



CLASSIQUES  
GARNIER

BADIR (Sémir), « La sémiologie en apophase », *Le Fragile et le flou. De la précarité en rhétorique*, p. 151-164

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-07090-0.p.0151](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-07090-0.p.0151)

*La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.*

© 2018. Classiques Garnier, Paris.  
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.  
Tous droits réservés pour tous les pays.

RÉSUMÉ – Le sémiologue, tout autant que le rhétoricien, cherche à composer sa pratique du savoir avec le précaire et l'incertain. Les cours donnés par Roland Barthes au Collège de France constituent, à cet égard, un exemple à méditer. Le sémiologue simule le monde plus qu'il ne le représente. Il délivre un savoir "d'artiste" à l'écoute des nuances flottant autour de lui, et prend le contre-pied du savoir positif, pour mieux le révéler. C'est ici le prix que l'homme concède pour devenir, à son tour, un objet des sciences.

# LA SÉMIOLOGIE EN APOPHASE

## LA PRÉCARITÉ CONSTITUTIVE DE LA SÉMIOLOGIE

Pourquoi le flou, le fragile, le précaire, intéressent-ils le sémiologue ? Je dirais que la précarité se manifeste, pour lui, par des motifs de résistance et de découverte.

Des résistances empiriques, tout d'abord : la langue, la culture, les textes littéraires sont des objets offrant une panoplie de difficultés dont le sémiologue cherche à rendre compte sans, pour autant, les briser. La langue, en effet, fait obstacle à son dressage logique et aux entreprises de formalisation en tous genres (traitements automatiques de reconnaissance de la parole, standardisation de l'écriture, naturalisation du sens) ; elle demeure essentiellement « ambiguë », plurivoque. La culture manque à la fois à l'analyse et à la synthèse : elle est un tout particulier, en transformation constante, qu'aucun management, aucune expertise, n'a pu diriger. Quant aux textes littéraires, leur insoumission à toute norme représente, pour eux, une sorte d'entraînement : un interdit ne s'y manifeste que pour être bravé. Dans l'étude de ces objets retors, le sémiologue rencontre également des résistances épistémologiques. Somme toute, somme faite de cinquante années de pratique, il n'y a pas d'objets qui soient attirés en propre à son investissement ; et ceux qu'il se donne provisoirement – le mythe, le récit, les images, la musique, les discours, parmi une foule d'objets plus particuliers – retournent bientôt au pot commun des sciences humaines. La sémiologie demeure indisciplinée : elle ne se laisse pas circonscrire par les normes disciplinaires standard, n'ayant ni terrain d'études spécifiques ni axiomes de méthode. Un dernier type de résistance résulte du croisement de l'empirique et de l'épistémologique : les objets que le sémiologue se donne sont construits par lui comme ambivalents ; de quelque manière qu'il les aborde, c'est

toujours en songeant à leur envers, leur équilibre entre diverses forces et à la face cachée de la lune.

Les motifs de découverte sont les conséquences des résistances rencontrées et choisies. Si le sémiologue n'a pas d'objets assignés, il est perpétuellement à la recherche de nouveaux objets, lesquels émergent de terrains non couverts par les disciplines classiques (hier, par exemple, les paralittératures ; aujourd'hui, les musiques populaires), ou ont été laissés ignorés dans les coins d'ombre d'une culture (le tarot et l'image scientifique, notamment). Le sémiologue est ainsi un défricheur d'objets et un éclaircur du savoir. Son esprit de découverte se manifeste également par le réaménagement des territoires dont la prise en compte d'objets nouveaux offre l'occasion – en quoi on voit que son indiscipline implique le statut des disciplines constituées, non sans déclencher quelque opposition de leur part. À cet esprit de découverte est allié un esprit critique, consistant à déjouer les axiomes, dénier la valeur des fondations naturalisées en mettant au jour les fondements épistémiques et, finalement, idéologiques. Cet esprit critique, s'il porte volontiers sur les objets et les discours qui les enveloppent, se tourne aussi contre le discours sémiologique qui, de ce fait, est par nature inquiet ; insatisfait devant tout ce qui dure, tout ce qui est stabilisé.

