

Lectures

DANS **HERMÈS, LA REVUE** 2001/2 (N° 30), PAGES 207 À 219
ÉDITIONS **CNRS ÉDITIONS**

ISSN 0767-9513

ISBN 2271059232

DOI 10.4267/2042/14533

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://preprod.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2001-2-page-207.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour CNRS Éditions.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LECTURES

Francis JACQUES, *Écrits anthropologiques. Philosophie de l'esprit et cognition*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2000.

On ne présente plus Francis Jacques, l'auteur des *Dialogiques* (1979), de *Différence et subjectivité* (1982), de *l'Espace logique de l'Interlocution* (1985) est sans doute l'un des philosophes français qui demeurera dans la mémoire des philosophes, linguistes ou sémiologues autant que chez les logiciens ou les théologiens.

Avec Paul Ricœur ou Jacques Bouveresse, pour ne citer qu'eux, il a reconstruit, plutôt que déconstruit¹, le discours philosophique français en lui faisant prendre de façon encore « raisonnée » ce qu'il nomme ici justement le « linguistic turn » mais aussi le « textual turn ».

Il est donc immédiatement question de raison « érotétique » car « si penser c'est questionner, il faut bien que le texte comporte un axe érotétique parmi ses dimensions constitutives. Le *linguistic turn* voulait délimiter le domaine de ce qui est pensable à travers une analyse de ce qui est dicible, le *textual turn* à travers une analyse du textualisable.* » (p. 253). C'est dire qu'au centre de sa réflexion, les conditions fondatrices de la communicabilité, le *Questionnement et l'Interrogation*, sont mis au premier plan.

Ainsi, à la suite de Wittgenstein et de Peirce, il tente de se définir une *pragmatique dialogique* qui prétend « devenir une science (?) des conditions a priori de la communicabilité par des moyens symboliques » (p. 275). Encore faut-il que le logos lui-même soit dialogisé, et pour ce faire que « l'ego [ne soit plus mis] au centre des coordonnées énonciatives *mais la relation*

interlocutive elle-même »*... et concevoir l'auditeur comme un vrai co-locuteur... [car] on parle avec l'autre et non pas seulement à l'autre... [et surtout] c'est *moi* qui parle mais c'est *nous* qui disons »* (p. 276).

Les textes, difficilement accessibles pour des raisons diverses, présentés dans ce volume, treize au total, illustrent heureusement ce programme mais l'éclairent aussi en produisant des études variées qui montrent la transversalité fructueuse des démarches de l'auteur : docteur en théologie et philosophe chrétien continuateur de Levinas (cf. texte 1), grand connaisseur des philosophies du langage et de l'esprit anglo-saxonnes (cf. texte 6 consacré à Ryle), très ouvert aux apports des sémiologues, Bakhtine ou Peirce qui inspirent sans doute sa saisie très suggestive des registres du *Comprendre, de l'Interpréter et de l'Interroger* (textes 8, 9), enfin préoccupé par les relations de *rivalités et de connexions* des anthropologies scientifique, philosophique et théologique (texte liminaire).

On l'a compris, il n'est pas donné à tout un chacun de devenir le co-locuteur de Francis Jacques, c'est-à-dire de faire simplement de son ouvrage *une lecture pour comprendre sans interpréter*, soit de « se livrer au même questionnement et d'adopter le même mode d'interrogation que le texte et... le même dispositif catégoriel pour recouvrer le sens » (p. 220). Certes le temps de la lecture est celui de *l'interrogation* mais celui-ci est ou devrait être (?) « *tendanciellement commun* à l'auteur et au lecteur impliqué » (p. 221).

Cependant pour passer du « c'est moi qui parle au c'est nous qui disons », il faut bien que les désaccords soient exhibés autant que les accords et que le lecteur (s')interroge (*avec*) l'auteur.

La position du co-locuteur ou du « vrai lecteur » (p. 223) n'est elle pas « idéale » comme cet autre (Dieu, l'Histoire, la Vérité) que Bakhtine suppose comme destinataire *ultime* de tout texte ? Pour le lecteur ordinaire, ne faut-il pas alors concevoir un gradient entre comprendre et interpréter (cf. le « tendanciellement ») car comment celui-ci, à moins d'être un double idéal de l'auteur pourrait-il adopter les « *mêmes* » questionnement, interrogation ou dispositif catégoriel ?

Et peut-on rompre dans ces conditions avec la problématique de *l'intentionnalité* lorsqu'il s'agit du rapport monolocutif, même dialogique, « auteur-lecteur » qui caractérise le textuel face au discursif ? On peut encore en douter si pour Francis Jacques « il faut bien que le texte comporte *un* axe érotétique » (note 216, p. 253). Nous soulignons l'emploi du singulier qui oriente plutôt selon nous vers l'hypothèse d'un *uptake* minimal du *questionnement* ouvert par un dispositif textuel proposé par un autre alors que « l'on se met d'accord » à son propos dans les situations interlocutives de discours.

