

Je devrais sans doute m'interroger d'abord sur les raisons qui ont pu incliner le Collège de France à recevoir un sujet incertain, dans lequel chaque attribut est en quelque sorte combattu par son contraire. Car, si ma carrière a été universitaire, je n'ai pourtant pas les titres qui donnent ordinairement accès à cette carrière. Et s'il est vrai que j'ai voulu longtemps inscrire mon travail dans le champ de la science, littéraire, lexicologique et sociologique, il me faut bien reconnaître que je n'ai produit que des essais, genre ambigu où l'écriture le dispute à l'analyse. Et s'il est vrai encore que j'ai lié très tôt ma recherche à la naissance et au développement de la sémiotique, il est vrai aussi que j'ai peu de droits à la représenter, tant j'ai été enclin à en déplacer la définition, à peine me paraissait-elle constituée, et à m'appuyer sur les forces excentriques de la modernité, plus proche de la revue *Tel Quel* que des nombreuses revues qui, dans le monde, attestent la vigueur de la recherche sémiologique.

C'est donc, manifestement, un sujet impur qui est accueilli dans une maison où règnent la science, le savoir, la rigueur et l'invention disciplinée. Aussi, soit par prudence, soit par cette disposition qui me porte souvent à sortir d'un embarras intellectuel par une interrogation portée à mon plaisir, je me détournerai des raisons qui ont amené le Collège de France à m'accueillir – car elles sont incertaines à mes yeux – pour dire celles qui font pour moi, de mon entrée dans ce lieu, une joie plus qu'un honneur; car l'honneur peut être immérité, la joie ne l'est jamais. La joie, c'est de retrouver ici le souvenir ou la présence d'auteurs que j'aime et qui ont enseigné ou enseignent au Collège de France; d'abord, bien sûr, Michelet, à qui je dois d'avoir découvert, dès l'origine de ma vie intellectuelle, la place souveraine de l'Histoire au milieu des sciences anthropologiques et la force de l'écriture, dès lors que le savoir accepte de s'y compromettre; puis, plus près de nous, Jean Baruzi et Paul Valéry, dont j'ai suivi les cours, dans cette salle même, lorsque j'étais adolescent; puis, plus près encore, Maurice Merleau-Ponty et

Emile Benveniste ; et pour le présent, on me permettra d'excepter de la discrétion où l'amitié doit les tenir innommés, Michel Foucault, à qui me lie l'affection, la solidarité intellectuelle et la gratitude, puisque c'est lui qui a bien voulu présenter à l'Assemblée des Professeurs cette chaire et son titulaire.

Une autre joie me vient aujourd'hui, plus grave, parce que plus responsable : celle d'entrer dans un lieu que l'on peut dire rigoureusement : *hors-pouvoir*. Car s'il m'est permis d'interpréter à mon tour le Collège, je dirai que, dans l'ordre des institutions, il est comme l'une des dernières ruses de l'Histoire ; l'honneur est d'ordinaire un déchet du pouvoir ; ici, il en est la soustraction, la part intouchée : le professeur n'y a d'autre activité que de chercher et de parler – je dirai volontiers : de rêver tout haut sa recherche – non de juger, de choisir, de promouvoir, de s'asservir à un savoir dirigé : privilège énorme, presque injuste, au moment où l'enseignement des lettres est déchiré jusqu'à la fatigue entre les pressions de la demande technocratique et le désir révolutionnaire de ses étudiants. Sans doute, enseigner, parler simplement, hors de toute sanction institutionnelle, ce n'est pas là une activité qui soit, de droit, pure de tout pouvoir : le pouvoir (*la libido dominandi*) est là, tapi dans tout discours que l'on tient, fût-ce à partir d'un lieu hors-pouvoir. Aussi, plus cet enseignement est-il libre, plus encore est-il nécessaire de se demander sous quelles conditions et selon quelles opérations le discours peut se dégager de tout vouloir-saisir. Cette interrogation constitue à mes yeux le projet profond de l'enseignement qui est aujourd'hui inauguré.

« C'est en effet de pouvoir qu'il s'agira ici, indirectement mais obstinément. L'« innocence » moderne parle du pouvoir comme s'il était un : d'un côté ceux qui l'ont, de l'autre ceux qui ne l'ont pas ; nous avons cru que le pouvoir était un objet exemplairement politique ; nous croyons maintenant que c'est aussi un objet idéologique, qu'il se glisse là où on ne l'entend pas du premier coup, dans les institutions, les enseignements, mais en somme qu'il est toujours un. Et pourtant, si le pouvoir était pluriel, comme les démons ? « Mon nom est Légion », pourrait-il dire : partout, de tous côtés, des chefs, des appareils, massifs ou minuscules, des groupes d'oppression ou de pression ; partout des voix « autorisées », qui s'autorisent à faire entendre le discours de tout

pouvoir : le discours de l'arrogance. Nous devinons alors que le pouvoir est présent dans les mécanismes les plus fins de l'échange social : non seulement dans l'État, les classes, les groupes, mais encore dans les modes, les opinions courantes, les spectacles, les jeux, les sports, les informations, les relations familiales et privées, et jusque dans les poussées libératrices qui essaient de le contester : j'appelle discours de pouvoir tout discours qui engendre la faute, et partant la culpabilité, de celui qui le reçoit. Certains attendent de nous, intellectuels, que nous nous agitions à toute occasion contre le Pouvoir ; mais notre vraie guerre est ailleurs ; elle est contre *les* pouvoirs, et ce n'est pas là un combat facile : car, pluriel dans l'espace social, le pouvoir est, symétriquement, perpétuel dans le temps historique : chassé, exténué ici, il reparait là ; il ne dépérit jamais : faites une révolution pour le détruire, il va aussitôt revivre, rebourgeonner dans le nouvel état des choses. La raison de cette endurance et de cette ubiquité, c'est que le pouvoir est le parasite d'un organisme trans-social, lié à l'histoire entière de l'homme, et non pas seulement à son histoire politique, historique. Cet objet en quoi s'inscrit le pouvoir, de toute éternité humaine, c'est : le langage – ou pour être plus précis, son expression obligée : la langue.