Voici, en résumé<sup>1</sup>, les raisons pour lesquelles le sémiologue se sent concerné par la notion de précarité. Ce sont bien, pour lui, des raisons

---

1 Nombre de mes recherches antérieures ont porté sur l'épistémologie de la sémiologie comme pratique épistémique, contribuant à une histoire critique de cette pratique et de ses drôles d'objets. J'ai simplement voulu en donner un aperçu en mettant en avant les liens possibles avec la notion de précarité. Une ontologie de la langue a été développée dans : « Ontologie et phénoménologie dans la pensée de Saussure », *Saussure*, Paris, L'Herne, coll. « Cahiers de l'Herne », 2003, p. 108-120 ; une ontologie de la culture dans : « La culture comme objet », *Semiotica*, 198, 2014, p. 271-289 ; une épistémologie des textes littéraires dans : « Pour une épistémologie des Lettres », dans N. Kremer (dir.), *Le Partage des disciplines*, *LHT*, n° 8, 2011. Le caractère indiscipliné de la sémiologie est présenté dans « Pour une sémiotique indisciplinée » (conférence donnée dans le cadre du Congrès de l'Association française de Sémiotique, *Les Signes du monde. Interculturalité et Globalisation*, Lyon, 2004), ainsi que son impact sur l'organisation des disciplines. Enfin, l'esprit de découverte du sémiologue, avec l'aspect transitoire de ses intérêts pour tel ou tel objet, est au cœur de l'argumentation dans : « Sémiotique et langage. Une présentation historico-épistémologique », dans Cl. Normand & E. Sofia (dir.), *Espaces théoriques du langage. Des parallèles flous*, Louvain-la-Neuve, L'Harmattan – Academia, 2013, p. 279-299. À noter que les termes de *sémiologie* et de *sémiotique* sont tenus, dans cette étude, pour interchangeables, et l'usage de *sémiologie* y est privilégié en référence à l'emploi qu'en fait Roland Barthes ; ces deux termes demanderaient toutefois à être distingués pour une histoire terminologique que je n'aborde pas ici.

et non des occasions : la précarité est inhérente à sa pratique de savoir et aux objets qui se présentent à lui.

Ce tableau est cependant trop parfait. La sémiologie ne s'est pas construite une telle identité sans tomber dans les pièges qu'on cherchait à lui faire éviter ni sans être tentée, à bien des occasions, par l'esprit grégaire du disciplinaire. C'est ainsi que les sémiologues, en cherchant la consensualité, notamment dans les manuels, ont parfois présenté la langue, la culture et les autres objets qui sont tombés dans leur escarcelle sous un aspect logicisant (confondant formalisme et logicisme) ; ils ont sans doute logné sur les avantages d'une méthode « rigoureuse » et « scientifique » capable de fonder une discipline formelle (à l'instar de la logique) ; ils ont également eu des velléités d'installation sur les terrains qu'ils découvraient ; enfin leur déconstruction se donna pour prétexte l'horizon d'une refondation plus solide. Je dis « parfois » et « sans doute » ; d'autres diraient « souvent » et « certainement ». Cette perspective truquée produit une image anamorphique de la sémiologie – une science de la méthode, abstraite et jargonante, par conséquent ultra-disciplinarisée, où l'on cherche à élaborer des systèmes pérennes – que diffusent, sans malignité particulière, les chercheurs des disciplines qui l'avoisinent, et parfois (trop souvent ?) les sémiologues eux-mêmes. Cette image, je la tiens pour l'envers (dirais-je hideux ?) de la sémiologie. Elle la porte comme un masque, au mieux pour en jouer, au pire pour s'oublier.

Si je crois utile de rapporter l'expérience du sémiologue auprès des rhétoriciens, ce n'est pas seulement pour montrer que la sémiologie a, elle aussi, quelque chose à dire sur le flou et le précaire ; ce n'est pas davantage pour mettre en commun et instaurer du dialogue entre des disciplines replètes. Il s'agit plutôt de rendre compte de ce qui pousse le sémiologue, ou de ce qui l'attire vers la précarité, sachant qu'il n'y a pas là, j'insiste, le prétexte d'une cause commune, ni entre sémiologues et rhétoriciens, ni même pour les sémiologues entre eux (beaucoup ne partageraient pas volontiers ma conception de la sémiologie, soit qu'ils ne soient pas animés par l'esprit que j'ai évoqué et qu'ils ne connaissent pas les résistances dont j'ai fait état ; soit qu'ils s'abusent sur ce qui les anime et au sujet de ce qu'ils cherchent à connaître et à étudier), mais seulement une situation comparable<sup>2</sup> et des

2 Je note, à cet égard, que la rhétorique supporte, elle aussi, une image inversée – d'ornementation gratuite, manipulatrice et relativiste – de ses pratiques et de ses intérêts de recherche en fonction de laquelle le rhétoricien peut se considérer comme incompris.

problèmes – ceux des sémiologues d’une part, ceux des rhétoriciens d’autre part – qui s’éclairent mieux quand ils se distinguent les uns des autres.

