

Denis BERTRAND  
Université Paris 8

## *Fiction et constitution des collectifs*

### Résumé

« L'homme est un animal politique parce qu'il est un animal littéraire, qui se laisse détourner de sa destination "naturelle" par le pouvoir des mots. » (J. Rancière, *Le partage du sensible*). Cette affirmation fait écho aux hypothèses anthropologiques qui placent la capacité à échanger des informations sur des choses qui n'existent pas – mythes, légendes, divinités – comme élément fondateur de collectivités humaines étendues (Y. N. Harari, *Sapiens. Une brève histoire de l'humanité*). On s'interrogera sur cette hypothèse de la fiction génératrice de l'actantialité collective, développée notamment à propos de la genèse de la nation comme « communauté imaginée » (B. Anderson, *Imagined Communities*) déterminant la factualité et la cohésion de la communauté réelle. L'analyse sémiotique de la figurativité et de la « rationalité figurative » trouve là un nouveau champ d'exercice : l'inadéquation effective du langage au monde (A. J. Greimas, *De l'imperfection*) justifie et explique la porosité entre fiction et réalité. Cette inadéquation nourrit aussi les biais cognitifs dont D. Kahneman et A. Tversky ont fait la théorie (*Système 1. Système 2. Les deux vitesses de la pensée*). Ces biais faussent notre relation au monde (effet de halo, biais optimiste, biais de cadrage, biais narratif, etc.) générant des simulacres discursifs et argumentatifs propices à l'adhésion et favorisant son partage. Enfin, dans une plus grande proximité avec la confiance (ou l'illusion) sémantique elle-même, on se demandera si la fiction qui nous soude ne réside pas au foyer même de la signification, détermination impérieuse de sa mise en commun. Pas de société sans scénario fondateur, pas de collectif sans narration totémique, pas de nation sans roman.

### Exposé

« L'homme est un animal politique parce qu'il est un animal littéraire, qui se laisse détourner de sa destination « naturelle » par le pouvoir des mots. »<sup>1</sup> Lorsque j'ai lu cette brève citation de Jacques Rancière dans un livre récent de Marielle Macé<sup>2</sup>, j'ai aussitôt pensé qu'elle pourrait former, dans un autre contexte que celui où je l'avais trouvée, un incipit idéal pour l'exposé que je projetais. Sous réserve bien entendu d'un certain élargissement du terme « politique », que j'entendrai ici comme quasi-synonyme de « constitution de collectif », « collectif constitué », voire « institué ». Je dois dire aussi, en commençant, que cette forte citation m'intéresse, car elle se situe à la croisée des deux champs de discours que j'arpente depuis longtemps, le littéraire et le politique, en cherchant leur articulation.

<sup>1</sup> Jacques Rancière, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000, p. 63.

<sup>2</sup> Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard, « Essais », 2011, p. 236, écrit, exactement : « L'homme est un animal politique parce qu'il est un animal littéraire, **parce qu'il se laisse détourner** de sa **condition naturelle** par le pouvoir des mots. »

Mais ma première préoccupation, bien évidemment, a été de relire cette phrase dans son contexte initial.

Elle se situe dans le quatrième et avant-dernier chapitre du très court essai de Jacques Rancière, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, publié en 2000. Ce chapitre, intitulé « S'il faut en conclure que l'histoire est fiction. Des modes de la fiction » a pour chapô un texte bref sous forme de questions adressées au philosophe : « Quels sont les liens entre l'Histoire dans laquelle nous sommes « embarqués » et les histoires qui sont racontées (ou déconstruites) par les arts du récit ? Et comment comprendre que les énoncés poétiques ou littéraires “prennent corps”, aient des effets réels, plutôt que d'être des reflets du réel ? Les idées de “corps politiques ” ou de “corps de la communauté” sont-elles plus que des métaphores ? » (p. 54). Les réponses qui sont données, aux pages suivantes, à ces questions interpellent très directement les sémioticiens : quel rapport entre la rationalité, – narrative dirions-nous –, de la fiction, sa « rationalité fictionnelle », et la rationalité qui structure et explique la réalité historique et sociale du collectif ? Quel rapport entre « raison des fictions » et « raison des faits » ?

