



Claude Reichler

« Si je m'intéresse à la sorcellerie au Moyen Âge, ou aux phénomènes de possession sous l'Ancien Régime j'ai à ma portée des études historiques, des statistiques, des descriptions de procès... Mais je ne dispose d'aucun processus actif auquel m'intégrer, et c'est une trivialité de dire que jamais je ne connaîtrai de l'intérieur la possession et les sorts, que jamais je ne "vivrai" la sorcellerie d'autrefois. Pourtant, si je lis *La Sorcière* de Michelet, ou *La Religieuse* de Diderot, j'ai le sentiment de m'approcher mieux d'une connaissance personnelle, intime, de la possession et de l'exclusion. Je suis entré en littérature. » L'historien devrait tenir compte de cette efficacité propre à la lecture littéraire, car elle forme un pôle actif dans toute construction de l'historicité des textes littéraires.

LA LITTÉRATURE

POUR UNE ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE INTERPRÉTATIVE

On s'est beaucoup demandé, depuis trente ans : « Qu'est-ce qu'un texte littéraire ? ». Mais peut-être ne nous sommes-nous pas suffisamment interrogés sur ce qui distingue les textes actuels, ceux qui nous sont contemporains, des textes passés. Qu'est-ce qu'un *texte littéraire passé* ? On voit bien que cette question ne peut recevoir de réponse générale et prescriptive. Pour le philologue, un texte littéraire passé est un document qu'il faut établir dans son authenticité ; pour l'historien, c'est une archive, parmi d'autres, en principe moins fiable ; pour l'historien des idées, c'est une source, une trace, voire un répertoire ; pour l'archéologue de la connaissance, c'est un

soubassement ou une ruine ; pour le sociologue, c'est une occurrence de discours qu'il traitera dans ses rapports avec le pouvoir et l'économie ; pour le stylisticien, c'est un témoignage émané de tel auteur, de telle esthétique ; pour le critique, c'est l'expression d'une conscience individuelle fixée dans une forme, et devenue œuvre ; pour ce chercheur qui depuis peu hante les bibliothèques et soulève la poussière des manuscrits – il s'intitule lui-même « généticien » – c'est une approximation, arrêtée un jour arbitrairement, et dont seules l'intéressent les successives et inachevables variantes... Traversant ces diverses démarches, on dira qu'un texte littéraire passé est une *représentation*

Parcours

Claude Reichler est professeur à l'université de Lausanne. Ses recherches actuelles portent sur les récits de voyage et les représentations qui s'y construisent. Il prépare une anthologie des voyages en Suisse depuis la Renaissance et un essai sur les représentations du sauvage chez les voyageurs et les ethnologues. Il a publié, aux Éditions de Minuit, *La Diabolie*, 1979, *L'Âge libertin*, 1987, *L'Interprétation des textes* (éd.), 1989, ainsi que de nombreux articles.

symbolique particulière : il renvoie à autre chose que lui-même, à une configuration complexe, individuelle, sociale, langagière, qui appartient au passé ; et il est rendu actuel dans chaque lecture qui en est faite, retrouvant une présence et une efficacité, comme un contenu de mémoire peut ressurgir sans perte. C'est dans la perspective de cette double propriété, que je voudrais discuter les apports d'une anthropologie historique attentive à la littérature.

ENVOÛTEMENT, MYSTIFICATION, INTERPRÉTATION

Dans son livre, *Les mots, la mort, les sorts*¹, Jeanne Favret-Saada analyse les pratiques d'envoûtement dans le bocage normand. Elle accorde une place essentielle, nouvelle dans la recherche ethnologique française d'alors, aux liens que le chercheur établit avec ses « informateurs » – en l'occurrence les paysans de la Mayenne. Pour accéder à une connaissance sérieuse des secrets, des sorts, des désenvoûtements, il a fallu qu'elle accepte d'occuper telle ou telle place dans le dispositif de la sorcellerie : elle raconte dans son livre cette nécessité d'être prise ; de ne pouvoir entendre la parole des autres que dans la mesure où elle est elle-même entrée dans l'élaboration et la circulation de cette parole.