Le langage est une législation, la langue en est le code. Nous ne voyons pas le pouvoir qui est dans la langue, parce que nous oublions que toute langue est un classement, et que tout classement est oppressif : *ordo* veut dire à la fois répartition et commination. Jakobson l'a montré, un idiome se définit moins par ce qu'il permet de dire, que par ce qu'il oblige à dire. Dans notre langue française (ce sont là des exemples grossiers), je suis astreint à me poser d'abord en sujet, avant d'énoncer l'action qui ne sera plus dès lors que mon attribut : ce que je fais n'est que la conséquence et la consécution de ce que je suis ; de la même manière, je suis obligé de toujours choisir entre le masculin et le féminin, le neutre ou le complexe me sont interdits ; de même encore, je suis obligé de marquer mon rapport à l'autre en recourant soit au *tu*, soit au *vous* : le suspens affectif ou social m'est refusé. Ainsi, par sa structure même, la langue implique une relation fatale d'aliénation. Parler, et à plus forte raison discourir, ce n'est pas communiquer, comme on le répète trop souvent, c'est assujettir : toute la langue est une réaction généralisée.

Je vais citer un mot de Renan : « Le français, Mesdames et Messieurs, disait-il dans une conférence, ne sera jamais la langue de l'absurde ; ce ne sera jamais non plus une langue réaction-

naire. Je ne peux pas imaginer une sérieuse réaction ayant pour organe le français. » Eh bien, à sa manière, Renan était perspicace; il devinait que la langue n'est pas épuisée par le message qu'elle engendre; qu'elle peut survivre à ce message et faire entendre en lui, dans une résonance souvent terrible, autre chose que ce qu'il dit, surimprimant à la voix consciente, raisonnable du sujet, la voix dominatrice, têtue, implacable de la structure, c'est-à-dire de l'espèce en tant qu'elle parle; l'erreur de Renan était historique, non structurale; il croyait que la langue française, formée, pensait-il, par la raison, obligeait à l'expression d'une raison politique qui, dans son esprit, ne pouvait être que démocratique. Mais la langue, comme performance de tout langage, n'est ni réactionnaire, ni progressiste; elle est tout simplement: fasciste; car le fascisme, ce n'est pas d'empêcher de dire, c'est d'obliger à dire.

Dès qu'elle est proférée, fût-ce dans l'intimité la plus profonde du sujet, la langue entre au service d'un pouvoir. En elle, immanquablement, deux rubriques se dessinent: l'autorité de l'assertion, la grégarité de la répétition. D'une part, la langue est immédiatement assertive: la négation, le doute, la possibilité, la suspension de jugement requièrent des opérateurs particuliers qui sont eux-mêmes repris dans un jeu de masques langagiers; ce que les linguistes appellent la modalité n'est jamais que le supplément de la langue, ce par quoi, telle une supplique, j'essaye de fléchir son pouvoir implacable de constatation. D'autre part, les signes dont la langue est faite, les signes n'existent que pour autant qu'ils sont reconnus, c'est-à-dire pour autant qu'ils se répètent; le signe est suiviste, grégaire; en chaque signe dort ce monstre: un stéréotype; je ne puis jamais parler qu'en ramassant ce qui *traîne* dans la langue. Dès lors que j'énonce, ces deux rubriques se rejoignent en moi, je suis à la fois maître et esclave: je ne me contente pas de répéter ce qui a été dit, de me loger confortablement dans la servitude des signes: je dis, j'affirme, j'assène ce que je répète.

Dans la langue, donc, servilité et pouvoir se confondent inéluctablement. Si l'on appelle liberté, non seulement la puissance de se soustraire au pouvoir, mais aussi et surtout celle de ne soumettre personne, il ne peut donc y avoir de liberté que hors du langage. Malheureusement, le langage humain est sans extérieur: c'est un huis clos. On ne peut en sortir qu'au prix de l'impossible: par la singularité mystique, telle que la décrit Kierkegaard, lorsqu'il définit le sacrifice d'Abraham comme un acte

inouï, vide de toute parole, même intérieure, dressé contre la généralité, la grégarité, la moralité du langage; ou encore par l'*amen* nietzschéen, qui est comme une secousse jubilatoire donnée à la servilité de la langue, à ce que Deleuze appelle son manteau réactif. Mais à nous, qui ne sommes ni des chevaliers de la foi ni des surhommes, il ne reste, si je puis dire, qu'à tricher avec la langue, qu'à tricher la langue. Cette tricherie salutaire, cette esquivé, ce leurre magnifique, qui permet d'entendre la langue hors-pouvoir, dans la splendeur d'une révolution permanente du langage, je l'appelle pour ma part: *littérature*.

