SÉMIOTIQUE DES PASSIONS *

par Jean-Pierre CLÉRO

Le propos des deux auteurs est « d'introduire dans la théorie sémiotique sa composante passionnelle » (p. 323). « Introduire » ne signifie toutefois pas qu'il s'agit d'un coup d'essai. A. J. Greimas s'était déjà livré à des recherches sur la colère ; quant à J. Fontanille, il est l'auteur d'un important article sur *les passions de l'asthme*. De plus, le livre d'H. Parret intitulé *Les Passions ; essai sur la mise en discours de la subjectivité* (1986) avait montré l'importance d'une logique des modalités pour définir les passions à partir du vouloir, du devoir, du pouvoir, du savoir et de la combinaison de ces catégories ; et, par-delà la perspective de classement essentiellement retenue, pour pousser les recherches vers l'esquisse de quelques articulations entre passions. L'analyse sémiologique des passions pouvait ainsi profiter de chaque progrès de la logique des modalités. Mais la prétention « systématique » d'H. Parret restait plus évidente que sa volonté de présenter la dynamique du phénomène passionnel ; même son étude de Hume ne mettait pas l'accent sur ce dernier point, pourtant si fondamental chez le philosophe écossais.

Si le livre d'A. J. Greimas et J. Fontanille consiste, après un long chapitre sur « l'épistémologie des passions », en monographies de deux passions seulement (l'avarice et la jalousie), la méthode suivie par les deux auteurs est beaucoup plus élaborée que celle d'H. Parret, dont l'ambition de systématisme doit toutefois être saluée comme pionnière en cette affaire. En effet, le gros défaut de l'entreprise sémiotique d'H. Parret, c'est qu'elle réduisait les passions à un jeu de catégories modales, sans prendre en compte la différence qui existe entre le *vécu* d'une passion (sa saveur particulière, sa « Stimmung », son « tune » ou son « feeling ») et cette approche modale. Dès lors, l'idée de départ d'une fine et originale description des passions se dégradait en une *institution* autoritaire qui prétendait imposer sa loi à un sentir, discrédité dans ses distorsions avec la logique des modalités. Les deux auteurs de la nouvelle *Sémiotique* ne tombent pas dans ce travers du dogmatisme modal et ils ont parfaitement vu que l'appréhension logique ne suffisait pas pour approcher les passions d'un point de vue sémiotique ; il fallait encore s'occuper de l'« excédent modal » qu'elles représentent.

* À propos de : Algiras J. GREIMAS, Jacques FONTANILLE, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*. Paris, Seuil, 1991. 13,5 × 20,5, 336 p.

La logique des modalités va son chemin, selon des exigences propres ; elle peut composer toutes sortes d'êtres. Ces êtres logiques et leurs relations peuvent bien être des composantes d'essences de passions ; ils peuvent même, d'une certaine façon, nous donner l'idée de passions possibles. Mais leur fabrique ne permet aucunement la déduction d'un système de passions « réelles ». Tous les simulacres ainsi construits ne sont pas pour autant « sensibles ». Les passions réellement éprouvées et réellement désignées par les langues « naturelles » ne sont qu'une *interprétation* partielle, « filtrée » de ce que le système logique nous livre comme « passionnellement possible ». Les différences culturelles jouent ici comme une espèce de « filtre » contingent de ce que la logique présente de façon *nécessaire*¹.

La question-clé de la sémiotique d'A.J. Greimas et de J. Fontanille n'est ni celle de la simple « modalisation », ni celle de la *Rhétorique* d'Aristote qui, partant d'une langue donnée, considère comment les passions y sont dites et vécues, non sans relever et corriger des contradictions ; elle est d'effectuer le passage de l'une à l'autre. Comme le disent nos deux auteurs, « entre deux voies, celle qui consisterait par exemple à "bricoler" à l'intérieur d'une langue naturelle pour y bâtir un système passionnel qui la ferait éclater de toute part et celle qui consisterait à construire en toute indépendance, hors de toute langue naturelle, un système arbitraire dont l'exploitation concrète resterait toujours problématique, nous adoptons une voie critique, où les virtualités de la langue seront reconnues, où les sélections culturelles seront théorisées, où il sera possible, en somme, de faire la part des choses » (p. 110). Nous dirons, en utilisant une désignation kantienne, que leur travail est un « schématisme » ; eux-mêmes préfèrent les termes de « pathémisation »² et de « sensibilisation »³. Nous sommes exactement au point que H. Parret avait négligé. Cette indication ne résout certes pas les difficultés ; mais elle pose loyalement le problème⁴.