On se doit d'évoquer encore quelques questions en suspens liées au rapport de l'interlocution aux institutions et aux représentations collectives qui depuis Durkheim sont supposées exprimer en l'objectivant cette conscience collective que l'anthropologie sociale, de l'ethnologie à la sociologie en passant par la psychologie sociale, tente de définir à partir des traces de ses processus dans les comportements.

On se demandera si la différence entre régimes de signification textuelle et discursive n'exige pas une réflexion qui articule plus clairement le premier à une *tradition constituée* de représentations collectives et d'institutions informelles ou formelles², comme l'évocation des exemples des textes canoniques et juridiques (note 216, p. 253) y invitent. Après tout, si l'on peut et doit se référer à une série de textes en tant que *philosophiques*, cela doit peut-être aussi tenir aux codes de croyances, et aux normes d'une communauté de spécialistes appartenant à un système éducatif universitaire qui garantit par son *autorité* « la clôture » du corpus et sa « surcodification générique ». Entre le personnel et l'universel, l'interpersonnel peut-il exister sans le collectif qui l'instancie ? Peut-on penser une anthropologie théologique sans l'Église ?

Faut-il vraiment « séparer la communication dans la pensée, *des accidents** qui renvoient aux conditions sociales et psychologiques ? » (p. 284) et opposer radicalement « le dialogue polémique, dit social, du face à face télévisuel »³ ou « la conversation démocratique occidentale entre amis » (p. 284) qui ne transmettraient que des stéréotypes au dialogue référentiel véritable, celui d'une controverse d'experts, qui attesterait seul « de l'ordre d'une rationalité communicative » car fondé lui sur un jeu coopératif véritable ?

Le social et le psychologique ne sont-ils que les domaines des empiries contingentes et relatives tout comme les conversations ordinaires ? Face à la multitude de dialogues relativement violents et socialement surdéterminés, le jeu de langage admirable présenté par Francis Jacques n'est-il pas l'exception « accidentelle » et non la règle ? En somme ne faut-il pas intégrer dans la communication, l'adversité de l'autre et la confrontation avec la coopération ?

Sans doute l'auteur tente-t-il de nous inviter à dépasser tout cela qu'il n'ignore pas et à prendre enfin le chemin d'une *parole heureuse* qui ouvre la voie à une relation de *mutualité* véritable. La simple invocation d'une « éthique communicationnelle » (Habermas) est ici sans doute encore trop « irénique » mais le problème n'est-il pas déplacé d'être situé dans *l'a priori communicationnel* et ses principes ou stratégies ? (p. 280)⁴. Cela n'est pas certain car Francis Jacques a sans doute définitivement raison de préférer la croyance en un dieu transcendant. Son anthropologie théologique ne vient-elle pas étayer son anthropologie philosophique ? « Dieu » garantirait la possibilité et l'efficace de *l'a priori* communicationnel, il serait le *lien médiateur* des passages de *la réciprocité à la mutualité*.

Ainsi compris, tout prend sa place, exceptées peut-être les anthropologies scientifiques⁵, dures ou molles. La rivalité avec les sciences exactes depuis deux siècles n'est pas surprenante. On peut contrairement à notre auteur l'interpréter aussi comme une résistance idéologique à la naturalisation définitive de l'homme à l'instar de Jean-Pierre Deconchy⁶.

Quant aux sciences sociales, soit la sociologie, la psychologie et les sciences du langage, de la linguistique à la sémiotique, elles tentent bien de répondre à certaines des questions soulevées par l'auteur⁷. Elles pourraient trouver plus d'échos dans ce travail. Cela semblerait d'autant plus pertinent pour qui revendique de penser à partir du « textualisable ». En effet la textualité dépasse en l'englobant le *linguistic turn* et le logico-sémantique car elle désigne une compétence

communicationnelle qui inclût des dimensions conventionnelles, contractuelles, normatives et symboliques à la fois psychologiques, sociales et sémiotiques.

Bref. Il faut saluer comme elles le méritent les œuvres qui comptent et chaque ouvrage de Francis Jacques appartient à cet ensemble trop rare de textes qui met en interrogation son lecteur. En ce sens l'objectif espéré pourrait être atteint et la pragmatique dialogique se faire sociale car on peut maintenant répondre positivement à la question posée à travers Wittgenstein en exergue à l'introduction de *Différence et Subjectivité* (p. 21) : « Une philosophie est-elle pensable qui serait l'opposé diamétral du solipsisme ? »

Claude Chabrol

Michel WIEVIORKA, *La différence*, Éditions Balland, Collection « Voix et regards », Paris, 2001.