J'entends par *littérature*, non un corps ou une suite d'œuvres, ni même un secteur de commerce ou d'enseignement, mais le graphe complexe des traces d'une pratique: la pratique d'écrire. Je vise donc en elle, essentiellement, le texte, c'est-à-dire le tissu des signifiants qui constitue l'œuvre, parce que le texte est l'affleurement même de la langue, et que c'est à l'intérieur de la langue que la langue doit être combattue, dévoyée: non par le message dont elle est l'instrument, mais par le jeu des mots dont elle est le théâtre. Je puis donc dire indifféremment: littérature, écriture ou texte. Les forces de liberté qui sont dans la littérature ne dépendent pas de la personne civile, de l'engagement politique de l'écrivain, qui, après tout, n'est qu'un « monsieur » parmi d'autres, ni même du contenu doctrinal de son œuvre, mais du travail de déplacement qu'il exerce sur la langue: de ce point de vue, Céline est tout aussi important que Hugo, Chateaubriand que Zola. Ce que j'essaye de viser ici, c'est une responsabilité de la forme; mais cette responsabilité ne peut s'évaluer en termes idéologiques – ce pour quoi les sciences de l'idéologie ont toujours eu si peu de prise sur elle. Ces forces de la littérature, je veux en indiquer trois, que je rangerai sous trois concepts grecs: *Mathésis*, *Mimésis*, *Séniosis*.

La littérature prend en charge beaucoup de savoirs. Dans un roman comme *Robinson Crusoé*, il y a un savoir historique, géographique, social (colonial), technique, botanique, anthropologique (Robinson passe de la nature à la culture). Si, par je ne sais quel excès de socialisme ou de barbarie, toutes nos disciplines devaient être expulsées de l'enseignement sauf une, c'est la discipline littéraire qui devrait être sauvée, car toutes les sciences sont présentes dans le monument littéraire. C'est en cela

que l'on peut dire que la littérature, quelles que soient les écoles au nom desquelles elle se déclare, est absolument, catégoriquement, réaliste : elle est la réalité, c'est-à-dire la lueur même du réel. Cependant, en cela véritablement encyclopédique, la littérature fait tourner les savoirs, elle n'en fixe, elle n'en fétichise aucun ; elle leur donne une place indirecte, et cet indirect est précieux. D'une part, il permet de désigner des savoirs possibles – insoupçonnés, inaccomplis : la littérature travaille dans les interstices de la science : elle est toujours en retard ou en avance sur elle, semblable à la pierre de Bologne, qui irradie la nuit ce qu'elle a emmagasiné pendant la journée, et par cette lueur indirecte illumine le jour nouveau qui vient. La science est grossière, la vie est subtile, et c'est pour corriger cette distance que la littérature nous importe. D'autre part, le savoir qu'elle mobilise n'est jamais ni entier ni dernier ; la littérature ne dit pas qu'elle sait quelque chose, mais qu'elle sait de quelque chose ; ou mieux : qu'elle en sait quelque chose – qu'elle en sait long sur les hommes. Ce qu'elle connaît des hommes, c'est ce qu'on pourrait appeler le grand *gâchis* du langage, qu'ils travaillent et qui les travaille, soit qu'elle reproduise la diversité des sociolectes, soit qu'à partir de cette diversité, dont elle ressent le déchirement, elle imagine et cherche à élaborer un langage-limite qui en serait le degré zéro. Parce qu'elle met en scène le langage, au lieu, simplement, de l'utiliser, elle engrène le savoir dans le rouage de la réflexivité infinie : à travers l'écriture, le savoir réfléchit sans cesse sur le savoir, selon un discours qui n'est plus épistémologique, mais dramatique.

→ Il est de bon ton, aujourd'hui, de contester l'opposition des sciences et des lettres, dans la mesure où des rapports de plus en plus nombreux, soit de modèle, soit de méthode, relient ces deux régions et en effacent souvent la frontière ; et il est possible que cette opposition apparaisse un jour comme un mythe historique. Mais du point de vue du langage, qui est le nôtre ici, cette opposition est pertinente ; ce qu'elle met en regard n'est d'ailleurs pas forcément le réel et la fantaisie, l'objectivité et la subjectivité, le Vrai et le Beau, mais seulement des lieux différents de parole. Selon le discours de la science – ou selon un certain discours de la science –, le savoir est un énoncé ; dans l'écriture, il est une énonciation. L'énoncé, objet ordinaire de la linguistique, est donné comme le produit d'une absence de l'énonciateur. L'énonciation, elle, en exposant la place et l'énergie du sujet, voire son manque (qui n'est pas son absence), vise le réel même

du langage ; elle reconnaît que le langage est un immense halo d'implications, d'effets, de retentissements, de tours, de retours, de redans ; elle assume de faire entendre un sujet à la fois insistant et irrepérable, inconnu et cependant reconnu selon une inquiétante familiarité : les mots ne sont plus conçus illusoirement comme de simples instruments, ils sont lancés comme des projections, des explosions, des vibrations, des machineries, des saveurs : l'écriture fait du savoir une fête.

Le paradigme que je propose ici ne suit pas le partage des fonctions ; il ne vise pas à mettre d'un côté les savants, les chercheurs, et de l'autre les écrivains, les essayistes ; il suggère au contraire que l'écriture se retrouve partout où les mots ont de la saveur (*savoir* et *saveur* ont en latin la même étymologie). Curnonsky disait qu'en cuisine il faut que « les choses aient le goût de ce qu'elles sont ». Dans l'ordre du savoir, pour que les choses deviennent ce qu'elles sont, ce qu'elles ont été, il y faut cet ingrédient, le sel des mots. C'est ce goût des mots qui fait le savoir profond, fécond. Je sais par exemple que beaucoup des propositions de Michelet sont récusées par la science historique ; il n'empêche que Michelet a fondé quelque chose comme l'ethnologie de la France, et que chaque fois qu'un historien déplace le savoir historique, au sens le plus large du terme et quel qu'en soit l'objet, nous trouvons en lui, tout simplement : une écriture.

