dans son lieu d'origine. En termes de scientificité, le structuralisme était en retard d'une guerre. Le positivisme qu'il prônait n'avait déjà plus cours dans le domaine scientifique qu'il avait implicitement reconnu comme son modèle. Sans parler de l'occasion manquée de dialoguer à partir de son propre territoire avec les nouveaux interlocuteurs en sciences naturelles. Ces interlocuteurs s'étaient sensiblement rapprochés des «sciences de l'esprit». Ils étaient prêts à parler de la relation entre le sujet (l'observateur) et l'objet de la connaissance. Mais surtout le langage, de pure transparence, était devenu une réalité en soi dont le maniement déterminait non seulement la saisie cognitive du réel, mais le réel lui-même. Ce dialogue, dans le deuxième après-guerre, n'a pas eu lieu, étant donné que les «humanistes» structuralistes vouaient un culte fervent aux ancêtres de leurs contemporains en sciences naturelles. Et le dialogue qui a finalement eu lieu, surtout dans le domaine anglo-saxon, le fameux débat Leavis/Snow, dit «des deux cultures<sup>13</sup>», fut un dialogue avorté car établi également sur des données passées.

Voilà donc une mode de la scientificité. Quel contraste avec le geste d'un Daniel Bell qui, pour sauvegarder sa scientificité, évite tout contact avec le microbe des modes! En fait, la prétention à la rigueur scientifique ne se prête pas moins bien qu'une quelconque autre prétention à faire l'étoffe d'une mode. Dans les «sciences de l'esprit», qui ont connu d'autres traditions, la pose du scientifique réussit même très bien à s'imposer comme mode et à répudier ceux qui n'emboîtent pas le pas.

Cette mode a pu prospérer dans l'espace d'une absence de dialogue entre «ceux de la nature» et «ceux de l'esprit». Or, il serait injuste de ne pas mentionner un drôle de dialogue qui a quand même eu lieu. Il s'agit plutôt d'un retour de situation ou carrément d'un retour du refoulé. Pour le décrire, il nous faut, au préalable, substituer à l'intégrité diltheyenne des territoires des «sciences de l'esprit» leur division en sciences sociales et humaines. Les sciences sociales avaient été les premières à développer un

13 C P Snow, *The Two Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959 et F R Leavis, *Two Cultures? The Significance of C P Snow*, New York, Random House, Pantheon Books, 1963

certain empirisme positif et même à l'instaurer en méthode dominante. Ironiquement, c'est justement en sociologie et en anthropologie que s'est faite jour une mise en question de ce paradigme pendant que le structuralisme positiviste battait son plein en sciences humaines. L'anthropologie, avec Clifford Geertz<sup>14</sup> en tête, a été amenée à réintroduire ou à réinventer la question herméneutique de l'interprétation, c'est-à-dire à réfléchir sur l'apport du sujet connaissant à la connaissance anthropologique. Une composante interprétative était reconnue dans tout acte de connaissance. Celui-ci, de saisie unilatérale et potentiellement agressive d'un objet par un sujet, devenait interaction. C'est la naissance de l'ethnométhodologie.

En même temps, une deuxième génération de la sociologie de la connaissance a commencé à orienter sa discipline dans une direction analogue. Elle portait son attention sur la construction sociale des faits scientifiques<sup>15</sup>, c'est-à-dire sur le processus de la production du savoir scientifique. Ce nouvel intérêt sociologique avait ceci en commun avec le nouveau développement en anthropologie qu'il portait davantage sur le sujet que sur l'objet de la connaissance. Il mettait en lumière moins le résultat que le processus. Cette nouvelle orientation gênait les empiristes qui occupaient les hauts lieux de la sociologie.

Chiasme historique intéressant : pendant qu'une forme périmée de positivisme scientifique, sous le nom de structuralisme, était *in* en sciences humaines, les sciences sociales commençaient à questionner une croyance trompeuse dans ce qui pouvait être identifié, *cum grano salis*, comme le même paradigme positiviste.