Quelques années auparavant, l'anthropologue américain Clifford Geertz publiait ses célèbres *Notes sur le combat de coqs balinais*². Pour lui aussi, l'enquête reste insatisfaisante jusqu'au jour où, observant un combat de coqs et les parieurs qui s'agitent autour, il est pris dans une descente de police et trouve refuge dans le jardin d'une maison balinaise. À partir de là les langues se délient ; le savant est amené à voir dans le combat de coqs un condensé symbolique de la société balinaise. L'enquête a commencé par être le récit d'une entrée en matière, et ce préambule quasi romanesque a sa signification : s'il est nécessaire d'être admis dans le monde balinais pour comprendre ce genre de manifestations, c'est qu'elles constituent, au-delà du rite ou du jeu, « un commen-

taire métasocial », « une lecture balinaise de l'expérience balinaise, une histoire que les Balinais racontent sur eux-mêmes ». Se référant à l'essai de Paul Ricoeur sur l'interprétation³, Geertz propose alors de considérer toute culture comme une ensemble de textes, qui demandent, pour être entendus, qu'on parvienne à « lire par-dessus l'épaule de ceux à qui ils appartiennent en propre ». C'est dire que l'anthropologue n'a pas pour tâche d'appliquer des schémas, mais de découvrir ces « textes » et les significations dont ils sont porteurs : « Les sociétés, comme les vies, contiennent leur propre interprétation. Ce qu'il faut apprendre, c'est comment y accéder. »

On sait que les sociétés se légitiment et se refondent continûment au moyen de certaines pratiques symboliques. L'anthropologue qui veut pénétrer dans une culture doit prêter la plus grande attention à ce discours métasocial accessible à travers les représentations collectives, reconstruire les compréhensions de soi que les sociétés mettent en scène figurativement. Pour saisir cette figuration, il doit d'une certaine manière être absorbé par elle, fût-ce fugitivement et momentanément. Mais que se passe-t-il si je m'intéresse à la sorcellerie au Moyen Âge, ou aux phénomènes de possession sous l'Ancien Régime ? J'ai à ma portée des études historiques, des statistiques, des descriptions de procès... Mais je ne dispose d'aucun processus actif auquel m'intégrer, et c'est une trivialité de dire que jamais je ne connaîtrai de l'intérieur la possession et les sorts, que jamais je ne « vivrai » la sorcellerie d'autrefois. Pourtant, si je lis *La Sorcière* de Michelet, ou *La Religieuse* de Diderot, j'ai le sentiment de m'approcher mieux d'une connaissance personnelle, intime, de la possession et de l'exclusion. Je suis entré en littérature (plus exactement : dans un mode littéraire de lecture) où la captation décrite par Favret-Saada est susceptible de se produire : le temps suspendu, les différences mises entre parenthèses, je suis pris, amené à m'identifier, non à ce que l'autre a connu, mais à la manière dont son expérience est représentée.

Un tel mode de connaissance fait appel à un processus d'appropriation caracté-

ristique des représentations symboliques, et donc des textes littéraires. Il repose sur une sorte d'illusion⁴, et doit donc être vérifié, soumis à des enquêtes et à des analyses précises, tout comme l'anthropologue « de terrain » ne se contente pas d'occuper une place dans les processus indigènes, mais cherche à décrire sa compréhension selon les critères de sa discipline. On peut suspendre le temps et l'hétérogénéité historique, mais on doit aussi construire l'historicité des textes littéraires. Si l'on veut mettre en parallèle l'anthropologie interprétative et l'histoire littéraire, il faut donner à ce rapprochement des contours clairs, qui sont d'abord ceux des moyens d'accès aux mondes du passé, à savoir, dans notre domaine, les textes : mais cette fois-ci dans l'acceptation précise du terme, et non au sens élargi invoqué par Geertz, où comportements et actions sont pris comme « textes ». La comparaison entre culture lointaine et culture passée⁵ est permise par la double spécificité des textes littéraires dont nous parlions en préambule ; mais elle n'est féconde que si l'on rend compte de l'une et l'autre propriété.