La seconde force de la littérature, c'est sa force de représentation. Depuis les temps anciens jusqu'aux tentatives de l'avant-garde, la littérature s'affaire à représenter quelque chose. Quoi ? Je dirai brutalement : le réel. Le réel n'est pas représentable, et c'est parce que les hommes veulent sans cesse le représenter par des mots, qu'il y a une histoire de la littérature. Que le réel ne soit pas représentable – mais seulement démontrable – peut être dit de plusieurs façons : soit qu'avec Lacan on le définisse comme *l'impossible*, ce qui ne peut s'atteindre et échappe au discours, soit qu'en termes topologiques, on constate qu'on ne peut faire coïncider un ordre pluridimensionnel (le réel) et un ordre unidimensionnel (le langage). Or, c'est précisément cette impossibilité topologique à quoi la littérature ne veut pas, ne veut jamais se rendre. De ce qu'il n'y a point de parallélisme entre le réel et le langage, les hommes ne prennent pas leur parti, et c'est ce refus, peut-être aussi vieux que le langage lui-même, qui produit, dans un affairement incessant, la littérature. On pourrait imaginer une histoire de la littérature, ou, pour mieux dire : des productions de langage, qui serait l'histoire des *expédients* ver-

baux, souvent très fous, dont les hommes ont usé pour réduire, apprivoiser, nier, ou au contraire assumer ce qui est toujours un délire, à savoir l'inadéquation fondamentale du langage et du réel. Je disais à l'instant, à propos du savoir, que la littérature est catégoriquement réaliste, en ce qu'elle n'a jamais que le réel pour objet de désir; et je dirai maintenant, sans me contredire parce que j'emploie ici le mot dans son acception familière, qu'elle est tout aussi obstinément : irréaliste; elle croit sensé le désir de l'impossible.

Cette fonction, peut-être perverse, donc heureuse, a un nom : c'est la fonction utopique. Nous retrouvons ici l'Histoire. Car c'est dans la seconde moitié du XIX^e siècle, à l'une des périodes les plus désolées du malheur capitaliste, que la littérature a trouvé, du moins pour nous, Français, avec Mallarmé, sa figure exacte : la modernité – notre modernité, qui commence alors – peut se définir par ce fait nouveau : qu'on y conçoit des *utopies de langage*. Nulle « histoire de la littérature » (s'il doit s'en écrire encore) ne saurait être juste, qui se contenterait comme par le passé d'enchaîner des écoles sans marquer la coupure qui met alors à nu un nouveau prophétisme : celui de l'écriture. « Changer la langue », mot mallarméen, est concomitant de « Changer le monde », mot marxien : il y a une écoute *politique* de Mallarmé, de ceux qui l'ont suivi et le suivent encore.

Il suit de là une certaine éthique du langage littéraire, qui doit être affirmée, parce qu'elle est contestée. On reproche souvent à l'écrivain, à l'intellectuel, de ne pas écrire la langue de « tout le monde ». Mais il est bon que les hommes, à l'intérieur d'un même idiome – pour nous, le français –, aient plusieurs langues. Si j'étais législateur – supposition aberrante pour quelqu'un qui, étymologiquement parlant, est « an-archiste » – loin d'imposer une unification du français, qu'elle soit bourgeoise ou populaire, j'encouragerais au contraire l'apprentissage simultané de plusieurs langues françaises, de fonctions diverses, promues à égalité. Dante discute très sérieusement pour décider en quelle langue il écrira le *Convivio* : en latin ou en toscan ? Ce n'est nullement pour des raisons politiques ou polémiques qu'il choisit la langue vulgaire : c'est en considérant l'appropriation de l'une et l'autre langue à son sujet : les deux langues – comme pour nous le français classique et le français moderne, le français écrit et le français parlé – forment ainsi une réserve dans laquelle il se sent libre de puiser, *selon la vérité du désir*. Cette liberté est un luxe que toute société devrait procurer à ses citoyens : autant de lan-

gages qu'il y a de désirs : proposition utopique en ceci qu'aucune société n'est encore prête à admettre qu'il y a plusieurs désirs. Qu'une langue, quelle qu'elle soit, n'en réprime pas une autre; que le sujet à venir connaisse sans remords, sans refoulement, la jouissance d'avoir à sa disposition deux instances de langage, qu'il parle ceci ou cela, selon les perversions, non selon la Loi.

L'utopie, bien entendu, ne préserve pas du pouvoir : l'utopie de la langue est récupérée comme langue de l'utopie – qui est un genre comme un autre. On peut dire qu'aucun des écrivains qui sont partis d'un combat assez solitaire contre le pouvoir de la langue n'a pu ou ne peut éviter d'être récupéré par lui, soit sous la forme posthume d'une inscription dans la culture officielle, soit sous la forme présente d'une mode qui impose son image et lui prescrit d'être conforme à ce qu'on attend de lui. Pas d'autre issue pour cet auteur que de se déplacer – ou de s'entêter – ou les deux à la fois.