1. « Les différentes cultures, aires ou époques, traitent de manière variable les mêmes dispositifs modaux, comme en témoigne la configuration de l'avarice (particulièrement étudiée dans le deuxième chapitre) » (p. 154). Voir p. 86 ; p. 88 : « On constate que chaque culture sélectionne seulement une partie (de l'ensemble des compositions modales logiquement possibles) pour les manifester comme des passions-effets de sens ou comme des passions-lexèmes. » Même idée, p. 111.

2. « Les pathèmes se définissent comme l'ensemble des conditions discursives nécessaires à la manifestation d'une passion-effet de sens » (p. 85).

3. « La sensibilisation est l'opération par laquelle une culture interprète une partie des dispositifs modaux, envisageables déductivement, comme des effets de sens passionnels » (p. 153). Une belle analyse est menée, parallèlement à la « sensibilisation », sur la « moralisation » (p. 153, 167). Car, de même que des configurations modales sont, d'une culture à l'autre, sensibles ou insensibles, de même certaines font l'objet d'approbation, de désapprobation ou d'indifférence morale au cours du temps et en divers points de la société. Cette perspective sur les passions offre à l'historien une structure plus efficace, ou du moins la promesse d'une telle structure, pour les recherches qu'il mène empiriquement. Car J. Delumeau, par exemple, n'a pas attendu la *Sémiotique des passions* pour comprendre que le problème de la peur, c'est le problème du courage et de la lâcheté ; de la dévalorisation ou d'une certaine prise en considération de la peur.

4. A.J. Greimas et J. Fontanille montrent, à plusieurs reprises, l'impossibilité de s'en tenir aux différences modales pour distinguer les passions, car des différences modales insignifiantes (comme c'est le cas entre l'obstination et le désespoir) peuvent donner des affects distincts (p. 73). Voir aussi p. 75, 78.

Nos deux auteurs montrent, dans des analyses remarquablement choisies, la *force* de leur méthode. La distance, qui existe entre le lexique des passions et leur sentir dans une culture, à une époque donnée, d'une part, la logique des catégories modales qui les trament, d'autre part, est intelligemment utilisée pour rendre raison de phénomènes délicats et difficiles à voir autrement. Expliquons-nous. Lorsque H. Parret s'apercevait que la distance était trop criante, il donnait raison à la logique contre l'appréhension commune ; ce qui impliquait un recours, autorisé d'ailleurs par certains psychologues, à un sentir inconscient. L'habileté d'A. J. Greimas et de J. Fontanille est plus grande. Il suffit d'en donner quelques exemples. Lorsque (p. 94) les auteurs se mettent en position de décider des points forts et des points faibles des nomenclatures de passions dans les diverses langues, le traducteur de livres sur les passions voit brusquement sa tâche, sinon simplifiée, du moins éclairée. De manière générale, ce livre est un *système de traduction* ; du moins en donne-t-il l'idée. Les auteurs montrent par exemple comment « l' "excès" et l' "insuffisance", qui se donnent dans les définitions et dans des analyses linguistiques comme des critères d'identification de la passion » relèvent en réalité du fonctionnement d'un système axiologique plus profond (p. 125, p. 154). Un peu plus loin, le jeu de la passionnalisation et de la dépassionnalisation se trouve problématisé. Dans certaines cultures, à certaines époques, on ressent, dans telle ou telle conjoncture, telle ou telle passion qu'on ne ressentira plus en d'autres circonstances (p. 124). Ce qui est réprouvé comme avare en tel point de la société ne l'est plus dans une autre classe sociale (p. 130)⁵. L'analyse des *Illusions perdues* de Balzac le montre bien. Les auteurs vont jusqu'à suggérer, p. 109, — mais le point mériterait vérification⁶ — que les traités sur le commerce ont pris le relais des traités des passions. Le passage d'un type d'économie à un autre modifie radicalement l'équilibre des passions. Un riche secteur de découvertes s'ouvre au sociologue, à l'historien, précisément parce que les auteurs de la *Sémiotique* opèrent sans dogmatisme et s'installent dans la différence entre les deux registres, logique et pathémique.