NI HISTORISME, NI HERMÉNEUTIQUE

Les historiens ont fait place depuis longtemps aux démarches anthropologiques, mais ils ont renoncé à leur donner une unité. Le *Dictionnaire des sciences historiques* le montre bien, qui cherche à faire la part de tous les domaines de l'anthropologie, depuis l'anthropologie physique et biologique jusqu'aux institutions, aux systèmes sociaux, à l'analyse de la culture ; et qui, sous cette rubrique, inclut les croyances populaires, le folklore, toutes les pratiques non théorisées dans une société, qui vont des fêtes aux rites, funèbres ou autres, aux habitudes, à l'alimentation... Pour l'auteur, l'anthropologie historique « n'a pas de domaine propre » ; elle constitue essentiellement une « démarche de totalisation », de « mise en relation »⁶. Pour tirer parti des textes littéraires, il est indispensable de trouver une entrée plus étroite. « Notre » anthropologie historique ne peut avoir pour cadre que la culture, comprise comme l'ensemble des

médiations en usage dans une société, en tant qu'elles sont porteuses de sens, l'ensemble des représentations qu'on pourrait appeler, avec Ernst Cassirer quoique dans une acception un peu différente, des « formes symboliques ». Si le lointain et le passé peuvent relever d'une approche relativement unifiée, c'est dans la mesure où nous y avons accès à travers ce genre de représentations élaborées, destinées d'abord aux sociétés qui les ont mises en place, et qui constituent pour elles des moyens de se rendre « visibles » leurs fondements, leurs buts, leurs hiérarchies. Pour les individus, ces représentations ont des fonctions primordiales, elles sont des occasions irremplaçables d'apprendre et d'assurer leur appartenance. L'« observateur » extérieur, en éprouvant, d'une façon pseudo-mimétique, l'effet de ces représentations, puis en les rapprochant, les opposant, les comparant selon certaines règles, les transforme en systèmes intelligibles, en même temps qu'il prend conscience de l'« outillage mental » des sociétés anciennes ou exotiques, des manières si diverses dont elle opèrent dans le monde et dont elles agencent la réalité. Comprendre l'autre, c'est comprendre sa compréhension, entendre son entendement, selon l'heureuse formule de Geertz⁷. Des travaux comme ceux de Panofski ou de Baxandall en histoire de l'art, de Norbert Elias, de Frances Yates ou d'Alain Corbin en sociologie historique, des hellénistes Vernant et Détienne, répondent à une telle approche. Les équivalents sont plus difficiles à trouver en histoire littéraire (Bakhtine sur Rabelais ? Fletcher sur l'allégorie ? certains travaux de Starobinski ?). Il y faut à la fois une sensibilité stylistique, une attention aux objets et aux conduites symboliques, un goût de l'approche historique, le maniement d'un questionnaire d'anthropologie culturelle et sociale.

Ce type de travaux, qu'il faudrait pouvoir ouvrir en nombre et conduire avec rigueur, entraîne les trois ensembles de questions que nous avons évoquées, et que nous pouvons essayer de mieux cerner.

C'est d'abord le problème de l'interpré-

tation, où la situation du sujet interprétant est semblable à celle de l'observateur en ethnologie. Il n'y a pas de sujet neutre, ni d'ailleurs de « terrain » neutre, mais interférences entre l'un et l'autre. Le choix de l'objet d'enquête, les questions posées, la forme de la compréhension sont historiques, et donc partiels, orientés, modifiables. Donner toute son importance aux intérêts du sujet, c'est dire qu'il n'y a pas non plus d'objets historiques absolus, indépendants du sujet, relevant de systèmes de sens qu'il s'agirait de présenter dans leur autonomie. On rejettera donc l'historisme et sa thèse centrale, selon laquelle les sociétés passées ont constitué des entités complètes, et ont construit leurs univers de sens et leurs légitimations morales selon des critères propres. Mais on n'acceptera pas non plus le cadre de l'herméneutique classique, sa métaphore du dévoilement et sa conception d'une vérité stable, essentielle et, une fois découverte, « applicable » à d'autres situations, d'autres domaines.