S'entêter veut dire affirmer l'irréductible de la littérature : ce qui, en elle, résiste et survit aux discours typés qui l'entourent : les philosophies, les sciences, les psychologies; agir comme si elle était incomparable et immortelle. Un écrivain – j'entends par là, non le tenant d'une fonction ou le serviteur d'un art, mais le sujet d'une pratique – doit avoir l'entêtement du guetteur qui est à la croisée de tous les autres discours, en position *triviale* par rapport à la pureté des doctrines (*trivialis*, c'est l'attribut étymologique de la prostituée qui attend à l'intersection de trois voies). S'entêter veut dire en somme maintenir envers et contre tout la force d'une dérive et d'une attente. Et c'est précisément parce qu'elle s'entête que l'écriture est entraînée à se déplacer. Car le pouvoir s'empare de la jouissance d'écrire comme il s'empare de toute jouissance, pour la manipuler et en faire un produit grégaire, non pervers, de la même façon qu'il s'empare du produit génétique de la jouissance d'amour pour en faire, à son profit, des soldats et des militants. *Se déplacer* peut donc vouloir dire : se porter là où l'on ne vous attend pas, ou encore et plus radicalement, *abjurer* ce qu'on a écrit (mais non forcément ce qu'on a pensé), lorsque le pouvoir grégaire l'utilise et l'asservit. Pasolini a été ainsi amené à « abjurer » (le mot est de lui) ses trois films de la *Trilogie de la vie*, parce qu'il a constaté que le pouvoir les utilisait – sans cependant regretter de les avoir écrits : « Je pense, dit-il dans un texte posthume, qu'avant l'action, on ne doit jamais, en aucun cas, craindre une annexion de la part du pouvoir et de sa culture. Il faut se comporter comme si cette

dangereuse éventualité n'existait pas... Mais je pense aussi qu'après, il faut savoir se rendre compte à quel point on a été utilisé, éventuellement, par le pouvoir. Et alors, si notre sincérité ou notre nécessité ont été asservies ou manipulées, je pense qu'il faut absolument avoir le courage d'abjurer.»

Tout à la fois s'entêter et se déplacer relève en somme d'une méthode de jeu. Aussi ne faut-il pas s'étonner si, à l'horizon impossible de l'anarchie langagière – là où la langue tente d'échapper à son propre pouvoir, à sa propre servilité –, on trouve quelque chose qui a rapport au théâtre. Pour désigner l'impossible de la langue, j'ai cité deux auteurs : Kierkegaard et Nietzsche. Cependant, l'un et l'autre ont écrit ; mais ce fut, pour l'un et l'autre, au revers même de l'identité, dans le jeu, dans le risque éperdu du nom propre : l'un par un recours incessant à la pseudonymie, l'autre en se portant, à la fin de sa vie d'écriture, comme l'a montré Klossowski, aux limites de l'histrionisme. On peut dire que la troisième force de la littérature, sa force proprement sémiotique, c'est de *jouer* les signes plutôt que de les détruire, c'est de les mettre dans une machinerie de langage, dont les crans d'arrêt et les verrous de sûreté ont sauté, bref c'est insituer, au sein même de la langue servile, une véritable hétéronymie des choses.

Nous voici en face de la sémiologie.

Il faut d'abord redire que les sciences (du moins celles dont j'ai quelque lecture) ne sont pas éternelles : ce sont des valeurs qui montent et descendent à une Bourse, la Bourse de l'Histoire : il suffirait à cet égard de rappeler le sort boursier de la Théologie, discours aujourd'hui exigü et cependant autrefois science souveraine au point qu'on la plaçait en dehors et au-dessus du Septenium. La fragilité des sciences dites humaines tient peut-être à ceci : ce sont des sciences de l'imprévision (d'où les déboires et le malaise taxinomique de l'Économie) – ce qui altère immédiatement l'idée de science : la science même du désir, la psychanalyse, ne peut manquer de mourir un jour, bien que nous lui devions beaucoup, comme nous devons beaucoup à la Théologie : car le désir est plus fort que son interprétation.

Par ses concepts opératoires, la sémiologie, que l'on peut définir canoniquement comme la science des signes, de tous les signes, est issue de la linguistique. Mais la linguistique elle-

même, un peu comme l'économie (et la comparaison n'est peut-être pas insignifiante), est en train, me semble-t-il, d'éclater, par déchirement : d'une part, elle est attirée vers un pôle formel, et suivant cette pente, comme l'économétrie, elle se formalise de plus en plus ; d'autre part, elle se saisit de contenus de plus en plus nombreux et de plus en plus éloignés de son champ originel ; de même que l'objet de l'économie est aujourd'hui partout, dans le politique, le social, le culturel, de même l'objet de la linguistique est sans limites : la langue, selon une intuition de Benveniste, c'est le social même. Bref, soit excès d'ascèse, soit excès de faim, flûète ou replète, la linguistique se déconstruit. C'est cette déconstruction de la linguistique que j'appelle, pour ma part, *sémiologie*.