Les explications qui suivent me semblent lumineuses. Je vous invite à les lire. Et je me contente ici de les résumer à grands traits, en cherchant à me les approprier, c'est-à-dire à les apparier à une problématique de sémiologie. Ainsi, Rancière définit tout d'abord ce qu'on peut appeler le plan de pertinence de la fiction et de son ordre de rationalité : est-ce vraiment celui de la véridiction – la fausseté, la feintise, le mensonge ? Ou n'est-ce pas plutôt celui d'une structure, d'un mode d'intelligibilité « propre à la construction des histoires », c'est-à-dire pour nous l'intelligibilité narrative, cette narrativité étendue qui sert à la lecture et à la compréhension des phénomènes historiques et des autres productions signifiantes ? Si on retient cette seconde hypothèse, on observe que « feindre », produire une fiction, ça ne consiste pas à fabriquer des leurres mais, plutôt à agencer des signes pour mettre en rapport des constructions fictionnelles avec ces autres modes de construction du sens que sont les perceptions de lieux, de groupes, de visages, de relations, de conflits, bref c'est « élaborer des structures intelligibles » qui assurent le partage et l'identification réciproque. Il écrit :

*« La souveraineté esthétique de la littérature n'est donc pas le règne de la fiction. C'est au contraire un régime d'INDISTINCTION tendancielle ENTRE la RAISON des AGENCEMENTS descriptifs et narratifs de la FICTION ET CEUX (les agencements) de la description et de l'interprétation des PHENOMENES DU MONDE historique et social » (58, je souligne et mets en capitales)*

Cela désigne en somme les régimes d'équivalences construites ou déconstruites, modulées, altérées, transformées, révélées par la fiction, entre les significations émanant des discours et celles des phénomènes, perçus ou inaperçus jusqu'à elle. A partir de là, la frontière entre le témoignage et la fiction s'estompe, comme entre le film documentaire et le film dit précisément « de fiction ». Ils relèvent du même régime signifiant.

Mais Rancière va plus loin et je reviendrai là-dessus pour en donner une interprétation sémiotique. Il écrit : « Le réel doit être fictionné pour être pensé ». Il ne cherche pas à dire

que tout est fiction, bien entendu, mais il veut signifier qu'entre « la raison des faits et la raison de la fiction », rapportées à leurs formes d'intelligibilité, il n'y a pas une frontière étanche, mais bien plutôt interpénétration : dès lors, je cite, « *écrire l'Histoire et écrire des histoires relèvent d'un même régime de vérité* » (61, je souligne). Cela signifie que le politique, c'est-à-dire la constitution du collectif (rapporté au sujet de notre séminaire), repose, tout comme la fiction, sur une syntaxe et sur une sémantique déployées à différents niveaux à travers différents régimes d'énonciation. Dans le langage de Jacques Rancière, on dira que la politique, l'art et les savoirs « construisent, écrit-il, des "fictions", c'est-à-dire des réagencements *matériels* des signes et des images, des rapports entre ce qu'on voit et ce qu'on dit. » (62)

On aboutit ainsi à une sorte de *pragmatique* de la fiction, mais celle-ci ne repose pas, à la différence de la pragmatique de Searle par exemple, sur une « référence feinte », exclusivement cognitive et calculatrice (non pas une référence nulle, mais une « quasi-référence », le « comme si »). C'est d'une autre pragmatique qu'il s'agit. Si les énoncés de la fiction font bien *effet* dans le réel, comme le font de leur côté les énoncés de la politique, c'est qu'ils y interviennent de deux manières : d'un côté en le modélisant, ce réel, ou du moins en lui offrant des modèles, des « voir selon » – comme lorsqu'on sort du cinéma et que, pendant quelques instants, dans la rue, on voit le monde réel *selon* le monde fictif qu'on vient de quitter : l'expérience vivante du réel est « refigurée » par la fiction, pour reprendre le mot de Ricœur ; et d'un autre côté, ils définissent, comme les énoncés politiques aussi mais mieux qu'eux, les variations du sensible, les formes et les jeux de son intensité, l'usure du perçu dans la stéréotypie forcée de la soumission et l'émergence de l'inaperçu qui réclame son droit à advenir. Au total, donc, « L'homme est un animal politique parce qu'il est un animal littéraire ».