L'anthropologie historique de la culture, au moment où elle s'occupe de textes littéraires, ou plus largement d'œuvres d'art, n'a pas affaire à des documents inertes, à des archives déposées une fois pour toutes. On l'a dit, les textes sont réactivés par la lecture littéraire. Leur charge symbolique, qui leur avait permis d'opérer comme ce « commentaire métasocial », est encore actualisable pour nous, comme si les contenus sociaux qu'ils ont représentés pouvaient cesser pour un temps d'être passés, – ou plutôt, comme si le passé pouvait cesser pour un temps d'être disparu. La littérature constitue une des médiations les plus puissantes que les cultures possèdent pour se donner à connaître, pour se reproduire aussi bien que pour se remettre en cause⁸.

Le troisième ensemble de questions qu'il faut aborder est celui qu'on traite depuis trente ans sous le nom de *littéarité*, et qui a toujours été, sous d'autres noms, au centre des réflexions sur la poétique et l'esthétique : le problème des études effectuées durant ces dernières décennies réside essentiellement dans le fait qu'on a abordé trop exclusivement sous leurs aspects techniques des questions qui

relèvent de la fonction symbolique et de la représentation métasociale. Elles sont apparentées à la ritualisation de pratiques collectives et doivent être interrogées comme des médiations instituées entre les lecteurs et les textes, et non comme les instances d'une prétendue autonomisation du littéraire. Proposant des cadres préconstruits et un horizon de variations à l'écrivain, donnant des règles à l'interprétation, ces médiations organisent aussi le réemploi des éléments traditionnels dans des formes nouvelles, et permettent à la fois la conservation et la transformation.

QUELQUES PERSPECTIVES

De telles questions commandent des domaines de recherche très ouverts, d'une manière qu'on pourrait appeler transversale, parcourant sans les confondre les perspectives de plusieurs disciplines. Les études littéraires auraient beaucoup à gagner à y consacrer quelque attention, à côté des approches institutionnalisées qu'elles pratiquent. Elles se trouveraient alors au lieu de croisement de faits de représentations multiples : problèmes inter-sémiotiques, histoire des interprétations, réemplois, échanges discursifs, circulation sociale représentée, création mythologique, imaginaire social... Elles renouvelleraient l'étude des « thèmes », si souvent floue, ou prise dans des présupposés contestables, en montrant leur inscription dans les réseaux symboliques d'une société. Elles rouvriraient bien des dossiers traités par l'histoire des idées, qui viendraient se fondre dans l'analyse historique de la culture... Il ne s'agit pas ici d'esquisser un programme, mais d'indiquer quelques lieux de la recherche où une anthropologie historique et interprétative offre des éclairages utiles et des vues synthétiques. Mais c'est aussi dans l'enseignement de l'histoire littéraire qu'une telle visée apporte un renouvellement.

Quand on enseigne l'histoire littéraire, on superpose souvent deux types de problèmes. Le premier concerne les rapports que les textes entretiennent avec la situation historique dans laquelle ils