Vous avez pu voir que, tout au long de ma présentation, je suis passé subrepticement de la langue au discours, pour revenir, parfois, sans prévenir, du discours à la langue, comme s'il s'agissait du même objet. Je crois en effet aujourd'hui que, sous la pertinence qui est ici choisie, langue et discours sont indivis, car ils glissent selon le même axe de pouvoir. Pourtant, à ses débuts, cette distinction, d'origine saussurienne (sous les espèces du couple Langue/Parole), a rendu de grands services ; elle a donné à la sémiologie le courage de commencer ; par cette opposition, je pouvais réduire le discours, le miniaturiser en exemple de grammaire, et de la sorte je pouvais espérer tenir toute la communication humaine sous mon filet, tels Wotan et Loge arrimant Alberich métamorphosé en petit crapaud. Mais l'exemple n'est pas « la chose même », et la chose langagière ne peut se tenir, se contenir dans les limites de la phrase. Ce ne sont pas seulement les phonèmes, les mots et les articulations syntaxiques qui sont soumis à un régime de liberté surveillée, puisqu'on ne peut les combiner n'importe comment ; c'est toute la nappe du discours qui est fixée par un réseau de règles, de contraintes, d'oppressions, de répressions, massives et floues au niveau rhétorique, subtiles et aiguës au niveau grammatical : la langue afflue dans le discours, le discours reflue dans la langue, ils persistent l'un sous l'autre, comme au jeu de la main chaude. La distinction entre langue et discours n'apparaît plus alors que comme une opération transitoire – quelque chose, en somme, à « abjurer ». Il est venu un temps où, comme atteint d'une surdité progressive, je n'ai plus entendu qu'un seul son, celui de la langue et du discours mêlés. La linguistique m'a paru, alors, travailler sur un immense leurre, sur un objet qu'elle rendait abusivement

propre et pur, en s'essuyant les doigts à l'écheveau du discours, comme Trimalcion aux cheveux de ses esclaves. La sémiologie serait dès lors ce travail qui recueille l'impur de la langue, le rebut de la linguistique, la corruption immédiate du message : rien de moins que les désirs, les craintes, les mines, les intimidations, les avances, les tendresses, les protestations, les excuses, les agressions, les musiques, dont est faite la langue active.

Je sais ce qu'une telle définition a de personnel. Je sais ce qu'elle m'oblige à taire : en un sens, et bien paradoxalement, toute la sémiologie, celle qui se cherche et s'impose déjà comme science positive des signes, et qui se développe dans des revues, des associations, des universités et des centres d'études. Il me semble cependant que l'institution d'une chaire au Collège de France entend moins consacrer une discipline que permettre à un certain travail individuel, à l'aventure d'un certain sujet, de se poursuivre. Or, la sémiologie, en ce qui me concerne, est partie d'un mouvement proprement passionnel : il m'a semblé (alentour 1954) qu'une science des signes pouvait activer la critique sociale, et que Sartre, Brecht et Saussure pouvaient se rejoindre dans ce projet ; il s'agissait en somme de comprendre (ou de décrire) comment une société produit des stéréotypes, c'est-à-dire des combles d'artifice, qu'elle consomme ensuite comme des sens innés, c'est-à-dire des combles de nature. La sémiologie (ma sémiologie, du moins) est née d'une intolérance à ce mélange de mauvaise foi et de bonne conscience qui caractérise la moralité générale, et que Brecht a appelé, en s'y attaquant, le Grand Usage. *La langue travaillée par le pouvoir* : tel a été l'objet de cette première sémiologie.

La sémiologie s'est ensuite déplacée, elle s'est colorée différemment, tout en gardant le même objet, politique – car il n'y en a pas d'autre. Ce déplacement s'est fait parce que la société intellectuelle a changé, ne serait-ce qu'à travers la rupture de mai 68. D'une part, des travaux contemporains ont modifié et modifient l'image critique du sujet social et du sujet parlant. D'autre part, il est apparu que, dans la mesure où les appareils de contestation se multipliaient, le pouvoir lui-même, comme catégorie discursive, se divisait, s'étendait comme une eau qui court partout, chaque groupe oppositionnel devenant à son tour et à sa manière un groupe de pression et entonnant en son propre nom le discours même du pouvoir, le discours universel : une sorte d'excitation morale a saisi les corps politiques, et, lors même que l'on revendiquait en faveur de la jouissance, c'était sur un

ton comminatoire. On a vu ainsi la plupart des libérations postulées, celles de la société, de la culture, de l'art, de la sexualité, s'énoncer sous les espèces d'un discours de pouvoir : on se glorifiait de faire apparaître ce qui avait été écrasé, sans voir ce que, par là, on écrasait ailleurs.

Si la sémiologie dont je parle est alors revenue au Texte, c'est que, dans ce concert de petites dominations, le Texte lui est apparu comme l'index même du *dépouvoir*. Le Texte contient en lui la force de fuir infiniment la parole grégaire (celle qui s'agrège), quand bien même elle cherche à se reconstituer en lui ; il repousse toujours plus loin – et c'est ce mouvement de *mirage* que j'ai essayé de décrire et de justifier tout à l'heure, en parlant de la littérature –, il repousse ailleurs, vers un lieu inclassé, atopique, si l'on peut dire, loin des *topoi* de la culture politisée, « cette contrainte à former des concepts, des espèces, des formes, des fins, des lois... ce monde des cas identiques », dont parle Nietzsche ; il soulève faiblement, transitoirement, cette chape de généralité, de moralité, d'in-différence (séparons bien le préfixe du radical), qui pèse sur notre discours collectif. La littérature et la sémiologie en viennent ainsi à se conjuguer pour se corriger l'une l'autre. D'un côté, le retour incessant au texte, ancien ou moderne, la plongée régulière dans la plus complexe des pratiques signifiantes, à savoir l'écriture (puisqu'elle s'opère à partir de signes tout faits), obligent la sémiologie à travailler sur des différences, et la retiennent de dogmatiser, de « prendre » – de se prendre pour le discours universel qu'elle n'est pas. Et de son côté, le regard sémiotique, posé sur le texte, oblige à refuser le mythe auquel on recourt ordinairement pour sauver la littérature de la parole grégaire dont elle est entourée, pressée, et qui est le mythe de la créativité pure : le signe doit être pensé – ou repensé – pour être mieux déçu.

