

# 1.

## DE L'INTERPRÉTATION

### La littérature comme acte socialement symbolique

Ce livre affirme le primat de l'interprétation politique des textes littéraires. Il ne conçoit la perspective politique ni comme une méthode supplémentaire, ni comme l'auxiliaire optionnel des autres méthodes interprétatives qui ont aujourd'hui cours – psychanalytique ou mythocritique, stylistique, éthique, ou structurale –, mais au contraire comme l'horizon absolu de toute lecture et de toute interprétation.

Il s'agit là, à l'évidence, d'une proposition bien plus extrême que la thèse modeste, certes acceptable par tous, selon laquelle certains textes possèdent des résonances sociales et historiques – et parfois même politiques. Naturellement, l'histoire littéraire traditionnelle ne s'est jamais interdit d'enquêter sur des sujets comme l'arrière-plan politique florentin chez Dante, le rapport de Milton aux schismatiques, ou, chez Joyce, les allusions à l'histoire de l'Irlande. J'avancerai toutefois que ce type d'informations – même lorsqu'il n'est pas recontenu, comme c'est le plus souvent le cas, par une conception idéaliste de l'histoire des idées – ne produit pas de l'interprétation, mais, au mieux, les conditions préalables (et indispensables) d'une interprétation.

Ce rapport proprement antiquaire au passé culturel possède aujourd'hui une contrepartie dialectique, qui n'est au fond pas plus satisfaisante : je veux parler de cette tendance, si prononcée

dans la théorie contemporaine, à réécrire le passé dans les termes de son esthétique propre, et plus particulièrement dans ceux d'une conception moderniste (ou, plus exactement, postmoderniste) du langage. J'ai montré ailleurs<sup>1</sup> comment ces « idéologies du texte » se fabriquent un homme de paille, un terme inessentiel – affublé de différentes épithètes : texte « lisible », « réaliste » ou « référentiel » – afin de définir le terme essentiel – le texte « scriptible », moderniste ou « ouvert », l'écriture ou la productivité textuelle – censé marquer une rupture décisive avec lui. Mais la grande déclaration de Croce, « toute histoire est contemporaine » ne signifie pas que toute histoire soit *notre* histoire contemporaine ; le problème surgit quand votre coupure épistémologique commence à se déplacer dans le temps en fonction de vos intérêts du moment : ainsi, Balzac pourra tenir lieu d'une représentation peu éclairée si vous cherchez à faire ressortir tout ce que Flaubert comporte de « textuel » et de moderne, mais il deviendra autre chose, si, avec le Roland Barthes de *S/Z*, vous avez décidé de le réécrire en Philippe Sollers, en pur texte et pure *écriture*\*.

Ce choix inacceptable, ce *double bind* idéologique, entre d'une part la posture antiquaire et d'autre part la « pertinence » ou la projection modernisante, montre bien que les vieux dilemmes de l'historicisme – en particulier, la question des prétentions que peuvent avoir, sur un présent culturellement différent, les monuments issus de moments lointains, voire archaïques, du passé culturel<sup>2</sup> – ne s'évanouissent pas parce qu'on choisit de les ignorer. Dans les analyses qui suivront, notre présupposé sera que seule

---

1. Voir « The Ideology of the Text », *Salmagundi*, n° 31-32, automne 1975-hiver 1976, p. 204-246 (repris dans *The Ideologies of Theory*, nouv. éd., Londres, Verso, 2008, p. 20-76).

2. C'est, à mon sens, ce qui fait la pertinence d'une théorie des « modes de production » dans le domaine de la critique littéraire ou culturelle : voir, pour une réflexion développée sur cette question, et pour une prise de position plus explicite quant aux tendances « historicistes » du marxisme, mon article « Marxism

une véritable philosophie de l'histoire est capable de respecter la spécificité et la différence radicale du passé social et culturel, tout en révélant en quoi ses polémiques et ses passions, en quoi ses formes et ses structures, en quoi ses expériences et ses luttes, sont solidaires de celles du présent.