### HJELMSLEV ET LA FORMALISATION DU FLOU

Le témoignage que nous entendrons dans les pages qui suivent sera celui de Roland Barthes. Toutefois, avant d’en venir à Barthes, et pour ne pas qu’on dise qu’en prenant Barthes à témoin de la situation pratique du savoir sémiologique j’ai choisi un cas par trop atypique, j’évoquerai brièvement une pensée en apparence très éloignée de celle de Barthes, à savoir la pensée de Louis Hjelmslev<sup>3</sup>. Lorenzo Cigana a montré, dans la thèse de doctorat qu’il a défendue en 2014<sup>4</sup>, que l’idée maîtresse de la pensée de Hjelmslev consiste à affirmer que les langues ne peuvent pas être assimilées au mode de pensée logique, mais qu’elles ont leur propre mode de pensée, lequel fut qualifié, d’abord, de « prélogique », ensuite, de « sémiotique » et de « participatif ». Le linguiste est tenu d’utiliser ce mode dans la description même qu’il en donne (principe d’adéquation), et d’en rendre compte dans son analyse (principe d’empirisme); c’est là l’entreprise connue sous le nom de *glossématique*, mais aussi sous celui de *sémiologie* pour répondre au vœu de Saussure. Or, et c’est toujours Cigana que je reprends ici, cette résistance des langues à la pensée logique se donne à voir par la prévalence, en leur sein, des rapports de concentration et de diffusion sur ceux de l’opposition – lesquels animent toute entreprise logicisante depuis le fameux carré aristotélicien. Qu’est-ce qu’un rapport de diffusion? C’est simplement la tendance, constante et dynamique, c’est-à-dire historique, qui anime les grandeurs linguistiques à *troubler* les différences, à les rendre floues et précaires. Le pari de Hjelmslev a consisté à élaborer une science rigoureuse – et sa rigueur n’est pas contestée, quoique, dans le même temps, on ne lui en sache pas toujours gré – du vague, du flou, du précaire, tel qu’il se

3 Louis Hjelmslev, *Prolegomena to a Theory of Language*, Madison, University of Wisconsin Press, 1961 [1943]; *Id.*, *Le Langage*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1991 [1963].

4 Lorenzo Cigana, *La Nozione di « partecipazione » nella Glossematica di Louis*, Thèse de doctorat en Langue et Lettres, Università della Calabria & Université de Liège, 2014.

donne, non seulement dans les manifestations langagières – dans la poésie comme dans la conversation courante –, mais, qui plus est, dans les structures mêmes de toute langue.

Cela, Roland Barthes, dans sa lecture de Hjelmslev, ne l'aura pas soupçonné. Il est vrai que le seul ouvrage où Hjelmslev ait mis entre parenthèses, sans l'occulter tout à fait, l'idée maîtresse de sa pensée théorique et de toute son activité descriptive, soit justement le seul que Barthes, et avec lui la plupart des linguistes et sémiologues français jusqu'en 1966 (date de parution du *Langage*), ait eu devant les yeux, à savoir les *Prolegomènes à une théorie du langage*, dans la traduction anglaise de 1953.

Et cependant, ce que Barthes retient de Hjelmslev, ce qu'il va utiliser et mettre en pratique dans sa propre réflexion théorique, avec une obstination non moins grande, quand bien même elle serait moins apparente que celle de Hjelmslev, ce sont des instruments conceptuels qui dynamisent le sens et déjouent les oppositions de type logique, à savoir les concepts de métalangage et de connotation. Ces concepts sont utilisés explicitement par Barthes en 1956 dans la postface aux *Mythologies*, intitulée « Le mythe aujourd'hui », mais leur usage a été « annoncé », pour ainsi dire, appelé et deviné, dès *Le Degré zéro de l'écriture*<sup>5</sup>, du moins dans la lecture qu'en propose la même année Greimas dans « L'actualité du saussurisme ». Il s'agit bien, pour Greimas rendant compte du travail de Barthes, d'utiliser « une suggestion féconde de Hjelmslev<sup>6</sup> », de manière à construire la littérature comme un métalangage, système de signes utilisant les signes linguistiques pour développer ses formes autonomes. Ces formes spécifiquement littéraires, instaurant un rapport métalinguistique aux formes du langage, le Barthes du *Degré zéro* les a nommées *écritures*. Et la forme la plus pure d'écriture métalinguistique, celle qui pourrait constituer, en quelque sorte, le degré zéro du système littéraire tout entier, se représente, selon lui, dans une étrange indistinction avec les formes courantes du langage – il s'agit de l'écriture dite « blanche » d'Albert Camus.