## 2. LA GÉNÉRALITÉ DU SÉMIOTIQUE

Il est difficile de dire comment exactement on est revenu du type de structuralisme esquissé ici, comment sa cote a baissé, comment cette mode a passé. Le fait est qu'à un certain moment on s'est trouvé en pleine sémiotique, discipline et pratique discursive qui ne s'est pas implantée sans force effets de mode. On glissait du structuralisme à *la* sémiotique (réduction d'une

14 Voir ses deux contributions «Deep Play Notes on the Balinese Cockfight» (p 181-223) et «From the Native's Point of View On the Nature of Anthropological Understanding» (p 225-241) au recueil réuni par Paul Rabinow et Wilham M Sullivan, *Interpretive Social Science A Reader*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1979

15 Voir un livre qui représente bien cette nouvelle orientation Bruno Latour et Steve Woolgar, *Laboratory Life The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills-London, Sage Publications, 1979

multitude réelle à une unité fantomatique). La récente institutionnalisation de la sémiotique a naturellement imposé ce singulier défini, car quelle discipline reconnue aurait inutilement inquiété les autorités dont elle dépend par une pluralité mouvante? Dans ce sens, le fait de ne pas avoir réussi à éliminer définitivement la duplicité de son nom propre (sémiologie/sémiotique) pesait déjà assez lourd dans la balance des doutes contre le sérieux scientifique de la sémiotique.

Une *science* est donc *une* science, et la sémiotique en est *une*. Elle a su repêcher bien des occupants du bateau sombrant du structuralisme. Elle leur a offert refuge et recyclage, parfois par le moyen d'une simple cosmétique lexicale.

C'est là que la sémiotique est devenue mode, elle aussi : en l'espace de peu d'années, des travaux de recherche, des communications scientifiques, dispersés dans les disciplines les plus disparates — du behaviorisme jusqu'à la neurobiologie — ont fait peu neuve sous l'étiquette unifiante de «sémiotique»<sup>16</sup>. L'affluence à cette discipline naissante est probablement le phénomène de regroupement disciplinaire le plus impressionnant dans l'histoire récente des «sciences de l'esprit». Tous les indices d'une institutionnalisation rapide et solide ont parcouru le paysage humaniste à la vitesse d'un feu de brousse : apparition de groupes et de cercles reconnus par les universités, puis de sociétés savantes, nationales et internationales, reconnues par les organismes subventionnaires, émergence de revues spécialisées, découverte de précurseurs (Leibniz, Saint Augustin, Aristote, Platon, après tout, étaient sémioticiens!). Finalement, la discipline se donne une histoire; elle peut avoir été méconnue, mais elle a toujours existé. Et, consécration ultime de cette marche triomphante à travers les institutions, le professionnalisme, l'apparition d'un profil de carrière du sémioticien. La sémiotique est aujourd'hui un ingrédient de carrière des plus sûrs.

En tout dernier lieu, comportement prévisible pour une discipline bien installée, la sémiotique développe un penchant impérialiste. Elle prétend avoir de meilleures solutions aux problèmes de ses voisins que les voisins eux-mêmes. Elle se met à faire le geste de les absorber. Un nombre grandissant de problèmes se révèlent être, en dernière instance, des problèmes sémiotiques. La généralité du sémiotique devient dogme.

16 Pour neutraliser la pointe polémique de ces propos on écouterait une voix parlant de l'intérieur de la sémiotique et qui garde une distance critique par rapport au pouvoir unificateur de la science sémiotique Julia Kristeva, «De la généralité sémiotique», *Études littéraires*, 10 3, 1977, p 337-346

Comme pour le structuralisme, nous ne nous attachons pas ici à l'explication historique ni à l'interprétation de la montée de la sémiotique. Constatons le phénomène, tout en reconnaissant la performance impressionnante : encore en 1974, lors du premier congrès international de sémiotique, cela prenait un certain courage et un petit goût frondeur pour se dire sémioticien; aujourd'hui, la sémiotique est un paradigme dominant, elle est au pouvoir à plusieurs égards. Or, loin de moi de diminuer ou même de discréditer le phénomène en y collant la petite phrase «ce n'est qu'une mode». Ce geste s'accorderait d'ailleurs très mal avec mon intention de parler «au sens extramoral». Je n'en suis pas moins persuadé que cette montée fulgurante d'une discipline encore inexistante ou marginale il y a une vingtaine d'années, n'aurait pu se faire sans le concours du phénomène de la mode.

L'adhésion à la nouveauté pour la nouveauté, le plaisir de renommer les choses, le désir *post-*, c'est-à-dire celui de se détacher des traditions, l'envie «d'en être», soit de s'identifier avec des groupes dégageant un certain prestige, soit de participer à des activités «autres», sans porter un regard critique sur ce prestige ou cette altérité — ce sont autant de traits qui appartiennent à la configuration «mode» et qui ont favorisé la généralisation du sémiotique.