Mais de véritables philosophies de l'histoire, il n'y en a jamais eu beaucoup, et plus rares encore sont celles qui survivent sous une forme viable et utilisable dans le monde contemporain du capitalisme consumériste et du système multinational. Dans les pages qui suivent, nous aurons suffisamment l'occasion de souligner l'intérêt méthodologique de l'historicisme chrétien et des origines théologiques du premier grand système herméneutique de la tradition occidentale, pour que l'on me permette d'observer que la philosophie chrétienne de l'histoire, qui apparaît dans sa pleine maturité avec la *Cité de Dieu* de saint Augustin (413-426), ne saurait plus guère s'imposer à nous. Quant à la philosophie de l'histoire d'une bourgeoisie héroïque, ses deux variantes principales – la vision du progrès issue des luttes idéologiques des Lumières françaises, et le populisme ou le nationalisme organiques, généralement associés au nom de Herder, qui articulaient l'historicité assez différente des peuples d'Europe centrale et d'Europe de l'Est – ne se sont certes pas éteintes, mais elles ont, à tout le moins, été discréditées dans les incarnations symboliques qu'elles ont revêtues, d'une part avec le positivisme et le libéralisme classique, et, d'autre part, avec le nationalisme.

Ma position, sur ce plan, est que seul le marxisme propose une solution philosophiquement cohérente et idéologiquement convaincante à ce dilemme de l'historicisme. Seul le marxisme peut nous offrir une description adéquate du *mystère* essentiel du passé culturel, lequel, comme Tirésias s'abreuvant de sang, se voit momentanément

---

and Historicism», *New Literary History*, n° 11, automne 1979, p. 41-73 (repris dans *The Ideologies of Theory*, *op. cit.*, p. 451-482).

ment rendre vie et chaleur, autoriser une fois encore à parler, pour délivrer, dans un environnement absolument étranger, son message depuis longtemps oublié. Ce mystère ne peut être remis en acte<sup>3</sup> que si l'aventure humaine est une ; c'est ainsi, et ainsi seulement – et non grâce aux hobbies des antiquaires ou aux projections des modernistes –, que nous pouvons saisir, l'espace d'un instant, les exigences vitales que nous imposent des questions mortes depuis longtemps, l'alternance saisonnière de l'économie d'une tribu primitive, les disputes passionnées sur la nature de la Trinité, les modèles conflictuels de la *polis* ou de l'Empire universel, ou, apparemment plus proches de nous dans le temps, les poussiéreuses polémiques parlementaires et journalistiques des États-nations au XIX<sup>e</sup> siècle. Ces sujets ne retrouveront pour nous leur urgence originelle que s'ils sont racontés à nouveaux frais, dans l'unité d'une seule grande histoire (*story*) collective ; que s'ils sont perçus comme partageant, sous des formes si déguisées ou symboliques que ce soit, un seul et unique thème fondamental – pour le marxisme, la lutte collective pour arracher le royaume de la Liberté au royaume de la Nécessité<sup>4</sup> – ; que s'ils sont saisis comme des épisodes capitaux dans une

---

3. NdT : au sujet de ce choix de traduction, voir *infra*, p. 387.

4. « En fait, le royaume de la liberté commence seulement là où l'on cesse de travailler par nécessité et opportunité imposée de l'extérieur ; il se situe donc, par nature, au-delà de la sphère de production matérielle proprement dite. De même que l'homme primitif doit lutter contre la nature pour pourvoir à ses besoins, se maintenir en vie et se reproduire, l'homme civilisé est forcé, lui aussi, de le faire et de le faire quels que soient la structure de la société et le mode de la production. Avec son développement s'étend également le domaine de la nécessité naturelle, parce que les besoins augmentent ; mais en même temps s'élargissent les forces productives pour les satisfaire. En ce domaine, la seule liberté possible est que l'homme social, les producteurs associés règlent rationnellement leurs échanges avec la nature, qu'ils la contrôlent ensemble au lieu d'être dominés par sa puissance aveugle et qu'ils accomplissent ces échanges en dépensant le minimum de force et dans les conditions les plus dignes, les plus conformes à leur nature humaine. Mais cette activité constituera toujours

seule, dans une immense intrigue inachevée : « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours, c'est l'histoire de luttes de classes. Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître de jurande et compagnon, en un mot : oppresseurs et opprimés, se sont trouvés en constante opposition ; ils ont mené une lutte sans répit, tantôt cachée, tantôt ouverte, une guerre qui chaque fois finissait soit par une transformation révolutionnaire de la société tout entière, soit par la ruine commune des classes en lutte<sup>5</sup>. » C'est de la détection des traces de ce récit ininterrompu, c'est de la restauration, à la surface du texte, de la réalité refoulée et enfouie de cette histoire fondamentale, que la doctrine d'un inconscient politique tire et sa fonction et sa nécessité.