Le débat sur les différences s'est renouvelé depuis le milieu du xx^e siècle. Avec *La différence*, Michel Wieviorka se propose de fournir des concepts pour penser la différence culturelle dans les rapports sociaux et de clarifier les données d'un débat souvent aussi embrouillé que passionnel.

Dans un premier temps, il dresse un état de la question dans les trois champs distincts de l'analyse sociologique et historique (que nous apprend l'observation empirique de ces phénomènes ?), de la réflexion philosophique (comment faut-il traiter les questions qu'ils soulèvent ?), et des sciences politiques et juridiques (comment mettre en œuvre les principes ainsi dégagés ?). Dans un second temps, il proposera un modèle d'analyse de la différence culturelle, de ses modes de production et de reproduction, de ses composantes individuelle et collective et des dynamiques qui y sont à l'œuvre, sans vouloir céder ni à la philosophie politique ni aux sirènes de l'expertise.

Les particularismes culturels sont entrés dans l'espace public. La culture est devenue un sujet d'inquiétude. Il faut, dit Wieviorka, dépasser le clivage entre les relativistes et les communautaristes d'une part (la formation du sujet passe par la référence à une culture donc la reconnaissance des identités est une de ses conditions), les universalistes et les libéraux de l'autre (l'apprentissage de la raison, objectif ultime de l'éducation, ne repose pas sur des bases ethniques).

L'auteur donne cinq raisons actuelles d'abandonner ce débat. Le social, trop oublié dans les années 1990, revient. La démocratie voit son importance réaffirmée. Après Touraine, on a réintroduit les questions du sujet et du mouvement social. Les mélanges et métissages sont à l'œuvre. Enfin le multiculturalisme, loin d'être une réflexion de philosophie politique, n'est plus qu'une demande de reconnaissance et de traitement politique et juridique approprié.

Le concept de communauté interculturelle est devenu un défi, depuis qu'on ne peut plus penser les identités, à la manière de Lévi-Strauss, comme des univers séparés. Le sujet lui-même se voit traversé d'identités multiples qui sont sans cesse brassées.

Faut-il dès lors considérer la différence culturelle comme une demande de reconnaissance qui requiert un traitement politique et juridique et privilégier les différences collectives ou faut-il au contraire s'attacher aux métissages (Gruzinski, Burke) pour se centrer sur les transformations mutuelles qu'opèrent entre elles les cultures ? Là encore, Wieviorka suggère qu'il s'agit d'un débat dépassé.

Nos sociétés produisent et accueillent en permanence des différences qui elles-mêmes s'hybrident. Les identités ne sont donc pas des données, elles sont en devenir perpétuel et produisent des formes culturelles dont certaines s'inscrivent dans l'espace public.

Que reste-t-il donc du multiculturalisme, terme fourre-tout dans lequel les trois niveaux d'analyse sont allègrement mélangés ? On n'utilisera ce mot que pour désigner des politiques et des régimes institutionnels, tant il est clair que la différence culturelle croise bien vite la hiérarchie sociale, et que c'est aux formes de traitement des inégalités qu'il faut s'attacher, plus qu'à des débats idéologiques.

Ces politiques peuvent prendre des formes variées : multiculturalisme intégré (Québec, Australie, Suède) s'il vise la préservation de la cohésion sociale dans le respect de la diversité culturelle ; multiculturalisme éclaté (différentes mesures ressortant de l'*Affirmative action* aux États-Unis), quand il veut préserver l'égalité pour les noirs, les femmes, les handicapés ou toute minorité culturelle. Dans ce cas, il oblige à distinguer l'*égalité*, but à long terme, de l'*équité*, moyen d'arriver à l'égalité, quelquefois au prix de mesures comme l'établissement de quotas.

Reste à définir ce que peut être une communauté : les femmes en forment-elles une ? Les malades ? Les handicapés ? Et les sourds ?

Deux écueils guettent l'étude de la différence : des approches empiriques sans cadre analytique et des théories qui renverraient à des expériences et champs éclatés. Wieviorka va distinguer les différences culturelles originelles, que les membres de la communauté veulent maintenir, reproduire et défendre, des différences construites, inédites et renouvelées. Mais, au travers des analyses, il apparaîtra que ces deux logiques distinctes ne sont pas exclusives.

Ainsi, les minorités « involontaires » (qui n'ont pas choisi de vivre où elles sont, et pour lesquelles la revendication de l'identité passe par une histoire négative — esclavage, déportation —) relèvent des deux logiques.