Mais c'est la seconde partie de la phrase qui va surtout m'occuper, celle qui concerne le « pouvoir des mots » : un animal qui, par ce « pouvoir des mots », « se laisse détourner de sa destination "naturelle" » – ou supposée telle.

Cette interface entre les mots et la « destination naturelle » – manger, se reproduire, se maintenir dans son *Umwelt* – désigne pour moi **l'espace du figuratif** dans le langage : c'est-à-dire le point de croisement entre **l'expérience sensible**, la **régulation assignatrice du symbolique** (au sens de Jean-François Bordron) qui prend forme dans un langage, et ce que Greimas dans *De l'imperfection* appelle la « **possibilité d'outre-sens** ».

Permettez-moi d'évoquer une expérience récente, ou plutôt à la fois très ancienne et très récente, suscitant, entre ces deux moments, le petit choc d'un événement. Le 25 décembre dernier, à la radio je crois, j'ai entendu le cantique de Noël : « il est né le divin enfant, jouez hautbois résonnez musettes... il est né le divin enfant, chantons tous son avènement ! » Ce cantique a toujours été à mes yeux, aussi loin que remontent mes souvenirs, le marqueur par excellence du collectif catholique autour du rituel de la Nativité. L'émotion, lorsqu'il est chanté à la messe de minuit et qu'on porte le petit Jésus dans la crèche, est le renouvellement d'un acte fondateur communautaire ; le collectif s'y soude, toutes les propriétés individuelles des « fidèles » comme on dit, sont un instant suspendues,

l'intersectionnalité des propriétés dont nous parlait il y a quinze jours Eric Fassin, par où se déterminent les rapports de pouvoir (adulte/enfant, femme /noire/homosexuelle, etc.), est comme annulée dans l'effet de magie d'un moment fusionnel où se façonne sous nos sens la pâte du collectif, par la grâce de cette petite mélodie et de ces quelques mots. Or, cette fois, surprise, en les entendant à la radio le 25 décembre dernier, aucun effet de familiarité, le voile s'est déchiré, l'écran de la figurativité s'est fendu et est tombé, plus aucun sentiment d'appartenance ne s'est formé. Le désert. Une soudaine étrangeté. Plus encore, le croisement des paramètres du figuratif : le paramètre sensible, au double sens perceptif et passionnel, le paramètre symbolique qui donne aux hautbois et aux musettes leur statut d'images et d'icônes, le paramètre d'outre sens qui crée la profondeur du croire... Rien de tout cela, fini l'adhésion, juste des mots-figures un peu ridicules et une mélodie sautillante produisant les connotations d'une ritournelle enfantine, et sonnante étrangement dans les bouches de personnes adultes, mûres, et sans doute par ailleurs chargées de responsabilités... Bref les simulacres figuratifs, narratifs et passionnels fondateurs du collectif, et source du politique, s'étaient estompés.

Ces trous du sens m'intéressent, les formes de leur soudure et de leur désagrégation, dans leur relation avec la constitution et la destitution des collectifs. Je veux interroger par là non seulement le phénomène de ce qu'on appelait il y a quelques décennies « agencements collectifs d'énonciation », centrés sur les rapports de pouvoir, ou plus récemment « praxis énonciative » de la masse parlante, cet impersonnel de l'énonciation générateur de la langue que nous parlons, mais quelque chose de plus spécifique : le statut particulier du fictionnel – comme celui de la ritournelle à l'instant – dans ce processus d'avènement du collectif.

Le phénomène bien entendu n'est pas nouveau et il est très étudié : outre le texte « Des modes de la fiction » de Jacques Rancière que je viens d'évoquer, on pense au célèbre ouvrage de référence sur la question, *Imagined Communities* de Benedict Anderson (1983) « Les communautés imaginées » (mal traduit par *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*) ; je pense aussi à *L'invention de la tradition* d'Eric Hobsbawm et Terence Ranger (1983) auquel Paolo Fabbri a fait allusion lors de son exposé ici même l'an passé (et dont je me remercie Juan de me l'avoir rappelé) ; je pense aussi au petit essai de Marcel Détiéne (2010), *L'identité nationale, une énigme*, avec son chapitre intitulé « Fictions de l'historicité », réflexion très riche sur les communs, suscitée par la création en 2007 en France d'un Ministère de l'Identité nationale ; et on peut penser bien entendu à quantité d'autres textes, et notamment aux nombreux travaux, d'historiens surtout, sur les relations complexes entre nation et fiction (le fameux « roman national »).