Les systèmes de signification que constituent, l'un et l'autre, le métalangage et la connotation sont qualifiés par Barthes de systèmes

5 Roland Barthes, *Mythologies* (1957), dans *Œuvres complètes – I*, Paris, Éd. du Seuil, 2002 ; *Id.*, *Le Degré zéro de l'écriture* [1953], dans *Œuvres complètes – I*, *op. cit.*

6 Algirdas J. Greimas, « L'actualité du saussurisme » (1956), dans *La Mode en 1830*, Paris, PUF, 2000, p. 376.

« décrochés<sup>7</sup> » au regard du système dit de « dénotation ». Hjelmslev les aurait plutôt considérés, toute chose étant supposée égale par ailleurs (ce qui ne saurait être le cas), comme des systèmes englobants, des systèmes d'intégration. Tout au contraire, ce qui intéresse Barthes est la manière dont ces systèmes permettent, selon lui, de sortir de la dénotation ; de s'en détacher. La divergence explicite des conceptions théoriques se lit dans ce passage : « Quelle que soit la manière dont elle "coiffe" le message dénoté, la connotation ne l'épuise pas [...] et les connotateurs sont toujours finalement des signes discontinus, "erratiques"<sup>8</sup> ». Je ne veux pas manquer de donner à rappeler ce qui vient presque à la suite, en guise de synthèse : « *l'idéologie* serait en somme la *forme* (au sens hjelmslevien) des signifiés de connotation, cependant que la *rhétorique* serait la forme des connotateurs<sup>9</sup> ». Barthes semble réactiver ici, par-delà la critique de Marx, l'ambition progressiste des idéologues du début du XIX<sup>e</sup> siècle, lesquels articulaient une science des idées à une science du discours.

#### BARTHES : UNE SÉMIOLOGIE ACTIVE ET APOPHATIQUE

L'une des clefs majeures de la « science » barthésienne, c'est-à-dire de l'activité de savoir qui contient son œuvre et qui permet de comprendre la succession de ses travaux, réside dans cette notion de décrochage, dont la connotation représente, *a posteriori*, un premier avatar. Pour Barthes, le décrochage deviendra le moteur même de la recherche en sémiologie. Du moins est-ce à cette condition que le parcours de recherche qui est le sien est tenu pour sémiologique. Ce qu'il soulignera lui-même dans le bilan de parcours que constitue sa leçon inaugurale (prononcée le 7 janvier 1977) au Collège de France, où il a été nommé à une chaire de Sémiologie littéraire, insistant sur le fait que cette sémiologie-là, la sienne, n'est pas celle de tous et qu'elle diffère notamment en ce qu'elle

7 Roland Barthes, « Éléments de sémiologie » (1964), dans *Œuvres complètes – II*, Paris, Éd. du Seuil, 2002, p. 695.

8 *Ibid.*, p. 696.

9 *Ibid.*, p. 697.

est *active*, c'est-à-dire *dans* le langage, et non pas mortifère, sclérosée – on voit que la sémiologie a déjà, pour Barthes, son envers hideux.

Cette sémiologie-selon-Barthes est aussi négative, « ou mieux encore », dit-il, *apophatique*<sup>10</sup>. Barthes ne donne pas la raison qui le conduit à employer ce « terme lourd », pétri de science étymologique. Les dictionnaires en font effectivement un synonyme de négatif ; applicable à une science : la théologie. Une sémiologie « apophatique », dérivée du verbe grec *apophēmi*, « nier », serait une science procédant par négation : elle dit de son objet ce qu'il n'est pas ; elle le dévoile couche après couche ; elle le démasque. Mais, certainement, on peut se risquer ici, pour justifier la présence de ce qualificatif très spécialisé dans le discours barthésien et son application à la sémiologie, à aller au-delà des dictionnaires, en creusant davantage l'imaginaire étymologique qu'il suscite par un déploiement intertextuel. En l'occurrence, il n'y a pas loin à chercher. Dans son célèbre article sur les fonctions du langage, « Linguistique et poétique » (1960 pour l'original anglais ; 1963 pour la traduction française dans les *Essais de linguistique générale*<sup>11</sup>), Roman Jakobson distingue une fonction *phatique*, centrée sur la communication, vérifiant le bon fonctionnement du canal (*Allô ?*) et, par-delà les considérations techniques ou logistiques, s'assurant de la compréhension de l'interlocuteur (*M'avez-vous compris ?*). Être apophatique consisterait, pour la sémiologie, à s'écarter, à s'éloigner, à se séparer peut-être même, de ce fonctionnement, soit pour introduire dans la communication quelque bruit, écho, parasite qui l'opacifierait ; soit pour proposer un autre fonctionnement du langage. De toute façon, il s'agirait de rendre compte plus adéquatement de la médiation opérée par le langage, médiation qui, bien souvent, éloigne les interlocuteurs l'un de l'autre ; les prive de leur coprésence et table sur ce manque même. La *simulation* est le modèle de fonctionnement que Barthes propose de substituer, pour la sémiologie, à la communication : « J'appellerais volontiers "sémiologie" [écrit-il] le cours des opérations le long duquel il est possible – voire escompté – de jouer du signe comme d'un voile peint, ou encore : d'une fiction<sup>12</sup> ».