L'empire sémiotique a atteint son expansion maximale. L'inertie institutionnelle travaillera à consolider ce fait. Mais il est à prévoir que, tôt ou tard, de générale, la sémiotique redeviendra sectorielle. Survivra de la sémiotique ce qui n'aura pas été mode, car les sémioticiens-par-mode auront déjà trouvé un autre cri de ralliement. Ils auront critiqué et délaissé ce qui les réunissait sous l'enseigne de la sémiotique. Celle-ci perdra son pouvoir d'intégration et, partant, son statut de superscience. Elle perdra probablement son article défini au singulier. Plusieurs pratiques sémiotiques continueront d'exister et contribueront aussi à l'avenir à la réflexion théorique, historique et critique sur l'univers symbolique, sur ses objets et sur ses pratiques. Non plus au-dessus, mais aux côtés de très anciennes disciplines sœurs comme la logique symbolique, la philosophie du langage, la critique textuelle, l'herméneutique, etc. Ce que la montée institutionnelle de la sémiotique, au-delà des effets de mode qui la chevauchaient, aura historiquement accompli, c'est de centrer le travail des «sciences de l'esprit» sur la réalité des signes et sur leurs pratiques. Ce qui n'est pas peu.



Grand spectacle de Paris au Palace Hotel, dans *le Retour d'Al Crane* de Lauzier et Alexis (Paris, Dargaud, 1978).

3. «*THE DOMESTICATION OF DERRIDA*<sup>17</sup>»

J'ai parlé de l'exclusion réciproque entre modes et sciences et j'ai dû me reprendre en décrivant une mode scientifique. J'ai laissé entendre que la sémiotique, là où elle a partie liée avec la mode, excluait l'esprit critique; j'ai maintenant à parler d'un troisième cas où l'esprit le plus critique se fait mode. De nouveau, la mode occupera, transitoirement, un lieu indéterminé où le désir d'une certaine modernité, c'est-à-dire le désir de rester en mouvement sur l'axe du temps, se conjugue de manière surprenante avec la séduction du pouvoir institutionnel.

Il s'agit d'un mouvement à la mode, identifié soit par le nom de Jacques Derrida, soit par une des notions attachées à ce nom, la déconstruction. Il faut reconnaître à ce mouvement un exploit rare. C'est d'avoir franchi, rapidement et presque miraculeusement, l'espace qui sépare l'École normale supérieure de Paris des universités de la *Ivy League* et de poursuivre sa conquête des hauts lieux universitaires des États-Unis. En parlant ici de la mode déconstructive, nous nous concentrons sur la domestication américaine de Derrida. La déconstruction s'est beaucoup éloignée et émancipée par rapport à son nom et lieu d'origine. Ce qu'on aura à décrire n'est donc plus directement attribuable à la plume ni à la signature de Jacques Derrida. D'autant plus que le processus de migration-réception a tendance à agglomérer des idées avancées sous différentes signatures et bien distinguées, sinon opposées, à leur lieu d'origine. À distance, ces idées se trouvent souvent réunies dans le même panier de la postmodernité ou du poststructuralisme parisien. La réception lointaine rend possible ce qui est impossible à Paris, à savoir un syncrétisme de Derrida, Foucault, Deleuze, Lacan et autres.

Oserait-on définir la déconstruction sans que la définition ne tombe elle-même sous la généralité et la radicalité de la critique déconstructive? C'est essentiellement une activité critique qui s'attaque aux présupposés philosophiques de la tradition métaphysique dans la pensée occidentale (de Platon à nos jours). Elle a ceci de particulier que, en tant que pratique, elle procède par réinscription. C'est là sa dimension performative, c'est-à-dire qu'elle renonce à la distance sécuritaire du métadiscours par rapport à l'objet critiqué et réutilise, au contraire, les éléments critiqués de

17 J'ai emprunté ce titre à l'article que Wlad Godzich a publié dans Jonathan Arac, Wlad Godzich, Wallace Martin (édit.), *The Yale Critics Deconstruction in America*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1983, p. 20-40. Ce volume contient une bonne bibliographie (p. 203-212).