Dans cette perspective, la distinction opératoire que l'on établit par commodité entre des textes culturels sociaux et politiques et d'autres qui ne le sont pas, est pire qu'une erreur : symptôme et renforcement de la réification et de la privatisation de la vie contemporaine. Cette distinction vient reconformer le décalage structurel, expérientiel, conceptuel entre le public et le privé, le social et le psychologique, le politique et le poétique ; entre l'histoire ou la société et l'« individuel » – ce décalage qui – loi tendancielle de la vie sociale sous le capitalisme – mutile notre existence de sujets individuels, paralyse notre pensée du temps et du changement autant qu'il nous aliène notre propre parole. S'imaginer que, bien à l'abri de l'omniprésence de l'histoire et de l'implacable influence du social, il existe déjà un royaume de la liberté – qu'il

---

le royaume de la nécessité. C'est au-delà que commence le développement des forces humaines comme fin en soi, le véritable royaume de la liberté qui ne peut s'épanouir qu'en se fondant sur l'autre royaume, sur l'autre base, celle de la nécessité. » (Karl Marx, *Le Capital*, livre troisième, tr. fr. G. Badia et C. Cohen-Solal, Paris, Éditions sociales, 1960, t. III, p. 198-199.)

5. Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste communiste*, tr. fr. M. Rubel, in Karl Marx, *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1963, p. 161-162.

s'agisse de l'expérience microscopique que l'on peut faire des mots d'un texte, ou des extases et des intensités que peuvent susciter les diverses religions privées – revient seulement à renforcer l'emprise de la Nécessité sur toutes ces zones aveugles où le sujet individuel va chercher refuge, en quête d'un projet de salvation purement individuel et simplement psychologique. La seule manière de se libérer effectivement de cette contrainte, c'est de commencer par reconnaître qu'il n'est rien qui ne soit social et historique – que tout est, « en dernière instance », politique.

En affirmant un inconscient politique, nous nous proposons donc d'entreprendre une analyse « en dernière instance » et d'explorer les multiples chemins qui nous conduiront à démasquer les artéfacts culturels comme des actes socialement symboliques. L'inconscient politique projette une herméneutique rivale à celles que nous avons énumérées ; mais il le fait non pas tant en rejetant leurs découvertes qu'en montrant qu'il possède un primat philosophique et méthodologique de fond sur des codes interprétatifs plus spécialisés, dont le pouvoir de pénétration présente une limite stratégique, due aussi bien à leurs origines situationnelles qu'aux modalités étroites ou locales selon lesquelles ils construisent leurs objets d'étude.

Néanmoins, décrire les lectures et les analyses contenues dans le présent ouvrage comme autant d'*interprétations*, les présenter comme autant d'exemples de la construction d'une nouvelle *herméneutique*, c'est déjà faire l'annonce d'un programme polémique, qui devra nécessairement se confronter à un climat critique et théorique qui, pour diverses raisons, affiche son hostilité à ces slogans<sup>6</sup>. Il est clair, par exemple, que l'activité herméneutique ou

---

6. Cf. Michel Foucault, « Le recul et le retour de l'origine », *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 339-346 ; *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969 (en particulier l'introduction et le chapitre sur « l'histoire des idées ») ; Jacques Derrida, « L'exorbitant. Questions de méthode », *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 226-234 ; ainsi que « Hors livre », dans *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 9-67 ; Jean Baudrillard,

interprétative est devenue l'une des cibles polémiques fondamentales de l'actuel post-structuralisme français, qui – se soutenant de toute l'autorité de Nietzsche – a eu tendance à identifier ces opérations avec l'historicisme, en particulier avec la dialectique, sa valorisation de l'absence et du négatif, son affirmation de la nécessité et du primat d'une pensée totalisante. Je m'accorderai sur cette identification, sur cette description des affinités et des implications idéologiques de l'idéal de l'acte interprétatif ou herméneutique ; mais j'avancerai que cette critique manque son objet.

Parmi les récentes offensives lancées contre l'interprétation, l'une des plus spectaculaires – *L'Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari – prend fort adéquatement pour objet, non pas l'interprétation marxienne, mais l'interprétation freudienne, décrite comme réécriture réductrice de toutes ces réalités multiples, riches et aléatoires qui font l'expérience concrète du quotidien, dans les termes contenus et stratégiquement limités par avance du récit familial – que celui-ci soit appréhendé comme mythe, tragédie grecque, « roman familial », ou qu'il s'agisse, comme chez Lacan, d'une version structurale du complexe d'Œdipe. Ce qui se trouve par conséquent dénoncé, c'est un système d'interprétation allégorique qui, s'emparant des données d'une ligne narrative, leur fait subir un appauvrissement dramatique, en les réécrivant dans les termes du paradigme d'un autre récit, considéré comme code-maître ou récit originaire, et présenté comme *sens* ultime, caché ou inconscient, du premier. Le cœur de la thèse défendue dans

---

« Vers une critique de l'économie politique du signe », *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972 ; *Le Miroir de la production*, Paris, Galilée, 1973 ; Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, éditions de Minuit, 1973 ; Jean-François Lyotard, *Économie libidinale*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, surtout « Le désir nommé Marx », p. 117-188 ; et, *last but not least*, Louis Althusser *et al.*, *Livre Le Capital* (1965), rééd. Paris, Presses universitaires de France, « Quadrige », 1993, en particulier « L'immense révolution théorique de Marx », p. 396-411.