Comme mon résumé l'indique, voici le parcours que je propose de suivre : dans un premier temps je ferai un retour sur une hypothèse d'origine qui pose la fiction comme raison de la constitution des communautés humaines étendues – hypothèse qui est elle-même une fiction. Puis élargissement sur les « communautés imaginées » à partir de quelques réflexions sémiotiques sur le livre de Benedict Anderson que je viens de citer. Dans un troisième temps, sur le fond de l'inadéquation du langage et du monde – l'imperfection

greimassienne –, on fera un détour par la théorie des *biais cognitifs*, la fameuse théorie des psychologues cognitivistes Daniel Kahneman – prix Nobel d'économie en 2002 – et Amos Tversky, celle des deux « vitesses de la pensée », dites « Système 1 et Système 2 » et présentées dans le livre éponyme comme « les personnages de l'histoire » (p. 31), les « protagonistes » (p. 33) interagissant dans une « intrigue » très entrelacée, autant dire une fiction. Mais on va voir aussi que ces mal-nommés « Systèmes » fonctionnent comme deux « instances énonçantes », au sens de la sémiotique des instances, et peuvent même leur être assimilées. C'est du moins l'hypothèse de rapprochement que je proposerai. Les biais cognitifs sont peut-être la source, dans l'énonciation, de la production des scénarios imaginaires grâce auxquels le commun prend forme : nos regroupements, nos entreprises, nos institutions, nos familles. Enfin, je conclurai en interrogeant la dimension figurative de cette fictionnalité au plus près du réel, dans la mesure où elle fait corps avec les formations sémantiques du langage, ses trames d'iconicité, de catachrèses et de figurations.

### 1. Fiction d'origine

Dans son très célèbre ouvrage de vulgarisation, *Sapiens. Une brève histoire de l'humanité*<sup>3</sup>, l'historien israélien Yuval Noah Harari rend compte des étapes qu'aurait franchies *Homo* dit *Sapiens* pour conquérir le monde au-dessus des autres espèces animales et surtout au-dessus des autres espèces humaines potentielles, Néandertal, Denisoviens, Soloensiens et autres...

Etape décisive, le langage. Mais tous les animaux possèdent du langage : les abeilles et les fourmis s'informent sur les bons endroits de nourriture, les singes se préviennent en cas de menace, ils ont un énoncé spécifique pour dire « attention un lion ! » et un autre pour dire « attention un aigle ! », les cachalots échangent leurs clics avec des accents qui constituent de véritables parlers régionaux, etc. Je rappelle ici les actes du colloque que le groupe Gasp8 a organisé à Paris 8 et qui ont été publiés en 2018 sur *Fabula*, « *La parole aux animaux* », où les contributeurs étudient les conditions d'expansion de l'énonciation et les relations formelles entre expression animale et énonciation humaine.

Je fais donc ici référence à l'ouvrage d'Harari et à son hypothèse, non seulement parce qu'elle présente une relation réciproquement fondatrice de la fiction et de la communauté, mais aussi parce qu'elle le fait sous la forme narrative d'une fiction : en ayant les mêmes agencements d'énoncés, en mobilisant les mêmes structures modales, et en produisant les mêmes effets d'assentiment plaisant.

Qu'aurait donc eu de plus *Homo* par rapport aux autres espèces ? Ce qu'il a de moins, c'est bien connu, est une plus grande vulnérabilité (faible armement, temps de dépendance des bébés, etc.), laquelle est compensée par une plus grande sociabilité : être ensemble et s'entraider, et pour cela bavarder, bavarder beaucoup. Il y a une théorie qui s'appelle la théorie du commérage (acquise il y a 70 000 ans environ) qui crée de la complicité, un partage plus étroit, une entraide plus serrée. Mais l'hypothèse la plus radicale qui prolonge le commérage, ce qui aurait vraiment distingué les *homo* des autres singes c'est, dans le

---

<sup>3</sup> (2011), tr. fr. 2015, Paris, Albin Michel.

contexte de ce que l'historien nomme la Révolution cognitive, sa capacité à *parler de choses qui n'existent pas*, à se raconter des histoires, à s'inventer des fables, des mythes, des dieux, des religions, bref à fabriquer de la fiction.