manière à faire apparaître leur fonctionnement. Et davantage encore leur dysfonctionnement, car elle s'installe dans les paradoxes de notre logique discursive, elle exploite les impasses de notre conceptualisation. Elle ne se situe ni à l'intérieur ni à l'extérieur, mais en marge de ce qu'elle critique. Ce choix stratégique de son lieu logique fait la puissance de la pratique déconstructive. Elle est inattaquable car, qu'on se situe en-deçà (dans le logocentrisme) ou au-delà (essayant de la critiquer à son tour de l'extérieur) de son discours, on tombe toujours déjà sous son verdict critique. Que les spécialistes décident s'il s'agit là d'un cas d'infalsifiabilité poppérienne. La déconstruction aura donc toujours le dernier mot, à une condition toutefois — et c'est là son talon d'Achille : il faut s'installer dans l'impasse historique qu'on est en train de critiquer. Logiquement parlant, elle est toujours gagnante, elle pourrait donc faire sien l'argument du pari pascalien. Historiquement parlant, cependant, elle ne cesse d'exploiter la critique nietzschéenne de la métaphysique avec de plus en plus de subtilités heideggeriennes et de moins en moins de chances de sortir de son propre perfectionnement.

En tant que mode, la déconstruction n'est pas comme toutes les autres. Elle est plus distinguée, plus sophistiquée et, partant, plus exigeante. Le lien direct entre les institutions de prestige parisiennes et nord-américaines oblige. La déconstruction est plus difficile d'accès que le structuralisme ou la sémiotique. Les prérequis sont plus nombreux : idéalement, il faut avoir fait beaucoup de philosophie, connaître le canon littéraire, avoir du grec et de l'allemand, connaître les grands penseurs grecs (du moins Platon) et allemands (du moins Hegel, Nietzsche et Heidegger) et surtout il faut atteindre une maîtrise virtuose de la langue maternelle ou professionnelle. Il va sans dire que, sur ces bases, la déconstruction est une pratique critique des plus sérieuses, mais aussi des plus sélectes et élitaires. Rien d'étonnant donc si elle manifeste une tendance inhérente à une certaine sacralisation de la parole, à une prêtrise réservée aux élus. En tout cas, elle fournit un bon exemple de la raréfaction des sujets ayant accès à une pratique discursive<sup>18</sup>.

L'envers de la médaille fait son apparition quand tous ces prérequis ne sont pas remplis, quand on prétend faire de la déconstruction à moindres frais et plus rapidement. Dans ce cas, on risque de se rabattre sur des effets de discours et de donner dans un maniérisme stylistique sans même comprendre les enjeux

18. Procédure de réglementation discursive décrite par Michel Foucault dans *l'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1969.

critiques. Comme dans tous les cas de reproduction plus ou moins mécanique d'un modèle discursif, le travail appliqué du disciple côtoie alors la parodie du maître. Ainsi voit-on apparaître un type de texte qui est construit sur la polysémie d'un ou de plusieurs mots, est ponctué de quelques mots empruntés au grec ou à l'allemand, pratique le télescopage de deux mots en un seul (postér(ior)ité, fort(uit)ement), joue sur les effets de signifiant tels les homonymies (naître/n'être, savoir/s'avoir), creuse le passé étymologique des mots et lui attribue une valeur argumentative, procède à la *heideggerisation* des mots (connaître devient co-naître, délire, dé-lire), réactive les métaphores mortes, donne, dans la composition des mots, la préférence au préfixe dé- tout en le chargeant d'une valeur sémantique forte (privation, négation), ne résiste pas à la tentation de donner le double spéculaire des syntagmes nominaux (le désir de l'objet appelle l'objet du désir), utilise massivement l'épigraphe, se donne un format original et recherche une mise en page inédite.

Dans une certaine écriture déconstructive, tous ces effets de surface ont tendance à s'accumuler, à s'automatiser et à se détacher du fond. (Il faudrait faire un travail déconstructeur sur l'opposition surface/fond que je viens d'utiliser, afin d'en faire apparaître les implications logocentriques, mais passons...) Ils se figent alors dans des tics discursifs qui n'ont plus qu'une fonction phatique dans le circuit de la déconstruction devenue mode. Leur message premier, et parfois unique, se réduit à «J'en suis — en es-tu?». Car en-être ou ne-pas-en-être est la question de la mode. Dans les textes émanant de ce type d'écriture, il y a souvent un oubli de ce qu'on déconstruit, on pratique la déconstruction pour la déconstruction ou, plutôt, pour la mode.