Mais si la méthode se révèle extrêmement efficace pour interpréter des textes littéraires⁷ et peut-être, au-delà d'eux, des situations sociales et historiques réelles, elle nous semble néanmoins traversée par des difficultés qui sont celles mêmes rencontrées par le psychologue, l'historien, le sociologue sur des points analogues. La *Sémiotique des passions* ne se sauve-t-elle pas de l'absurdité qui consiste à prétendre traiter des passions sans jamais être capable de les retrouver en tombant dans d'autres contradictions ?

La présentation du livre, selon une suite de monographies de passions (l'avarice, la jalousie) d'allure très aristotélicienne, ne dément-elle pas ce qui apparais-

5. Les auteurs prennent aussi l'exemple de la « générosité », qui connaît son apogée à l'âge classique, puis décline.

6. La question se pose-t-elle tout à fait ainsi ? La perspective du classement ne décline-t-elle pas à partir du moment où l'on traite des passions avec le matériel opératoire du calcul infinitésimal ? Ce traitement des passions rend leur distinction purement nominale, nullement essentielle.

7. Il semble que la sémiotique ne se soit pas tout à fait sortie de l'ambiguïté que l'on trouvait chez R. Barthes : parlait-il de la mode ou des discours de la mode ? De même, ici, parle-t-on des passions ou des discours qui les mettent en scène ?

sait comme l'un des plus grands avantages de la méthode, celui de rattacher l'étude des passions à l'étude des modalités ? Le découpage de la présentation sémiotique en passions diverses, à la manière de la *Rhétorique* d'Aristote, casse et éparpille une logique qu'il aurait fallu maintenir en un système uniforme et plonge le lecteur dans la même perplexité que lorsqu'il lit le Stagirite⁸. Il y a décidément loin du désir d'une science à sa réalité.

Il y a plus : la « sensibilisation » de la passion par le corps ne nous semble pas d'une grande habileté. Certes, la structure passionnelle est complexe et même composite ; il serait normal de situer, parmi les diverses approches possibles, la perspective biologique ou physiologique. Mais il est incongru de demander au corps de faire « irruption » dans la structure pour la « sensibiliser » (p. 12-13, p. 151) ; car le corps est omniprésent dans toutes les structures (sociales, institutionnelles, modales, etc.). Nous pouvons craindre que son introduction spécifique dans la configuration passionnelle ne nous entraîne dans un dualisme que l'on croyait dépassé.

Encore une fois, cette difficulté de la sensibilisation n'est pas affrontée seulement par la sémiotique ; nous la retrouvons, transposée sur tous les terrains des sciences humaines. La place nous manque pour le montrer complètement. Suggérons simplement qu'une inquiétude comparable touchant la « pathémisation » se lit dans la *Genèse des passions* de J. Duvignaud ; après avoir montré que les passions résultaient en réalité d'un jeu de rôles sociaux extrêmement diversifiés, le sociologue n'en pose pas moins la question de savoir si la saveur de tel ou tel affect, ressenti par tel homme situé en tel point d'une société déterminée, à telle époque, ne restera pas à jamais énigmatique. Le psychologue affronte le problème presque dans les mêmes termes lorsque, comme J. Bowlby, il se demande ce qui fait que les évaluations que nous ne cessons d'effectuer pour vivre sont senties à certains moments et ne le sont pas à d'autres ; et si cette conscience les change. Quant au travail d'un historien comme J. Delumeau sur la « peur » à travers les âges, par exemple, ne doit-il pas affronter une contradiction ? Car ne fait-il pas, d'une part, de la peur une sorte de constante de la nature humaine, seulement diversifiée par son immersion dans des conditions toujours changeantes ? Mais ne nous permet-il pas, d'autre part, d'inquiéter au moins, de renverser peut-être, cette prétendue stabilité, maintenue seulement par le prestige des mots et l'illusion qu'ils nous procurent de désigner toujours les mêmes réalités ?

Cette convergence des difficultés sur des points analogues suggère quelques remarques et interrogations.