Les immigrés aussi, mais d'une autre manière. Leur appartenance à une communauté d'origine n'apparaît pas comme un frein à l'intégration, laquelle ne dissout pas leurs identités antérieures, car leur histoire revendiquée n'est pas négative.

Toute différence se construit en fait, explique l'auteur, sur trois composantes. D'abord une identité collective, qui donne un système de valeurs et oriente pour l'action. Ensuite la nature de l'individu moderne, qui suppose égalité de droits et participation sociale. Enfin le sujet, qui accomplit un travail pour trouver une place dans la société, mais qui possède aussi toujours une capacité à se dégager des normes, alors même que les identités reposent sur des normes.

Chaque pointe de ce triangle de la différence se révèle être un lieu de tensions possibles.

Wieviorka s'attache enfin au rôle de la mémoire dans les constructions identitaires. Elle est toujours intentionnelle. Collective, elle se construit, soit parce qu'un groupe demande à être pris en compte par l'histoire (les juifs face à Vichy), soit parce qu'il veut qu'on parle de lui dans les termes qu'il aura choisis (communautés religieuses aux USA), soit parce qu'il a souffert et reste indifférent aux discours historiques (guerre d'Algérie). Et l'auteur de soulever le rôle important du journalisme et de l'information en la matière.

C'est sans doute là, au moment où il s'achève, que cet ouvrage stimulant, éclairant, et d'une documentation sans faille incite à aller plus loin.

Comment se manifeste cette pression en direction des médias pour obtenir la constitution des mémoires collectives ? La connaissance qu'a un peuple de parties de son histoire (la guerre d'Algérie) ne se mesure-t-elle qu'à des publications, ou bien les médias de masse interviennent-ils (et comment ?) dans cet apprentissage historique ? Si l'inscription d'une identité collective dans l'histoire se réalise mieux quand des clercs, des intellectuels peuvent renvoyer à une Nation ou à un État, quelle fonction les médias jouent-ils ?

La différence permet, aux trois niveaux qu'il développe, d'appréhender clairement ce que sont les concepts, les théories et les politiques en jeu dans les processus de construction et d'hybridation des identités collectives. L'état de la question est clair. Les analyses emportent l'adhésion.

Mais l'ouvrage laisse ouvertes deux questions, qu'il soulève sans les régler. La première a trait au rôle des médias de masse dans ces constructions, mutations et hybridations d'identités. La seconde à la nature des transformations de l'espace public, autrefois lieu par excellence de la liberté, de l'égalité et du progrès qui est, aujourd'hui, appelé à s'ouvrir à des phénomènes de l'ordre de la violence privée.

Bruno Ollivier

Roger ODIN, *De la fiction*, Bruxelles, De Boeck Université, collection « Arts et Cinéma », 2000.

Dès les premières pages de lecture, certaines publications de recherche se profilent comme d'incontestables *sommes*. C'est le cas de *De la fiction*, le dernier ouvrage de Roger Odin. D'une part, parce qu'il se présente dans le parcours de ce chercheur comme une forme de bilan, nécessairement provisoire, de la réflexion systématique qu'il a engagée depuis vingt-cinq environ sur les modes de lecture des productions audiovisuelles. Mais tout autant et surtout parce qu'il devrait constituer à l'avenir un instrument de référence sur l'un d'entre eux : le mode *fictionnel*. Autrement dit, celui qui est, pour ses effets supposés, incontestablement le plus discuté.

Dans ce livre d'assez belle facture (format original, riches procédures d'illustrations) qui constitue l'une des premières livraisons d'une nouvelle collection de *De Boeck Université*, Odin laisse en effet libre cours à son tempérament de théoricien rigoureux et de pédagogue attentif en

confirmant que ce dernier souci n'équivaut nullement à renoncer à l'exposé d'une pensée riche et complexe. L'opus tire l'essentiel de sa matière d'une quinzaine d'articles publiés depuis vingt ans environ dans un large éventail de revues internationales. Ces contributions ne sont pas pour autant simplement « reprises », nanties d'une simple présentation, à l'image de ce que l'on peut observer pour certains ouvrages à statut de simples recueils. Elles sont là systématiquement enrichies de reformulations ou de reprecisions (souvent nées de dialogues critiques avec d'autres auteurs). Et elles sont ainsi véritablement reconfigurées, réagencées de plus suivant une logique d'exposition mettant bien en lumière la continuité et la progressivité d'une pensée qui, au prix d'ajustements progressifs, débouche aujourd'hui sur une modélisation impressionnante par sa rigueur et son amplitude.