Plutôt que crier comme les autres singes « attention, un lion ! », il a découvert qu'il pouvait dire « le Lion est la divinité de notre tribu ». Et tout le monde a accepté de croire à cette divinité. Homo sapiens aurait donc inventé la fiction, ce qui lui aurait permis de sortir du cercle de son entourage immédiat, limité chez les mammifères à quelques dizaines de congénères, de rassembler des inconnus et de recueillir l'assentiment de grands groupes d'individus, de partager des croyances, de se sentir largement solidaire et non plus solitaire.

Evidemment, cette histoire racontée par Harari est extrêmement cavalière : elle plaît comme fiction. Et on devrait s'interdire d'évoquer pareille spéculation en un lieu comme celui-ci, ici. On se souvient que la Société de linguistique de Paris prescrivait, dès l'article deux de ses statuts de 1866, que si tous les sujets de recherche sur le langage pouvaient être étudiés (langues, légendes, traditions, coutumes) – article 1, il en était deux qui étaient absolument interdits : « La Société n'admet aucune communication concernant, soit l'origine du langage soit la création d'une langue universelle ». Pour d'évidentes limites scientifiques : une telle recherche, comme celle d'Harari, ne peut être que spéculative, à moins que son objet, comme l'indo-européen, puisse être déductivement reconstruit.

Quoi qu'il en soit, le nombre de paramètres à prendre en compte si on cherche à distinguer l'expression animale de l'énonciation humaine est si considérable que le seul critère de la fiction est par nature insuffisant. Je renvoie à un texte intéressant d'Alessandro Zinna, à paraître sur le sujet dans un prochain numéro de la revue *Langages* qu'il dirige avec Jacques Fontanille, en mars précisément (sur « Le dialogue entre la sémiotique structurale et les sciences »).

Et pourtant. Les religions elles-mêmes entretiennent les unes avec les autres un méta-discours de mesure véridictoire qui n'est autre que celle de leur degré de fiction. Marcel Detienne montre que la prise de conscience de l'historicité résulte pour certains d'un « héritage » qui serait reçu des ancêtres et qui doit s'exprimer à travers le culte des morts<sup>4</sup>. Mais il montre aussi que cette historicité prend forme à travers une profusion de petits dieux qui accompagnent les gestes de la quotidienneté, leur assurant en quelque sorte une protection narrative. Ce sont les centaines de génies de la brousse en Afrique de l'Ouest, les esprits fourmillant jusque dans un grain de riz du Japon ancien ou les petites déesses romaines *Abeona* et *Adeona*, qui conduisent les enfants à l'école, pour la première, et qui les en ramènent, pour la seconde... Ce polythéisme fonctionnel, formant une foule de micro-destinateurs, sous-tend l'historicité en conceptualisant le temps, l'espace et l'action sous une forme narrative, et soude de cette manière la collectivité. Il n'y aurait évidemment pas à chercher loin pour identifier dans le monde contemporain la foison des micro-puissances agissantes qui forment notre panthéon.

---

<sup>4</sup> Marcel Detienne, « Fictions de l'historicité », *L'identité nationale, une énigme*, Paris, Gallimard, Folio, 2010, p. 72-74.

Qu'il s'agisse de micro-divinités définies comme autant de mini-rôles thématiques du divin ou de regroupements autour d'un dieu unique, la communauté que rassemble les récits et rituels religieux fédère de larges groupes prosélytiques. Benedict Anderson considère, je le cite, que « peu de choses sont aussi marquantes que l'immense étendue territoriale de l'*oummat* islamique (la communauté, la nation), du Maroc à l'archipel Sulu, de la chrétienté, du Paraguay au Japon, et du monde bouddhiste, du Sri Lanka à la péninsule de Corée »<sup>5</sup> Fin de citation. Communautés rappelons-le que seul un univers de discours structure, et qu'il structure de manière d'autant plus forte que la langue qui en porte les figures est une langue non parlée au quotidien : latin, arabe classique, pali bouddhiste, bref, langues liturgiques réservées, pour ainsi dire, à leurs agencements figuratifs et thématiques, et donc coupées du monde pour mieux y intervenir.