Dans les mêmes textes, on trouve souvent une accumulation d'effets de mode disparates débordant les marges de la déconstruction derridienne. Je ne saurais les passer sous silence, même si leur énumération — incomplète, bien sûr — prend une tournure caricaturale. C'est qu'ils se présentent sous un manichéisme très marqué. Il y a les *musts* et les tabous, ce qui est bon en soi et ce qui est mauvais en soi : la divinité Désir a détrôné la divinité Raison et s'est installée en position de dernière instance et de vérité suprême. Plaisir et jouissance ne sont pas seulement bons, mais obligatoires tandis que effort et travail sont mauvais car répressifs, à moins qu'on ne parle du travail du texte, de l'intertexte ou du rêve. Le pouvoir est le principe négatif, du moins quand on le repère dans le camp de l'adversaire. Il est alors à contrer par la subversion, qui est par ailleurs une pratique recommandée en

toute circonstance. «Morale» est un terme désuet, donc à éviter, d'autant plus qu'il est toujours associé à ordre et stabilité qui sont synonymes de répression. Le *summum bonum* se situe donc dans le désordre, dans le déplacement, dans la transformation et se reconnaît à l'utilisation du préfixe dé- : dérive, déprise, dérouté, désancrage, démembrement, décentrement, déterritorialisation, etc. Le pluriel est à préférer au singulier. Tout ce qui a trait au corps, au figuré et au propre, jouit d'un préjugé favorable par rapport aux instances qui ont trop longtemps eu le dessus : esprit, âme, idée. De manière générale, la matérialité (du texte, du discours, du signifiant, etc.) est à affirmer contre toute idéalité. Cette énumération de traits discursifs montre que les modes s'étendent des arcanes jusqu'aux recettes d'écriture les plus faciles. À ce dernier niveau de leur pratique, elles s'éloignent, en les défigurant, des enjeux théoriques et critiques dont elles sont issues.

Mais revenons à la déconstruction et à sa domestication nord-américaine, car c'est là un des phénomènes les plus intéressants de la *translatio studii* à l'époque moderne. Même si aux États-Unis les livres du type *On Deconstruction*<sup>19</sup> ou *The Yale Critics . Deconstruction in America*<sup>20</sup> se multiplient, je crois que le phénomène dans toute son ampleur est encore à analyser. Il faudrait surtout trouver réponse à la question de savoir comment un paradigme fondamentalement critique a pu si rapidement s'installer institutionnellement. Encore une fois, je ne saurais expliquer le phénomène ici et me limite donc à quelques éléments de description.

Retenons d'abord le caractère unique du phénomène. À comparer la réception nord-américaine avec la réception allemande par exemple, on constate que l'Allemagne est restée relativement imperméable aux idées derridiennes. Comme je l'ai suggéré plus haut, les «sciences de l'esprit» en Allemagne ont dû aborder le deuxième après-guerre à partir d'un échec historique et avec la tâche urgente de concevoir une pratique sociale nouvelle. Cela a orienté la vie intellectuelle vers des questions politiques et éthiques (par exemple : comment reconstruire un discours politique public?) qui n'avaient pas la même longueur d'onde que ce qui, sur la scène parisienne, est issu de mai 1968<sup>21</sup>. Cette non-

19 Jonathan Culler, *On Deconstruction*, Ithaca, Cornell University Press, 1982

20 Voir note 17

21 À titre d'exemple voir deux ouvrages permettant de mesurer cette différence de longueur d'onde, les deux portant sur le «néostructuralisme» parisien Alexander Schubert, *Die Decodierung des Menschen Dialektik und Antihumanismus im neueren französischen Strukturalismus*, Giessen, Focus-Verlag, 1981 et Manfred Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984

communication franco-allemande<sup>22</sup> persiste encore aujourd'hui, malgré des efforts réitérés pour la rompre. En tout cas, pour ce qui nous intéresse ici, elle semble davantage affecter la réception de Derrida que celle, par exemple, de Foucault ou de Lacan.