L'ouvrage s'ouvre sur une introduction très symptomatique de la démarche heuristique de l'auteur. Plutôt que de céder aux illusions d'un terme devenu trop évident, Odin s'y livre à un examen critique d'une notion dont il souligne la plasticité et l'opacité sémantiques pour avancer sa propre appropriation. Il peut ainsi mieux appréhender ce qui constitue le centre de gravité de son propos : la définition théorique des divers processus constitutifs de l'attitude *fictionnalisante* chez le spectateur de cinéma. Ceux-ci sont alors l'objet dans les chapitres soigneusement articulés de la première partie, d'une déconstruction méthodique, toujours fondée sur de méticuleuses élaborations conceptuelles. Cette exploration permet ainsi à Odin de bien mettre en lumière que la *diégétisation*, la *narrativisation*, la *mise en phase* et la *fictivisation* constituent les conditions nécessaires de l'émergence du *mode fictionnalisant* chez le spectateur de films. Un mode de réception qui est toujours fragile et instable puisqu'il vient en permanence interférer, souligne le chercheur (*a contrario* donc de certains discours banalisant et naturalisant son mode de manifestation), avec d'autres modes concurrentiels comme le *mode documentaristant* qui peut également se manifester pour un film pourtant construit comme une fiction.

En offrant une série, là aussi très progressive, de lectures filmiques de séquences ou de documents audiovisuels, la partie suivante du livre ne fait pas qu'illustrer ces réflexions. Car ces développements sont à chaque fois l'occasion de rediscuter la *doxa* s'attachant aux traditionnels genres qui induiraient automatiquement chez le spectateur les attitudes interprétatives présumées dans l'espace de la production. Ainsi l'auteur reconfirme-t-il que la lecture *fictionnalisante* qu'il propose d'*Une partie de campagne* (Jean Renoir, 1940) ne constitue « qu'un mode dominant dans notre espace culturel ». Mais en rien exclusif, « aucun spectateur ne se contentant de lire un texte sur le seul *mode fictionnalisant* ».

Cette pluralité de lectures qui s'offre au spectateur, l'auteur nous permet de la vérifier à travers les analyses qu'il développe ensuite de trois autres œuvres. Tout d'abord *Le tempête* (Jean Epstein, 1947). Cette production est le support de formalisation d'un autre mode de lecture, le mode *performatif*, qui reste subordonné, note Odin, au même titre que tous les autres d'ailleurs, à des *cadres institutionnels* adéquats, ici d'essence « réflexive » (ciné-clubs, structures d'enseignement). *Notre Planète, la terre* (A.-P. Dufour, 1947) donne l'occasion à l'auteur d'approfondir la notion de lecture *documentaristante* définie comme « un agrégat de processus autour

d'un processus obligatoire : la construction d'un énonciateur réel interrogeable en termes de vérité ». *Lettres d'amour en Somalie*, de Frédéric Mitterrand (1981) conduit de son côté le chercheur, aiguillonné par la subtilité énonciative de ce film oscillant entre plusieurs régimes, à réaffirmer, dans une perspective communicationnelle, la complexité du contrat *fictionnalisant*. La réflexion terminale entamée à la suite sur la photographie confirme d'ailleurs la précarité de *l'effet de fiction* qui est, rappelle Odin engageant un dialogue indirect avec Pierre Sorlin, particulièrement problématique pour ce support peu apte à restituer la temporalité. Ce parcours critique à travers genres et supports s'achève logiquement par une interrogation prospective sur le surgissement de nouvelles attitudes spectatoriennes. Initialement activés par la télévision, ces nouveaux modes, dénommés respectivement *énergétique* et *authentifiant*, trouvent à s'alimenter aujourd'hui essentiellement dans les écrans d'ordinateurs en ouvrant à de nouvelles relations communicationnelles relevant de diverses formes de « fusion ».

C'est ce constat qui pousse ainsi l'auteur dans sa conclusion à souligner la dimension socialisante de la « communication fictionnelle » dont la mise en crise lui apparaît comme un signe de dégénérescence de l'espace public. Et ce n'est pas là le moindre des intérêts de cet ouvrage dont la problématique *sémio-pragmatique* manifeste alors toute sa portée. Car elle met bien en lumière la fragilité des spéculations (catastrophistes ou, au contraire, lénifiantes) sur les effets sociaux des discours audiovisuels. Tout en soulignant la nécessité d'un préalable le plus souvent esquivé : l'approche théorique de ses modes de lecture effectifs.

Guy Lochar

Mahmoud GUETTAT, *La musique arabo-andalouse, l'empreinte du Maghreb*, Éditions El-Ouns, Fleurs Sociales, Paris, Montréal, 2000.