sont apparus (société, économie, culture, religion...). L'étude des liens d'interaction entre les textes et leurs contextes relève d'une *sociologie historique* de la littérature, l'expression étant prise dans sa plus grande extension, sans entrer dans les débats d'écoles et de méthode. Le second ensemble de problèmes est celui de la succession des œuvres dans le temps, objet d'une *histoire de la littérature* qui a porté aussi bien sur les œuvres elles-mêmes que sur telle ou telle de leurs composantes. La dimension diachronique des études littéraires a été dominée par une hypothèse déterministe, qui fait de l'œuvre antérieure la source et la cause de l'œuvre ultérieure. On remet en cause aujourd'hui cette conception positiviste dont la validité, s'agissant de productions symboliques, ne peut être au mieux que partielle. On peut la remplacer précisément par une conception interprétative : les textes littéraires constituent des interprétations des "matériaux" au moyen desquels ils ont été élaborés. Parmi ces "matériaux" figurent des textes antérieurs, qui sont ainsi réemployés et éclairés de manière particulière. L'histoire de la littérature devient alors l'histoire des interprétations par lesquelles les textes prennent sens. L'inscription d'une œuvre dans l'histoire est effectuée par les œuvres qui la suivent et lui confèrent des significations nouvelles en la réactivant⁹. La série linéaire n'est qu'une des figures possibles, qui relève d'un modèle généalogique, de cette translation. L'œuvre de l'écrivain peut aussi bien être un bâtard fait à l'histoire positiviste, déjouant la légitimité des successions parce qu'elle dispose librement de ses antécédents. Les textes littéraires « refont l'histoire » de manière imprévisible parce que l'écrivain va chercher dans des passés plus ou moins éloignés, ce dont son œuvre a besoin. Les phénomènes qu'on appelle « renaissance » illustrent l'une des configurations possibles de ce réemploi interprétatif. Décrire les divers modes de réemplois, en montrant la compréhension du passé qui s'élabore de fois en fois, relève d'une histoire de la littérature fondée sur le dialogue des textes et des âges.

Un tel travail opère à la fois une réactualisation et une construction de la relation historique. On peut donc considérer d'une manière semblable la première dimension de l'historicité mentionnée ci-dessus, celle du réseau d'inter-relations que forment le texte et ses contextes contemporains. Là encore, l'œuvre n'est que partiellement déterminée par ce qui l'entoure, et partiellement elle choisit, elle met en évidence et interprète ce à quoi elle donne forme : elle propose des représentations symboliques des contextes où elle a trouvé son occasion.

On voit combien le texte littéraire constitue un moyen de connaissance, et non simplement un effet, du réseau culturel dans lequel il a été produit. Et combien aussi la notion de *culture* est indispensable, comme cadre global où les relations prennent sens, et où notre propre interprétation trouve ses limites et sa justification.

Claude REICHLER □

1. Éd. Gallimard, 1977. Sauf mention contraire, dans les références qui suivent, le lieu d'édition est Paris.
2. « Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais », in *Bali, interprétation d'une culture*, Gallimard, 1983 (parution originale anglaise 1972).
3. *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, 1965.
4. *La Religieuse* pourrait servir d'emblème de cette illusion créatrice de savoir, puisque le texte a été monté comme une « mystification » (terme cher à Diderot) à l'égard de son premier lecteur, le marquis de Croixmarc, — qui d'ailleurs y fut pris.
5. Pour reprendre l'expression utilisée par Robert Darnton dans l'introduction à son recueil d'études *Le Grand Massacre des chats. Attitudes et croyances dans l'ancienne France*, éd. Robert Laffont, 1985 [1984].
6. André Burguière, *Dictionnaire des sciences historiques*, P.U.F., 1986, art. « Anthropologie historique », pp. 52-60.
7. V.C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, chap. I : « Thick Description : Toward an Interpretative Theory of Culture », New York, Basic Book, 1973.
8. Voir mon article : « La littérature comme interprétation symbolique », in *L'Interprétation des textes*, C. Reichler éd., Paris, Éd. de Minuit, 1989.
9. On reconnaît ici une position proche de celle de H. R. Jauss et de l'« École de Constance ».

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ
DES AMIS DE MONTAIGNE

MONTAIGNE
ET LE
NOUVEAU MONDE

ACTES DU COLLOQUE
DE PARIS
18-20 mai 1992

N° 29-32
Numéro Spécial
Juillet 1992-Juin 1993

Diffusion Klincksieck
8, rue de la Sorbonne
75005 Paris

CAHIERS TEXTUEL
N° 12

LE LIVRE I
DES ESSAIS
DE MONTAIGNE

168 p., 115 FF

Diffusion Distique