Aux États-Unis, après le déclin du *New Criticism*, paradigme de la critique textuelle élaboré surtout à partir des Départements d'anglais, c'était au tour des Départements de français de devenir les porteurs de l'innovation intellectuelle. Ils en sont devenus les importateurs. Ce qui explique que, plus que les Départements de philosophie, ils ont servi de têtes de pont à la déconstruction en Amérique du Nord. C'est ainsi que ce qu'on n'hésite plus à appeler aujourd'hui *The Yale School of Criticism*, avec un ingrédient derridien prépondérant, a pu voir le jour. Et la conquête de l'Ouest n'a pas tardé à se faire. Un certain préjugé culturel pro-européen et plus spécifiquement pro-francophone (malgré les sentiments contre de Gaulle, à un moment donné), parmi l'intelligentsia sophistiquée, a pu attiser l'intérêt pour la postmodernité parisienne. Mais ce préjugé n'explique pas pourquoi la déconstruction derridienne l'aurait emporté sur d'autres «produits à importer». Faut-il chercher, comme d'aucuns l'ont suggéré, les raisons de ce fait dans un effet de familiarité qui rapprocherait la déconstruction des habitudes contractées avec le *New Criticism*?

Je me permets de laisser cette question ouverte, pour insister davantage sur ce que le phénomène a d'étonnant à mes yeux : l'institutionnalisation rapide et en quelque sorte contre-nature de la déconstruction aux États-Unis. Les indices sont univoques; il y a eu des invitations et des contacts réguliers, des thèses de doctorat, la traduction des livres de Derrida, une revue à orientation derridienne (*Glyph*), des livres sur la déconstruction. Le fait que ce soit produit le regroupement à Yale de quelques critiques très connus sous le drapeau de la déconstruction indique que la base d'opération de cette domestication se situait dans des lieux institutionnels très prestigieux. Il y avait donc dès le début un enjeu de pouvoir et même de domination.

Contrairement aux mouvements (et modes) structuraliste et sémiotique, qui sont des paradigmes plutôt scientifiques que critiques, la déconstruction, de par sa pratique même, a une relation antagoniste par rapport au pouvoir. Elle travaille à faire apparaître les manipulations du pouvoir en dépistant ses ruses

22 Il y a des passages intéressants à ce sujet dans une interview que Michel Foucault a accordée à Gérard Raulet «Structuralism and Post-Structuralism An Interview with Michel Foucault», *Telos*, XVI 55, 1983, p 195-211

dans des lieux divers : la théorie, l'interprétation, la grammaire, l'ordre du discours, pour n'en mentionner que quelques-uns. Or, le seul pouvoir que les partisans de la déconstruction ne semblent pas capables de voir — du moins en parlent-ils très peu — c'est celui qu'ils exercent par et dans leur propre pratique critique et interprétative. Ils restent aveugles à l'égard du pouvoir qu'ils dérivent des lieux institutionnels qu'ils occupent et d'où ils parlent. Car la domestication nord-américaine de la déconstruction a tendance à bien séparer une pratique discursive (dans laquelle l'activité critique est sans limites) d'une pratique institutionnelle qui respecte les règles du jeu du professionnalisme académique. Ainsi va-t-on vers le paradoxe qui verra la déconstruction déloger les paradigmes dominants pour s'installer à leur place. On peut se demander si, par voie de domestication, la déconstruction n'est pas en passe de devenir un moyen parmi d'autres, actuellement un des plus *fashionables*, pour accéder au pouvoir institutionnel sur les *Humanities*. Une mode parmi d'autres donc? Mais une mode qui a presque fini de parcourir sa trajectoire éphémère entre l'effet d'avant-garde et le pouvoir institutionnel.

Structuralisme — sémiotique — déconstruction : trois mouvements appartenant à l'histoire des «sciences de l'esprit» et ayant partie liée avec le phénomène des modes. Certes, la série n'est pas complète, on aurait pu parler du lacanisme et de son exportation. On aurait pu mentionner les multiples tentatives de marier Marx et Freud. On aurait dû parler des cas où la mode s'est emparée de la question de la féminité, cas qui mettent en jeu de manière particulièrement complexe et pertinente l'interaction entre histoire et mode. On aurait pu ouvrir les dossiers de la réception de Nietzsche et de ses multiples effets de mode.

Que ces trois modestes portraits suffisent pour illustrer les relations multiples entre l'histoire des «sciences de l'esprit» et les modes qui accompagnent cette histoire, tantôt la chevauchant et lui traçant le chemin, tantôt la singeant dans la course à la nouveauté. Mais toujours éphémères, d'un souffle plus court que celui de l'histoire.