Qui niera que la France contemporaine s'irrigue de ce qui lui vient du Maghreb et dont se font les relais tous ces Français venus d'ailleurs qui inventent des syncrétismes originaux entre leurs multiples cultures ? Or il est un langage qui, mieux que tout autre, se prête à ces syncrétismes, c'est la musique. Dans l'aire méditerranéenne et africaine qu'est le Maghreb, où le religieux et le profane se mêlent, l'art musical a toujours joué un rôle de lien social, participant aux réjouissances, tant publiques que privées.

Le livre de Mahmoud Guettat** nous fait échapper à cette créolisation du savoir, apanage d'un journalisme qui, chaque matin, croit trouver l'authenticité d'un *chant profond* dans des productions qui ne sont que l'écho de modes éphémères. Il fait œuvre de rappel de ce qu'il en est de l'histoire réelle d'un objet musical toujours vivant, à travers un regard d'historien et de musicologue.

La civilisation arabo-musulmane fut portée à la connaissance européenne, durant une longue période, par l'ethnographie coloniale qui, selon Berque, « *en a dévalué les significations et*

disloqué le système au point de rendre inopérantes les méritoires découvertes qu'elle faisait sur le terrain ». Et c'est ainsi que toute une tradition universitaire a réduit l'apport du Maghreb, en la matière, à celui d'un transmetteur, plus ou moins fidèle, de l'art andalou, celui de Séville, Cordoue, Grenade, de cette Espagne d'avant la reconquista ? Ne peut-on y voir une sorte de persistance coloniale qui ne trouvait aucune profondeur créatrice spécifique dans ce qu'on appelait alors l'Afrique du Nord ?

Tant sur les origines, les influences, l'esthétique mélodique de ces vastes cantates dénommées *nûba* (suite de pièces poétiques chantées selon un schéma rythmique rigoureusement élaboré), que sur l'organologie, les aspects sociologiques et pédagogiques, l'auteur apporte des éclairages nouveaux. Ainsi, il démontre le rôle essentiel du Maghreb dans la création et la mise en œuvre de cet art musical qu'il convient plus judicieusement de qualifier de musique maghrébo-andalouse. Dans ce cadre, le lecteur appréciera de découvrir notamment des extraits de manuscrits inédits de la plus haute importance où apparaissent pour la première fois (fin du ^{xiv}^e siècle) les termes de *tubû'* (modes mélodiques qui ne perdurent qu'au Maghreb, réalité historique qui n'est pas le fruit d'un pur hasard) avec des reproductions de *shadjarat al-tubû'* (l'arbre symbolique des modes).

De plus, sont exposées les caractéristiques de toutes les écoles du Maghreb accompagnées de 78 partitions illustrant des pièces exécutées tirées du patrimoine musical classique marocain, algérien, tunisien et libyen (notons que ces partitions, facilité offerte aux non arabophones, sont transcrites en lettres latines). L'ouvrage est enrichi de plus de cent graphiques concernant les modes mélodiques et rythmiques, la facture des principaux instruments traditionnels : *rebab*, *'ud*, *'arbi*, *kwitra*, *tar*, *derbouka* etc. avec leurs accords respectifs et des tableaux statistiques inédits sur le patrimoine poétique et mélodique de chaque école maghrébine.

S'agissant des échanges entre musiques de l'Orient arabo-musulman et de l'Occident chrétien, mais plus particulièrement de l'intimité des rapports culturels entre l'Europe médiévale et l'Occident arabo-andalou, l'auteur permet de mieux comprendre comment la poésie d'amour courtois empruntée aux Arabes a irrigué à partir du ^{xii}^e siècle l'École européenne des troubadours. Ainsi nous est présentée une galerie de portraits d'acteurs de cette période allant du premier pape français Gerbert d'Aurillac ou Sylvestre II (^x^e siècle) qui séjourna trois ans à Tolède pour compléter sa formation, en passant par Guillaume VIII (père du premier troubadour Guillaume XI d'Aquitaine, mort en 1127) lequel par sa fille Inès était le beau-père du roi Alphonse VI de Castille (^{xi}^e). Celui-ci, après la mort d'Inès, épousa Sayda, la fille aînée du Calife de Séville, al-Mu'tamid Ibn 'Abbad, par ailleurs poète renommé et talentueux. L'islamologue réputé Dermenghen, cité par Guettat, souligne à ce propos « *c'est à cette époque que l'on trouve dans l'Espagne musulmane non seulement les strophes, les personnages, mais aussi les thèmes de ce qui va être la poésie occitane : amour platonique, servage d'amour, amour conduisant à la perfection, beauté reflet des idées éternelles, thème de Don Juan, analyses psychologiques poussées de tous les degrés, du flirt à la passion**** ».