Benedict Anderson souligne le déclin continu de ces larges groupes, dû tout d'abord à la dégradation progressive de la langue sacrée hégémonique facteur majeur de l'intégration communautaire (on connaît l'histoire récente du latin... depuis le XVI<sup>e</sup> siècle). Il est dû aussi à la relativisation croissante des représentations qu'entraînent le voyage et la connaissance de l'autre. Dans ce que Benedict Anderson qualifie de « plus grand de tous les livres de voyage européens » – les voyages sont pour lui par excellence les expériences créatrices de sens, cf. p. 65 –, *Le Devisement du monde*<sup>6</sup> de Marco Polo, il rapporte une anecdote emblématique de cette réduction de la fiction polythéiste – à la fois sa reconnaissance comme fiction et sa réduction en tant que telle. C'est le récit de la rencontre de Marco Polo avec Cublai Can (le grand Khân des Mongols, petit fils de Gengis Khan conquérant de la Chine) : après avoir baisé et fait baisser dévotement le livre des *Evangelies* qu'apportait son visiteur, comme il l'a fait et l'a fait faire également pour les livres des Sarrazins, des Juifs « et des Idolâtres », et après qu'on lui eût demandé la raison de ce geste, le Grand Can répond :

« - Il existe quatre prophètes qui sont adorés et à qui tout un chacun rend hommage. Les chrétiens disent que leur Dieu fut Jésus Christ, les Sarrazins Mahomet, les Juifs Moïse, et les Idolâtres Sagamoni Burcan, qui fut le premier des idoles. Je les honore et les révère tous les quatre, car l'un d'eux est le plus grand au ciel et le plus véritable, et je le prie de m'assister. »

Ces noms expriment en eux-mêmes le pouvoir des mots : les récits qui s'ouvrent, les valeurs qui s'y incarnent, l'adhésion qu'ils suscitent. La consolidation véridictoire est sous la dépendance de la quantification – entre pluralisation foisonnante et singularité absolue. Un peu à la manière des « like » aujourd'hui qui deviennent synonymes de la vérité, au point que dire d'une chose qu'elle est « likée » et assumer qu'elle est « vraie » auront une signification strictement identique. La force des « faits alternatifs » et des fake news sur les réseaux sociaux est sous la dépendance de l'expansion spatiale du croire. Comme l'observe Daniel Kahneman dans *Système 1. Système 2*, « la répétition fréquente est un moyen fiable d'amener des gens à accepter des mensonges, car il n'est pas facile de distinguer la familiarité de la vérité. » (99) A ce sujet, les mouvements actuels avec leurs fictions profuses

---

<sup>5</sup> Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme* (1983), Paris, La Découverte, 2002.

<sup>6</sup> Cité par Benedict Anderson, p. 29-30, Marco Polo, *Le Devisement du monde*, LXXXI, p. 204-205

forment un support très riche et très rapidement évolutif en matière d'implantation, de consolidation et bien entendu d'altération des croire.

## 2. Les collectivités imaginées

L'objet de Benedict Anderson n'est pas directement le collectif, c'est la *nation* qui en est une des résultantes essentielles. Il enquête, en historien sur sa genèse, sur les conditions de son émergence. Il propose de définir la nation, « dans un esprit anthropologique » de la manière suivante : « *une communauté politique imaginaire, et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine.* »<sup>7</sup>

Chaque mot pèse.

Pourquoi communauté politique *imaginaire* ? Pour une raison dont la simplicité empirique peut surprendre : parce que la plupart des membres de la plus petite des nations ne peuvent se connaître personnellement, tout en éprouvant de manière intime leur communion, en s'en représentant l'image. (p. 19) Les nations ne se distinguent pas les unes des autres selon des critères véridictoires (par leur authenticité ou leur fausseté) mais selon des critères stylistiques, observe Anderson : cousins à la mode de Bretagne, parenté d'insulaires lointains à la mode javanaise qu'on a jamais vus et dont on ignore même l'existence... La nation est un produit et un moteur de simulacres.

La nation est imaginée comme *limitée*, car aucune ne se pense ni ne se projette comme « co-extensive à l'humanité » (20) : elle enferme son *identité* – la mêmété qui engendre l'ipséité collective (cf. la « totalité intégrale » du modèle greimassien de l'actant collectif) – dans un espace clos, à l'intérieur de frontières – même si celles-ci sont élastiques.