Cette sémiologie, au lieu d'être en phase avec le monde, serait en décrochage, en apophase. Elle conserve l'apparence du vraisemblable,

10 Roland Barthes, *Leçon* (1977), dans *Œuvres complètes – V*, Paris, Éd. du Seuil, 2002, p. 441.

11 Romand Jakobson, *Essais de linguistique générale – I*, Paris, Éd. de Minuit, 1963.

12 Roland Barthes, *Leçon*, dans *op. cit.*, p. 443.

mais demeure incertaine sur sa vérité. Le monde est-il conforme aux simulations que le sémiologue en donne ? Cela n'est pas sûr. Ce qui est davantage croyable, en revanche, c'est que la simulation sera plaisante, peut-être fascinante, et qu'elle donne à expérimenter dans des conditions où l'apprentissage, la transmission des savoirs et des intérêts, le partage des émotions et des savoir-faire sont favorisés.

C'est donc cette sémiologie littéraire que Barthes s'emploiera à faire advenir, par l'exemple, dans les cours qu'il dispensera durant quatre années au Collège de France, cours dont les notes manuscrites, traces fiables du discours prononcé, ont été publiées en 2002 et 2003 sous les titres *Comment vivre ensemble*, *Le Neutre* et *La Préparation du Roman*<sup>13</sup>. On aimerait se perdre dans la description et les commentaires de ces *Cours*, tant ils se montrent riches, novateurs, étonnants, exemplaires, à la fois en termes d'enseignement, de sémiologie, de littérature et de culture. Je m'en tiens pourtant à en dire ce qui entre en rapport avec la question que j'ai posée au début de cet article, c'est-à-dire à expliquer pourquoi ces cours illustrent, à mes yeux, le rapport du sémiologue, dans sa pratique de recherche, au flou et au précaire, sans prétendre, ce faisant, que je donnerai de ces *Cours* une image complète ni objective. Les quatre types de raisons qui poussent le sémiologue à accueillir du flou et du précaire – à travers deux types de résistances, empiriques et épistémologiques, et deux gestes épistémiques, la découverte et la critique – se donnent à lire dans les *Cours* de la façon suivante.

Ce que Barthes se donne comme objet d'étude, le vivre ensemble idiorrythmique (c'est-à-dire en petite communauté, chacun à son rythme) et le neutre, ce ne sont pas des « notions » qui demanderaient à être précisées pour être établies en concepts ; ce ne sont pas non plus des idées qu'il faudrait développer. En fait, Barthes ne part d'aucun invariant ni d'aucun noyau de sens. Il part, dit-il, d'un fantasme (il précise d'ailleurs que le sujet du second cours n'est pas le neutre, mais le *désir de Neutre*, d'où la majuscule<sup>14</sup>) dont il collecte, dont il collectionne même, car il y a du désir et du goût dans ce travail d'assemblage, des traits et des figures. Ainsi, par exemple, pour le vivre ensemble, apparaissent notamment des figures d'*animaux*, de *fleurs*, de *béguinage*, et les traits de *clôture*, de *saleté*,

13 *Id.*, *Comment vivre ensemble*, Paris, Éd. du Seuil/Imec, 2002 ; *Id.*, *Le Neutre*, Paris, Éd. du Seuil/Imec, 2002 ; *Id.*, *La Préparation du Roman*, Paris, Éd. du Seuil/Imec, 2003.