Au-delà de son apport à une connaissance plus approfondie et plus assurée d'un moment de la culture du monde arabe, on peut trouver dans le travail de Mahmoud Guettat, un intérêt qui déborde le simple souci historiographique. C'est que le livre rend possible la mise en exergue d'un aspect fondamental de l'identité culturelle maghrébine, une identité dont on sait aujourd'hui quelles sont ses difficultés et ses errances. Avec ce travail, la dimension identitaire bien contextualisée peut participer à l'enracinement de valeurs démocratiques dans l'espace civilisationnel maghrébin où le religieux se verrait évacué doucement de l'espace politique vers l'espace de l'intime. Or l'être culturel arabo-berbéro-musulman, reste encore aujourd'hui structuré par une tradition de pensée que véhicule un ensemble littéraire de langue arabe classique consubstantiellement lié à une dogmatique islamique conservatrice. Valoriser une tradition artistique et musicale spécifiquement maghrébine, moins imprégnée de cette idéologie, c'est introduire l'équivalent de ce que fut le travail des *Philosophies des Lumières* en Europe ; ouvrir au sentiment de la différence culturelle dont l'acceptation est propice à l'éclosion d'une pensée plurielle, donc démocratique.

Le corpus poétique sur lequel se fonde la tradition musicale maghrébo-andalouse est essentiellement de nature profane et, de surcroît, transmis également dans la langue arabe parlée. Il représente aujourd'hui un des vecteurs rares permettant de faire circuler un autre idéal du Beau et des valeurs universelles hors de l'emprise idéologico-religieuse islamique. Ainsi tout un pan de la culture maghrébine délaissé ou peu soutenu au motif qu'il est exprimé dans un arabe dit dialectal alors que son contenu en termes de richesse littéraire et d'esthétique musicale raffinée justifie d'être considéré comme littérature et art majeurs.

Utile à l'historien de la culture, utile au musicologue, l'ouvrage s'inscrit dans un présent difficile en contribuant à réconcilier la société maghrébine avec cette part de son patrimoine littéraire, culturel et musical trop longtemps marginalisé et la fait renouer avec un passé où ce dogmatisme avait moins d'influence sur les sociétés arabo-berbero-musulmanes

Rachid Aous

Jean-Louis DESSALES, *Aux origines du langage. Une histoire naturelle de la parole*, Hermès Science, 2000.

Partant de l'interrogation — « pourquoi les êtres humains cherchent-ils à fournir des informations à leurs congénères ? » — l'auteur préconise la prise en compte de la perspective évolutive, par les sciences cognitives. Il relève que la fonction du langage aurait été moins étudiée que sa structure. Pour réparer cet « oubli », Jean-Louis Dessales situe le comportement langagier dans le contexte de l'évolution des espèces. Il propose, somme toute, un tableau des conditions dans lesquelles le langage est né.

Les travaux de linguistes, d'anthropologues, d'ethnologues, de biologistes, de primatologues, de préhistoriens, de paléontologues, de philosophes et d'éthologistes sont conviés pour

étayer la démonstration. Celle-ci, nourrie en outre par d'autres travaux de l'auteur, s'avère heuristique pour les sciences de l'information et de la communication. Partant d'études portant sur le protolangage, la phonologie et le langage, sur la syntaxe et la logique, l'auteur démontre comment le mode argumentatif est apparu avec notre espèce ; l'argumentation est le propre de l'homme. L'éthologie, par ses études sur le comportement spontané se révèle plus pertinente que le *behaviorisme*, centré sur le réflexe conditionné, pour capter ce qui se joue dans les échanges que seraient les conversations. Un peu comme les animaux qui se partagent la nourriture, les êtres humains partagent l'information, grâce au langage. Dessalles rejoint ici un constat du chercheur états-unien, Stephen Pinker (*L'instinct du langage*) ; « *language conveys news* ». Ce partage serait instinctif. Nos ancêtres proto-humains possédaient déjà la capacité de repérer les événements saillants et le réflexe d'en faire des actes de communication (p. 269).

L'ouvrage est ventilé en trois parties : « la place du langage dans l'histoire de notre espèce » ; « l'anatomie fonctionnelle de la parole » ; « l'éthologie du langage ». Le langage serait une fonction biologique qui permet à l'homme d'assurer sa supériorité sur les autres espèces : identifier et partager, pour pouvoir coopérer et se coaliser face à autrui... L'agencement de la démonstration réalisée par l'auteur démontre la pertinence des recherches qui situent les capacités cognitives des humains sous l'angle de l'évolution. J.-L. Dessalles salue l'apport des travaux de Chris Knight à cet égard. Celui de Steven Mithen mérite également de retenir l'attention (*The prehistory of the mind*, Thames and Hudson, 1996). L'important, c'est le croisement d'approches disciplinaires multiples. Plus on scrute l'intelligence artificielle, les réseaux pensants, ou les dispositifs d'agencement des métadonnées (les « *mark-up languages* »), plus les sciences cognitives se retournent sur le proto-langage. On revisite l'apport des travaux portant sur la phylogenèse de notre espèce : l'ontogenèse du langage récapitule-t-elle la phylogenèse ? Un débat soumis à controverse, et que aide à mettre en contexte l'importance de l'ouvrage de J.-L. Dessalles.