D'ores et déjà ces trois mouvements ont fait leur marque en infléchissant l'évolution récente des disciplines en sciences humaines et sociales, en modifiant leur cadre institutionnel et certaines de leurs pratiques professionnelles. Par contre, les modes qui se greffaient sur eux n'ont laissé que peu de traces. Les modes s'oublient vite. Il n'en est pas ainsi de la rigueur analytique que

nous a léguée le structuralisme et qui s'est maintenue et généralisée comme une exigence accompagnant désormais tout travail sur les textes et sur les discours. De même la déconstruction a éveillé en nous la conscience des implications métaphysiques de certains concepts que nous ne saurions plus aborder ou utiliser avec l'insouciance d'autrefois.

Et pourtant, notre distinction — ne fût-elle qu'heuristique — entre la mode et quelque chose qui y échapperait restait difficile à maintenir par moments. C'est que le faire historique montre les modes en interaction intime avec ce qui ne porte pas les traits distinctifs de la mode. Ces traits distinctifs sont de l'ordre des fonctions; les modes exerçant principalement une fonction pragmatique sur la scène de l'histoire. En vertu de leur grand pouvoir de ralliement et d'interpellation, elles regroupent continuellement les opérateurs historiques en orientant leur intérêt vers ce qui est nouveau. Leur potentiel de mobilisation et de focalisation collective sur la catégorie de la nouveauté ne va cependant pas sans un relâchement de la fonction cognitive. La cause poursuivie par une mode doit moins être bonne ou vraie que nouvelle. D'où l'obligation de changer souvent de mode pour rester dans la mode. Il s'agit de se situer toujours au lieu d'émergence de la nouveauté et de la différence historique. Toujours sur la crête de la vague, dans une cause quelconque à faire sienne, pourvu qu'on reste dans le mouvement du temps.

Cet aspect des modes incarne la modernité en tant que paradigme théorique, au sens élaboré par Paul de Man<sup>23</sup> : la modernité, à tout moment historique, serait l'envie de rester en mouvement, de changer, le goût de la vitesse de l'histoire, sans être lié à un contenu historique spécifique.

Voilà pourquoi on peut faire partir une mode potentiellement de n'importe quoi. Certes, le contexte historique apportera des limitations à cette généralité. Dès qu'un contenu a surgi à l'horizon d'une situation concrète, c'est la manière d'aborder ce contenu qui fait la mode. Focalisation collective et mobilisation pour la nouveauté en constituent des aspects positifs. Il n'y aurait cependant pas mode si ces aspects ne s'accompagnaient pas de leurs corollaires négatifs : excès, unilatéralité, exclusion. En effet, la mode se définit également par une certaine démesure, elle

23. Paul de Man, *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, 2<sup>e</sup> éd. revue, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, surtout les chap. VIII : «Literary History and Literary Modernity» et IX : «Lyric and Modernity».

privilégie un seul aspect d'une situation complexe et le cultive jusqu'à l'excès. On accorde à cet aspect une importance exclusive, quitte à faire table rase de tout le reste et de tourner le dos à tout ce qui l'a précédé dans l'histoire. Le comportement de mode se reconnaît également à l'usage excessif qu'on fait des «poubelles» de l'histoire : tout est à rejeter à l'exception de l'unique chose qu'on affirme.

L'unidimensionnalité de la cause va de pair avec la partisanerie de ceux qui «en sont». Ce qui entraîne l'exclusion de ceux qui tiennent à la complexité des réalités historiques et sont disposés à interroger l'histoire afin de mieux comprendre leur situation actuelle. Pour ce travail de réinterprétation du passé historique, je me sais aux côtés des exclus par la mode. Et je me sais en bonne compagnie. Avec le romancier Robert Musil, par exemple, qui n'a cessé de retraverser les problèmes légués par l'histoire dans des contextes changeants, qui a fictivement accéléré le changement de contexte afin d'intensifier sa recherche de nouvelles solutions, fussent-elles partielles. Avec Manfred Frank également, dont l'avant-dernier livre<sup>24</sup> aborde notre mythologie postmoderne par le détour interprétatif des effets de déjà-vu que nous offre l'histoire.

«En être», «être *in*» et «être *post-*», voilà les trois désirs auxquels se ramène le phénomène de la mode si on retient le groupe social, la cause privilégiée et la temporalité comme ses dimensions pertinentes.

24. Manfred Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen ueber die Neue Mythologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982.