14 Voir : *Id.*, *Le Neutre*, *op. cit.*, p. 38.

de *rectangle*. Une telle collection résiste à toute méthode, à tout effort de définition. La collection ne montre que sa variété, dans un disparate et une fragmentation impossibles à ramener à un invariant. Pour déjouer la méthode, Barthes choisit d'ailleurs de présenter les figures et traits du vivre ensemble dans un ordre alphabétique (celui des termes qui désignent ces figures) et, pour le neutre, poussant le jeu plus loin, il bat les cartes et tire au sort l'ordre de succession des figures.

Ce qui se joue, de cette manière, n'est nullement gratuit, quand bien même le ludisme du procédé est assumé. Il convient, en effet, en déjouant la méthode, d'éviter toute tentation de *réduire* l'objet à l'un de ses aspects, selon une approche unidimensionnelle (ce que risquerait de produire, par exemple, une approche anthropologique, ou sociologique, ou psychologique, chacune étant définie par le point de vue qu'elle adopte sur son objet). Comment désigner « cela », ni notion ni idée, mais qui part d'un fantasme ? Il me semble, en tout cas, que cela ne peut se comprendre qu'à l'horizon de la culture. C'est la culture qu'une sémiologie littéraire tente d'approcher, sans jamais l'objectiver, mais en s'attachant à en simuler le travail, le déploiement, l'approfondissement à partir d'un déclencheur imaginaire – un fantasme. Voici donc la première réponse à l'intérêt que porte le sémiologue aux objets flous et précaires qui ne se laissent pas réduire par méthode, mais qui résistent par le désir que nous avons d'eux : ils représentent, ils sont, pour nous, des représentants de la culture.

Renoncer à appliquer à la recherche une méthode, quelle qu'elle soit, dénote, déjà, une grande résistance face aux préceptes épistémologiques qui encadrent la plupart des disciplines scientifiques. Sans méthode, un objet ne peut être constitué – et, de fait, il n'y en a pas qu'on puisse saisir et synthétiser dans les *Cours*, du moins dans les deux premiers. Sans méthode, il n'y a pas de corpus, et ce n'est pas à ce titre que la littérature intervient dans cette sémiologie. La littérature y propose un fonctionnement, celui de la fiction, non un terrain d'étude. Mais l'audace épistémologique de Barthes ne réside pas seulement dans l'abandon de la méthode. Elle consiste à renoncer à tous les pouvoirs, y compris ceux de l'érudition et de la spécialisation. En tout état de cause, dans les *Cours*, la littérature dite « de seconde main » constitue, avec quelques textes littéraires, l'aliment principal de la recherche. L'audace consiste ainsi à proposer un savoir, et un enseignement dans une institution de prestige,

délié de toute autorité. Ce geste épistémique est si rare et si peu admis que ses auditeurs ont eu bien du mal à suivre l'enseignement que Barthes leur proposait. En témoigne une réponse – petit condensé réflexif de la pratique de savoir mis en scène – qu'a fait Barthes au début d'une des séances consacrées au Neutre à une auditrice qui, sans doute, était venue le trouver à la fin de la séance précédente. Cette auditrice objectait une erreur d'interprétation relative au geste de Bouddha offrant une fleur à son disciple. Barthes répond, « paradoxalement, mais fermement », qu'il n'interprète jamais : « j'essaye », assure-t-il, « de créer, d'inventer un sens avec des matériaux libres, que je libère de leur "vérité" historique, doctrinale<sup>15</sup> » et encore : « je ne sais rien et ne prétends rien savoir sur le bouddhisme<sup>16</sup> ». L'objet (le savoir doctrinal sur Bouddha) est absent de son discours. Le savoir mis en scène par Barthes n'est pas plié à l'exigence du vrai, mais à celle du vraisemblable ; il est lié, surtout, au plaisant, à l'attirant. C'est un savoir *d'artiste*, non un savoir d'homme de science.

Si la recherche part d'un fantasme, si le savoir partagé, « enseigné » (mais est-ce bien le savoir qui est enseigné ? n'est-ce pas, plutôt, une forme de savoir qui se voit transmise en s'illustrant ?), cherche à être agréable et à se faire désirer, ce n'est pas pour un jeu dénué de valeurs et d'intérêts. J'affirmerai, au contraire, que c'est parce qu'il est chevillé aux valeurs du sujet connaissant, à ses désirs et à ses intérêts, que le savoir artiste s'initie sur un fantasme. Comment vivre ? Selon quelle conduite vis-à-vis d'autrui et au regard des événements ? Que faire ? Ce ne sont pas là des questions gratuites d'intellectuel désœuvré, dandy ou artiste. Pour qui cherche à suivre la recherche de Barthes à travers son parcours professionnel et ses ouvrages, ces questions sont si peu incidentes qu'elles les éclairent et leur donnent sens.