Michael Palmer

Paul MAGNETTE, *L'Europe, l'État et la démocratie : le souverain apprivoisé*, préface de Mario Telo, Éditions Complexe, collection « Études européennes », 2000.

Ce livre étudie la place de l'État dans la construction européenne. S'appuyant sur les travaux de l'historien Alan Milward****, Paul Magnette soutient que : « *La construction européenne ne peut pas se comprendre comme un mouvement de réduction progressive de la souveraineté des États. La coïncidence de la reconstruction de l'État et de la construction de l'Europe engage à chercher, entre ces deux mouvements, des relations de complémentarité plutôt que d'exclusion* » (p. 29). Sur ces prémisses, l'auteur développe une analyse historique (première partie), institutionnelle (deuxième partie) et politique (troisième partie). Cette triple analyse vient éclairer, sous des angles différents, la thèse centrale de cet ouvrage : la construction européenne n'est pas une

étape marquant la fin de l'État-Nation, mais un processus permettant d'affermir l'État en le privant de ses aspects les plus agressifs. Ce double processus conduit à une modification profonde de l'État et à la mise en place progressive d'un nouveau cadre politique dans lequel les citoyens européens ne se reconnaissent plus.

Écrit dans un langage d'une grande clarté, ce livre étaye de manière convaincante cette hypothèse en proposant une nouvelle lecture des nombreux travaux historiques, juridiques et politiques menés sur l'Union européenne. Ce regard neuf et distancié sur les études européennes permet, au passage, de tordre le coup à des clichés aussi simplistes que tenaces, comme le déclin inexorable de l'État-Nation ou le pouvoir absolu de la Cour européenne de justice. De plus, l'ouvrage propose des développements stimulants sur les rapports entre souveraineté et fédéralisme (p. 148 et suivantes) et sur les problèmes de légitimité que rencontrent l'Union européenne (chapitre IX). Certes, la réflexion de l'auteur ne s'appuie pas sur une recherche empirique spécifique et les pages consacrées aux transformations de la démocratie sont sans doute un peu trop rapides et convenues. De même, une approche communicationnelle prenant en compte le rôle des médias, du marketing politique et des nouvelles technologies dans la structuration des opinions publiques nationales et dans les stratégies de légitimation des institutions européennes aurait sans doute enrichi l'analyse. Cependant, la rigueur de l'analyse et la richesse des références citées combleront largement ces quelques failles.

Un ouvrage de qualité pour sortir des sentiers battus de la science politique et apprivoiser la complexité de la construction européenne.

Éric Dacheux

NOTES

* C'est nous qui soulignons.

1. Voir les critiques vigoureuses de J. BOUVERESSE adressées aux post-modernes et autres déconstructionnistes in *Rationalité et Cynisme*, Paris, 1984, Éditions de Minuit.
2. Cf. Règles de la méthode (1^{er} ch.,) le Suicide (345-363), *Sociologie et philosophie* (article, 32-48), et les commentaires de J.C. FILLoux in *Durkheim et le Socialisme*, Genève, Paris, Droz, 1977, p. 108-125.
3. Cf. *Dialogiques*, 159-163, pour sa description sémiotique *positive* de ce type de dialogue et pour regretter qu'il soit défini par moment négativement et trop implicitement par *ses écarts* à un modèle normatif.
4. Ils renvoient à des situations extraordinaires de partage comme à des aptitudes hors du commun à la méta communication (p. 282).
5. On utilise le pluriel, là où l'auteur ne connaît que le singulier et n'évoque que les sciences « dures ».
6. Jean-Pierre DECONCHY, *Les animaux surnaturés*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2000.
7. Elles ont totalement modifié notre perception des manifestations ordinaires de notre vie quotidienne en les rendant dignes d'être toutes intelligibles, même les plus irrationnelles en apparence et en révélant le travail

conceptuel subtil qui sous tend le moindre comportement humain, que ce soit au café, à la télévision ou dans la presse.

** Mahmoud GUETTAT est fondateur de l'Institut Musical de Tunis et enseigne la musicologie à l'Université tunisienne.

*** Littérature arabe, in *Histoire des littératures*, La Pléiade, I, p. 850.

**** A.S. MILWARD, *The European Rescue of the Nation-State*, Londres, Routledge.