La sémiologie dont je parle est à la fois *négative* et *active*. Quelqu'un en qui s'est débattue, toute sa vie, pour le meilleur et pour le pire, cette diablerie, le langage, ne peut qu'être fasciné par les formes de son vide – qui est tout le contraire de son creux. La sémiologie proposée ici est donc *négative* – ou mieux encore, quelle que soit la lourdeur du terme : *apophatique* : non en ce qu'elle nie le signe, mais en ce qu'elle nie qu'il soit possible de lui attribuer des caractères positifs, fixes, anhistoriques, acor-

poriels, bref: scientifiques. Cet apophatisme emporte au moins deux conséquences, qui intéressent directement l'enseignement de la sémiologie.

La première est que la sémiologie, bien qu'à l'origine tout l'y prédisposât, puisqu'elle est langage sur les langages, ne peut être elle-même un métalangage. C'est précisément en réfléchissant sur le signe qu'elle découvre que toute relation d'extériorité d'un langage à un autre est, à la longue, insoutenable: le temps use mon pouvoir de distance, le mortifie, fait de cette distance une sclérose: je ne puis être à vie hors du langage, le traitant comme une cible, et dans le langage, le traitant comme une arme. S'il est vrai que le sujet de la science est ce sujet-là qui ne se donne pas à voir, et que c'est en somme cette rétentio[n] du spectacle que nous appelons « métalangage », alors, ce que je suis amené à assumer, en parlant des signes avec des signes, c'est le spectacle même de cette bizarre coïncidence, de ce strabisme étrange qui m'apparente aux faiseurs d'ombres chinoises, lorsqu'ils montrent à la fois leurs mains et le lapin, le canard, le loup, dont ils simulent la silhouette. Et si certains profitent de cette condition pour dénier à la sémiologie active, celle qui écrit, tout rapport avec la science, il faut leur suggérer que c'est par un abus épistémologique, qui commence précisément à s'effriter, que nous identifions le métalangage et la science, comme si l'un était la condition obligée de l'autre, alors qu'il n'en est que le signe historique, donc récusable: il est peut-être temps de distinguer le métalinguistique, qui est une marque comme une autre, du scientifique, dont les critères sont ailleurs (peut-être que, soit dit en passant, ce qui est proprement scientifique, c'est de détruire la science qui précède).

La sémiologie a un rapport avec la science, mais ce n'est pas une discipline (c'est la seconde conséquence de son apophatisme). Quel rapport? Un rapport ancillaire: elle peut aider certaines sciences, en être un temps la compagne de route, leur proposer un protocole opératoire, à partir duquel chaque science doit spécifier la différence de son corpus. Ainsi, la partie de la sémiologie qui s'est le mieux développée, à savoir l'analyse des récits, peut rendre des services à l'Histoire, à l'ethnologie, à la critique des textes, à l'exégèse, à l'iconologie (toute image est, d'une certaine façon, un récit). Autrement dit, la sémiologie n'est pas une grille, elle ne permet pas d'appréhender directement le réel, en lui imposant un transparent général qui le rendrait intelligible; le réel, elle cherche plutôt à le soulever, par endroits et

par moments, et elle dit que ces effets de soulèvement du réel sont possibles sans grille: c'est même précisément lorsque la sémiologie veut être une grille qu'elle ne soulève rien du tout. De là vient que la sémiologie n'est dans un rôle de substitution à l'égard d'aucune discipline: j'aurais souhaité que la sémiologie ne prît ici la place d'aucune autre recherche, mais au contraire les aidât toutes, qu'elle eût pour siège une sorte de chaire mobile, joker du savoir d'aujourd'hui, comme le signe lui-même l'est de tout discours.

Cette sémiologie négative est une sémiologie active: elle se déploie hors de la mort. J'entends par là qu'elle ne repose pas sur une « sémiophysis », une naturalité inerte du signe, et qu'elle n'est pas non plus une « sémioclastie », une destruction du signe. Elle serait plutôt, pour continuer le paradigme grec: une *semiotropie*: tournée vers le signe, elle en est captivée et le reçoit, le traite et au besoin l'imite, comme un spectacle imaginaire. Le sémiologue serait en somme un artiste (ce mot n'est ici ni glorieux ni dédaigneux: il se réfère seulement à une typologie): il joue des signes comme d'un leurre conscient, dont il savoure, veut faire savourer et comprendre la fascination. Le signe – du moins le signe qu'il voit – est toujours immédiat, réglé par une sorte d'évidence qui lui saute au visage, comme un dé clic de l'imaginaire – et c'est pour cela que la sémiologie (devrais-je préciser de nouveau: la sémiologie de celui qui parle ici) n'est pas une herméneutique: elle peint, plutôt qu'elle ne fouille, *via di porre* plutôt que *via di levare*. Ses objets de prédilection, ce sont les textes de l'Imaginaire: les récits, les images, les portraits, les expressions, les idiolectes, les passions, les structures qui jouent à la fois d'une apparence de vraisemblable et d'une incertitude de vérité. J'appellerais volontiers « sémiologie » 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.