*L'Anti-Œdipe* est tout à fait conforme à l'esprit du présent livre, puisque ses auteurs cherchent à réaffirmer la spécificité du contenu politique de la vie quotidienne et de l'expérience fantasmatique individuelle, de l'arracher à cette réduction au simplement subjectif et au statut de projection psychologique, encore plus caractéristique de la vie culturelle et idéologique dans les États-Unis d'aujourd'hui qu'elle ne l'est d'une France encore politisée. En évoquant cet exemple, mon but est d'observer que la répudiation d'un système interprétatif antérieur – la réécriture freudienne, trop vite assimilée à l'herméneutique en général et en tant que telle – se trouve dans *L'Anti-Œdipe* couplée à la projection d'une nouvelle méthode de lecture des textes :

L'inconscient ne pose aucun problème de sens, mais uniquement des problèmes d'usage. La question du désir est, non pas « qu'est-ce que ça veut dire ? » mais *comment ça marche*. [...] [L'inconscient,] ça ne représente rien, mais ça produit, ça ne veut rien dire, mais ça fonctionne. C'est dans l'écroulement général de la question « qu'est-ce que ça veut dire ? » que le désir fait son entrée. On n'a su poser le problème du langage que dans la mesure où les linguistes et les logiciens ont évacué le sens ; et la plus haute puissance du langage, on l'a découverte quand on a considéré l'œuvre comme une machine produisant certains effets, justiciable d'un certain usage. Malcolm Lowry dit de son œuvre, c'est tout ce que vous voulez, du moment que ça fonctionne, « et elle fonctionne, soyez-en sûrs, car j'en ai fait l'expérience » – une machinerie. Seulement, que le sens ne soit rien d'autre que l'usage, ne devient un principe ferme que si nous disposons de *critères immanents* capables de déterminer les usages légitimes, par opposition aux usages illégitimes, qui renvoient au contraire l'usage à un sens supposé et restaurent une sorte de transcendance<sup>7</sup>.

---

7. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 129-130.



Cependant, du point de vue qui est le nôtre, l'idéal d'une analyse immanente du texte, d'un démantèlement ou d'une déconstruction de ses parties et d'une description de son fonctionnement ou dysfonctionnement, constitue moins une pure et simple annulation de toute activité interprétative qu'une exigence de construire un nouveau modèle herméneutique plus adéquat, immanent ou anti-transcendant : c'est ce modèle que les pages qui suivent s'attacheront à proposer<sup>8</sup>.

## I

Ce courant nietzschéen et anti-interprétatif n'est toutefois pas sans équivalent du côté d'un certain marxisme : l'entreprise consistant à construire une herméneutique proprement marxiste doit nécessairement se confronter aux puissantes objections que l'influente école du marxisme dit structural ou althussérien a opposées aux modèles d'interprétation traditionnels<sup>9</sup>. Althusser

---

8. En d'autres termes, dans notre perspective, la méthode *anti*-interprétative que proposent Deleuze et Guattari (et qu'ils appellent schizo-analyse) peut également être appréhendée comme une nouvelle herméneutique. Il est, à cet égard, frappant et remarquable que la plupart des positions anti-interprétatives énumérées dans la note 5 aient éprouvé le besoin de projeter de nouvelles « méthodes » de ce genre : ainsi de l'archéologie du savoir, mais aussi, plus récemment, de la « technologie politique du corps » (Foucault), de la « grammatologie » et de la déconstruction (Derrida), de l'« échange symbolique » (Baudrillard), de l'« économie libidinale » (Lyotard) et de la « sémanalyse » (Kristeva).

9. Les questions abordées dans cette section, que toute discussion sérieuse de la nature de l'interprétation se doit de traiter, sont aussi inévitablement techniques, impliquant une terminologie et une problématique qui dépassent de loin le cadre de la critique littéraire. Comme certains lecteurs n'y verront que des exercices scolastiques inscrits dans la tradition étrangère du marxisme, on leur conseillera de passer directement à la section suivante (ci-dessous, p. 69), dans laquelle nous discuterons les différentes écoles de la critique littéraire.