Je ne reviendrai, pour en témoigner, qu'au moment inaugural de ce parcours, celui de la publication du *Degré zéro de l'écriture*. Ce livre donne à lire la recherche de positionnement d'un jeune lettré au début des années 1950. À l'injonction sartrienne d'un engagement de la littérature dans les affaires du monde, Barthes répond, au départ de la même figure illustre, celle d'Albert Camus, que l'engagement de la littérature se fait du côté de la forme, non du côté du réel, et comme par une sorte de décrochage, la forme littéraire trouvera sa propre

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 97.

valeur quand, paradoxalement (quoique fermement), elle simule le monde au plus près de ses apparences. Simulation qui se réalise par une écriture blanche, ou en adoptant des variétés populaires et régionales du langage ordinaire (Raymond Queneau), ou bien encore, par un travail sur ses registres de discours – et c’est à ce titre que le discours scientifique peut faire lui-même l’objet d’une simulation littéraire. Roland Barthes n’a donc pas oscillé entre la posture scientifique du sémiologue et la posture littéraire ou artiste, comme nombre de ses commentateurs (plutôt littéraires eux-mêmes) ont voulu le (faire) croire. C’est en pratiquant un savoir qu’il accomplit sa destinée d’écrivain, et c’est en écrivant, en écrivant seulement, même dans ces objets éditoriaux ambivalents que représentent les *Cours au Collège de France*, qu’il engage la littérature à donner une image au monde, sinon une forme au monde.

La sémiologie et la littérature sont amenées, suggère Barthes, à « se corriger l’une l’autre<sup>17</sup> ». C’est là un dernier motif de précarité, lié à l’esprit critique. La sémiologie démystifie la littérature, en même temps que la littérature empêche la sémiologie « de “prendre” – de se prendre pour le discours universel qu’elle n’est pas<sup>18</sup> ». La critique, chez Barthes, n’est pas glorieuse, elle est, au contraire, déceptive, c’est-à-dire toujours à recommencer.

## DE LA NUANCE

Le cours sur le Neutre en donne une remarquable illustration. Il y avait, dans ce thème de neutre, une tentation à prendre la *doxa*, à chaque fois, à contre-pied : d’une part, en faisant l’apologie de la neutralité face aux engagements de toutes sortes, notamment politiques (en cette année 1977-1978, dans la France gaullienne, l’Université sort à peine de l’effervescence Mao) ; d’autre part, en renversant les valeurs ordinairement assignées au neutre : Barthes lui octroie, en effet, une activité propre (à la place de sa passivité ordinaire), un pouvoir de différenciation (à la

17 Roland Barthes, *Leçon*, dans *op. cit.*, p. 441.

18 *Ibid.*

place de l'indifférenciation), toujours lié à une passion interne (au lieu de l'atonie qui le caractérise d'après le sens commun). Ce contrechamp de valeurs, selon le désir que porte Barthes sur le neutre, s'oriente vers une gloire – celle de l'utopie. Et, cependant, au début d'un cours, de la même manière qu'il s'est exprimé sur son usage d'un savoir à partir de Bouddha, il note ceci :

→ C'est ainsi que je voyais les choses : l'absence d'idéologie, le degré zéro, le Neutre idéologique comme idyllique. Une observation d'un ami sociologue a brusquement secoué cette vue idyllique et m'a fait très peur, me représentant l'absence d'idéologie comme une barbarie. Selon une enquête en cours, on découvrirait que beaucoup de jeunes cadres sont rigoureusement sans idéologie : ils ne parlent que leurs besoins (de résidence, vacances, mode de vie), c'est-à-dire : aucun discours ne vient transformer, renverser, sublimer, justifier, naturaliser, la déclaration de leurs besoins [...] → vision évidemment terrifiante, du moins pour moi [...].

→ Une fois de plus, nous constatons, nous apprenons que le Neutre a en chaque point sa farce, son horreur<sup>19</sup>.

Cette notation me paraît édifiante à deux titres. D'une part, parce que la prise de conscience d'un envers hideux et grotesque du désir idyllique de neutre ne suscite pas chez Barthes un renforcement argumentatif, une réaction qui l'amènerait à définir davantage le concept de Neutre, mais elle produit, à un niveau d'expérience bien plus engageant, une secousse et une peur. L'esprit critique ne cherche pas à se reconforter dans ses propres positions, mais il veut bien se surprendre et s'inquiéter continûment. D'autre part, à considérer l'envers maléfique du Neutre, on constate qu'il ne se distingue de son image idyllique que par ses effets, non par ses fondements ou ses procédés. Comme si, entre le Neutre et son envers, il n'y avait qu'une petite différence, quand bien même elle ferait toute la différence ; comme s'il n'y avait qu'une nuance de positionnement, même si c'est bien dans cette nuance que se loge la valeur des choses.