Cette jouissance du signe imaginaire est aujourd'hui concevable en raison de certaines mutations récentes, qui affectent plus la culture que la société elle-même: une situation nouvelle modifie l'usage que nous pouvons faire des forces de la littérature dont j'ai parlé. D'une part et tout d'abord, depuis la Libération, le mythe du grand écrivain français, dépositaire sacré de toutes les valeurs supérieures, s'effrite, s'étendue et meurt peu à peu avec chacun des derniers survivants de l'entre-deux-guerres; c'est un nouveau *type* qui entre sur la scène, dont on ne sait plus – ou pas encore – comment l'appeler: écrivain? intel-

lectuel? scripteur? De toute façon, la *maîtrise* littéraire disparaît, l'écrivain ne peut plus faire parade. D'autre part et ensuite, mai 68 a manifesté la crise de l'enseignement : les valeurs anciennes ne se transmettent plus, ne circulent plus, n'impressionnent plus ; la littérature est désacralisée, les institutions sont impuissantes à la protéger et à l'imposer comme le modèle implicite de l'humain. Ce n'est pas, si l'on veut, que la littérature soit détruite ; c'est qu'elle n'est plus gardée : c'est donc le moment d'y aller. La sémiologie littéraire serait ce voyage qui permet de débarquer dans un paysage libre par déshérence : ni anges ni dragons ne sont plus là pour le défendre ; le regard peut alors se porter, non sans perversité, sur des choses anciennes et belles, dont le signifié est abstrait, périmé : moment à la fois décadent et prophétique, moment d'apocalypse douce, moment historique de la plus grande jouissance.

Si donc, dans cet enseignement que, par son lieu même, rien n'est appelé à sanctionner, sinon la fidélité de ses auditeurs, si donc la méthode intervient à titre de démarche systématique, ce ne peut être une méthode heuristique, qui viserait à produire des déchiffrements, à poser des résultats. La méthode ne peut porter ici que sur le langage lui-même, en tant qu'il lutte pour déjouer tout discours qui prend : ce pour quoi il est juste de dire que cette méthode est, elle aussi, une Fiction : proposition déjà avancée par Mallarmé lorsqu'il songeait à préparer une thèse de linguistique : « Toute méthode est une fiction. Le langage lui est apparu l'instrument de la fiction : il suivra la méthode du langage : le langage se réfléchissant. » Ce que je souhaiterais pouvoir renouveler, chacune des années qu'il me sera donné d'enseigner ici, c'est la manière de présenter le cours ou le séminaire, bref de « tenir » un discours sans l'imposer : ce sera là l'enjeu méthodique, la *quaestio*, le point à débattre. Car ce qui peut être oppressif dans un enseignement, ce n'est pas finalement le savoir ou la culture qu'il véhicule, ce sont les formes discursives à travers lesquelles on les propose. Puisque cet enseignement a pour objet, comme j'ai essayé de le suggérer, le discours pris dans la fatalité de son pouvoir, la méthode ne peut réellement porter que sur les moyens propres à déjouer, à déprendre, ou tout au moins à alléger ce pouvoir. Et je me persuade de plus en plus, soit en écrivant, soit en enseignant, que l'opération fondamentale de cette méthode de déprise, c'est, si l'on écrit, la fragmentation, et, si l'on expose, la digression, ou, pour le dire d'un mot précieusement ambigu : l'*excursion*. J'aimerais donc que la parole

et l'écoute qui se tresseront ici soient semblables aux allées et venues d'un enfant qui joue autour de sa mère, qui s'en éloigne, puis retourne vers elle pour lui rapporter un caillou, un brin de laine, dessinant de la sorte autour d'un centre paisible toute une aire de jeu, à l'intérieur de laquelle le caillou, la laine importent finalement moins que le don plein de zèle qui en est fait.

Lorsque l'enfant agit ainsi, il ne fait rien d'autre que de dérouler les allées et venues d'un désir, qu'il présente et représente sans fin. Je crois sincèrement qu'à l'origine d'un enseignement comme celui-ci, il faut accepter de toujours placer un fantasme, qui peut varier d'année en année. Ceci, je le sens, peut paraître provocant : comment oser parler, dans le cadre d'une institution, si libre soit-elle, d'un enseignement fantasmatique ? Cependant, si l'on considère un instant la plus sûre des sciences humaines, à savoir l'Histoire, comment ne pas reconnaître qu'elle a un rapport continu avec le fantasme ? C'est ce que Michelet avait compris : l'Histoire, c'est en fin de compte l'histoire du lieu fantasmatique par excellence, à savoir le corps humain ; c'est en partant de ce fantasme, lié chez lui à la résurrection lyrique des corps passés, que Michelet a pu faire de l'Histoire une immense anthropologie. La science peut donc naître du fantasme. C'est à un fantasme, dit ou non dit, que le professeur doit annuellement revenir, au moment de décider du sens de son voyage ; de la sorte il dévie de la place où on l'attend, qui est la place du Père, toujours mort, comme on le sait ; car seul le fils a des fantasmes, seul le fils est vivant.

L'autre jour, j'ai relu le roman de Thomas Mann, *La Montagne magique*. Ce livre met en scène une maladie que j'ai bien connue, la tuberculose ; par la lecture, je tenais rassemblés dans ma conscience trois moments de cette maladie : le moment de l'anecdote, qui se passe avant la guerre de 1914, le moment de ma propre maladie, alentour 1942, et le moment actuel, où ce mal, vaincu par la chimiothérapie, n'a plus du tout le même visage qu'autrefois. Or, la tuberculose que j'ai vécue est, à très peu de chose près, la tuberculose de *La Montagne magique* : les deux moments se confondaient, également éloignés de mon propre présent. Je me suis alors aperçu avec stupéfaction (seules les évidences peuvent stupéfier) que *mon propre corps était historique*. En un sens, mon corps est contemporain de Hans Castorp,