La première remarque, liée à l'insistance sur la *pathémisation* et sur la *sensibilisation* (ce que nous avons appelé le *schématisation*), est l'indication que la science est d'abord une activité de *jugement*, plutôt que de systématisation. Tout système, qu'il soit celui d'un improbable inventaire de types de situations ou celui de

8. Dépasse-t-on tellement la *Rhétorique*, en dépit des apparences ? Aristote, lui aussi, s'installait, pour expliquer les passions, à l'articulation de multiples systèmes (sociaux, économiques, institutionnels). Simplement, il ne poursuivait guère l'étude de ces divers systèmes au-delà de l'articulation qui l'intéressait. Par ailleurs, on trouve chez Aristote le même intérêt porté à la distribution des rôles, à la disposition, etc.

modalités, auquel on voudrait ramener l'ensemble des passions, n'a de sens qu'en visant une expérience de celles-ci. Plus exactement, le projet d'A. J. Greimas et de J. Fontanille pour parler des passions consiste à articuler des structures (modales, axiologiques, économiques, sociales, institutionnelles) et à saisir cette articulation *d'un certain point de vue*. Sans cette notion de « point de vue », rien ne distingue une passion d'une conjoncture familiale, sociale, économique⁹. La simple description pour elle-même des structures ne suffit donc pas ; c'est dans une activité de *jugement* que la passion doit être pensée.

La *seconde* est que cette activité de *jugement* mise en œuvre sur le terrain des passions ne parvient pas à masquer les profondes divisions qui déchirent toute pensée de l'affectivité. Si l'on part du système modal pour penser les passions, on perd à coup sûr ce que nos auteurs ont appelé le « surplus pathémique » (p. 17-18)¹⁰. (On le perdrait tout autant en partant des situations¹¹). Mais, à l'opposé, plus on fait de place au « feeling », à la « Stimmung », au « pathème », et surtout plus on veut leur accorder une espèce d'autonomie, moins on a de chances de retrouver un système, qu'il soit celui des catégories modales, ou d'un ensemble de situations économiques, familiales, sociales. Les passions réunissent des éléments radicalement hétérogènes, qui ne se déduisent aucunement les uns des autres.

Ces deux remarques nous conduisent à une interrogation : cette notion de « passion » — qui entre dans de nombreux titres d'ouvrages de sciences humaines aujourd'hui et qui, en dépit de son « indétermination », généralement avouée par les auteurs, est interrogée par des savants sérieux — a-t-elle une cohérence autre que nominale ? Faut-il la ranger parmi les « obstacles épistémologiques » qui auraient le redoutable effet d'introduire la division au sein des recherches en sciences humaines ? Ou bien marque-t-elle une expérience, sans doute floue et fluctuante, qui oriente la recherche tout en rendant sa fin impossible à réaliser ?

Si nous traitions les passions comme des « obstacles », nous tomberions ici dans l'absurdité de ne plus parler de rien. La position incluse dans la seconde question épouse l'antinomie (ou l'antithétique) tout entière et la déplace intelligemment ; elle est, à notre sens, heureusement adoptée, en dépit de ses difficultés, par A. J. Greimas et J. Fontanille. La modalisation n'est plus dogmatique ; elle est devenue critique. Il faudra encore en fixer exactement la place et le rôle dans l'affectivité en général.

Posons une dernière question : la sémiotique, récemment engagée sur le terrain de l'affectivité, parviendra-t-elle à nous présenter autre chose que des monographies de passions dans un avenir prochain ? En s'élevant à plus de systémati-

9. Le sémioticien « a pu constater qu'une tranche de discours (ou une tranche de vie), tout en comportant une organisation actantielle, modale et aspectuelle identique, pouvait, selon le cas, ou bien être prise en compte comme une passion, ou bien comme un simple agencement de la compétence sémantique (sociale, économique, etc.) (p. 17-18). Comprenons que ce point de vue n'est pas seulement celui du sémioticien ; il est aussi celui, beaucoup plus variable, du sujet qui se passionne (ou qui est passionné).

10. Ou l'« excédent modal » (p. 67, 99).

11. Et même des différences entre les situations ; si les auteurs semblent chercher de ce côté une approche de la saveur des passions (p. 161), nous devons constater qu'elle est insuffisante.

citée, pourra-t-elle dépasser nettement la perspective du classement et mettre en œuvre une phoronomie et une dynamique des passions ? En tout cas, la monographie de la jalousie établit parfaitement la mobilité de cet affect (p. 225) ; et l'on ne se lasse pas d'admirer les superbes analyses et « constructions » (p. 222) de passions contenues dans ce livre.

Ces « constructions » nous donnent l'espoir que, avec un immense retard sur l'*Aufbau* de Carnap qui construisait la perception à partir des sensations, nous pourrions construire l'espace-temps des passions. Le lieu n'est toutefois pas d'en évoquer la possibilité.

Jean-Pierre CLÉRO,
Université de Rouen,
1, rue Lavoisier,
76300 Mont-Saint-Aignan
(1991).