C'est en m'attardant quelque peu sur la notion de nuance que se clora cette étude. Dans ses cours sur le vivre ensemble et sur le neutre, Barthes s'attache à décrire, à parfiler les nuances. Il s'agit, dit-il, d'« essayer de vivre selon les nuances que m'apprend la littérature<sup>20</sup> ».

<sup>19</sup> Roland Barthes, *Le Neutre*, *op. cit.*, p. 131-132.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 37.

Or la nuance agit à l'inverse de la précision. Elle « *atténue* une position qui, actuellement ou potentiellement, contraste avec une autre », nous apprend le *TLFi – Trésor de la Langue Française informatisé*. Mais si la précision *ajoute* toujours quelque chose à ce qui est dit ou fait, la nuance, à laquelle on l'oppose, n'est pas pour autant faite de retranchement, car la nuance n'a rien à faire avec la généralité. Au contraire, elle particularise et circonscrit. La nuance, en atténuant, ajoute donc elle aussi, mais ce qu'elle ajoute, paradoxalement, a pour conséquence de rendre plus flou, plus fragile, précaire ce qui semblait d'abord solidement établi, selon le système de contraste en vigueur. Qu'est-ce, alors, que la nuance ajoute, avec un effet inverse à celui produit par un ajout de précision ? Il me semble que ce qui est appelé par elle, c'est une nouvelle dimension du sens ; un autre paramètre du fait. C'est pourquoi le petit intervalle qu'elle introduit peut faire, comme le dit l'adage, toute la différence.

Quand on parle des nuances d'une couleur, par exemple pour le feuillage des arbres dans une forêt, ce n'est pas simplement un dégradé de vert que l'on prend en compte, mais le fait que s'y ajoute ici un peu de jaune, là un éclat de lumière, tandis que là-bas l'ombre désature. Semblablement, en musique, un vibrato sur une corde de guitare n'est pas seulement une note qui varie d'un ton ou deux, mais une note qui perd de sa tonicité et de sa netteté ; c'est une note qui *décroche*. Nous retrouvons ici la notion de décrochage si chère à Barthes. La nuance introduit un décrochage par rapport à l'axe gradué sur lequel se fondent les oppositions posées ou présupposées. La précision est graduée ; on peut toujours être plus ou moins précis. La nuance, en revanche, est affaire de seuils : a-t-on pris en compte tel aspect, tel mode, invitant à franchir le seuil d'une nouvelle intelligibilité, d'un sens régénéré ? La précision s'observe et s'objective, elle fait du voir une saisie intellectuelle et vice versa. La nuance *se sent*, on l'accueille en soi par l'intuition. Enfin, si la précision sert la vérité, la nuance apporte, semble-t-il, de la finesse. Finesse : *sens intuitif aiguë qui prédispose à la compréhension des êtres, des choses (TLFi)* ; finesse que l'on est amené à éprouver dans le savoir mis en œuvre par la fiction et, plus généralement, par n'importe quelle simulation.

Quand nous plébiscitons la précarité, la fragilité, le flou, nous ne faisons que renchérir sur la *doxa*, en cherchant à lui opposer les valeurs

contraires à celle que la *doxa* impose au savoir : solidité, netteté, universalité des propositions scientifiques. Comme Barthes avec le neutre, nous prétendons faire de ces qualités des valeurs positives, euphoriques, alors qu'elles sont négatives, dysphoriques dans leur usage ordinaire. La finesse est fragile et précaire parce qu'elle se situe au-delà de la précision, insaisissable et cependant sentie, intangible et pourtant concrète. Pas étonnant si la *doxa* scientifique s'en méfie, et si un peu de condescendance l'atteint parfois, notamment quand on dit de quelqu'un qu'il a un « esprit de finesse ».

Peut-être faudrait-il, pour qu'un véritable dépassement ait lieu vis-à-vis de la *doxa*, que la nuance et la précision s'allient et se concilient, sans compromettre leurs qualités spécifiques et dissemblables. Ce mode de savoir-là a aussi un nom, je crois : c'est la *justesse*. Un savoir sans défaut, et donc précis, mais aussi sans excès, et donc nuancé. Ce serait le savoir de Bouddha. On en rêve encore.

Sémir BADIR