Elle est imaginée comme *souveraine*, car elle est la source et la finalité de toute légitimité. Elle figure par excellence le double Destinateur du schéma narratif, initial et terminal, celui de la promesse et du contrat d'un côté, celui de la reconnaissance et de la sanction de l'autre. Elle est ce « au nom de quoi » les actions sont conduites déterminant la communauté dans son existence : d'où l'horizontalité du collectif dans la nation, sa fraternité, « cette fraternité qui, écrit Anderson, (...) a fait que tant de millions de gens ont été disposés (...) à mourir pour des produits aussi limités de l'imagination. » (21)

Imaginaire, limitée et souveraine, l'anonymat en est le terme clé. Car, à travers ces trois critères définitoires, ce qui se profile est le caractère d'évidence non problématique d'un collectif. On peut prendre pour exemple le partage dans l'anonymat, comme la lecture du journal quotidien, ou le 20h à la télévision, ou aujourd'hui – bien que cela change un peu la donne – la connexion sur des réseaux sociaux : un rituel simultanément vécu par des milliers de lecteurs, spectateurs, participants qui ne se connaissent pas, ne se voient pas, mais s'imaginent les uns les autres en ce qu'ils partagent et se savent partager le même événement de sens au même moment. Ainsi s'associent étroitement les deux mondes, réel et imaginé : ce dernier, écrit Benedict Anderson, « s'enracine (...) dans la vie quotidienne. (...) La fiction s'infiltré paisiblement et continûment dans la réalité, créant cette remarquable

---

<sup>7</sup> B. Anderson, *op. cit.*, p. 19.



confiance de la communauté dans l'anonymat qui est la marque distinctive des nations modernes. »<sup>8</sup>

Il est évidemment impossible d'entrer dans les thèses de ce livre riche et touffu, où les généralisations s'entrelacent avec les histoires particulières, et dont on s'aperçoit que le souci théorique se déplace et s'altère au fur et à mesure pour laisser la place, progressivement, à une énonciation plus engagée, qui devient même par moments militante... comme si, par une contagion résultant des effets d'amorce et d'ancrage dont je vais parler dans la troisième partie, l'auteur se trouvait engrené, entraîné par ce mécanisme de l'adhésion qui est au foyer de son objet : la naissance des nations.

Mais je voudrais dégager ce qui m'a paru être un trait transversal, isotopant si on peut dire : c'est celui d'un mécanisme de disjonction créateur des communautés imaginées que sont les nations au sens moderne du terme. Cette disjonction, qui est en réalité un débrayage énonciatif (collectif, sédimenté dans l'usage par la praxis énonciative), concerne très largement le lien entre les faits et les scénarisations : c'est sur ce lien que se greffent les fictions. Il n'est pas étonnant de voir, si cette hypothèse est juste, qu'Anderson accorde, au sein de ce mécanisme, une importance cardinale aux phénomènes langagiers et linguistiques.

Ainsi, une série de débrayages, qu'il appelle non-isomorphismes, présiderait à la formation des communautés-nations, serait générateur de fictions nouvelles ou du moins, comme il l'écrit, déterminerait « la possibilité même d'imaginer la nation » (47) :

- La première de ces ruptures concerne l'affaiblissement du privilège absolu des langues-écritures sacrées, perçues comme seules voies d'accès à une « vérité » ontologique et propriétaires exclusives de l'imaginaire (le latin de la chrétienté par exemple); c'est cette conviction qui est à l'origine des grands collectifs transcontinentaux, l'oummat musulmane ou l'expansionnisme universaliste chrétien. Ce déclin progressif s'est réalisé au profit du déploiement, du renforcement, de l'anoblissement, de l'« Illustration » comme l'écrivait du Bellay, des langues vernaculaires, productrices de leur propre imaginaire à la fois fédérateur et distinctif.
- La deuxième rupture propice à l'émergence des collectifs-nationaux correspond à l'effondrement d'une structure sociale naturellement (c'est-à-dire mystiquement, cosmologiquement) hiérarchisée et centralisée autour d'un monarque de droit divin. La perception et la reconnaissance d'une réalité sociale autre entraîne non seulement la requalification des rôles thématiques, des hiérarchies et des relations, mais aussi des loyautés et des imaginaires passionnels. La recomposition axiologique de l'espace social est corollaire d'autres figures et schèmes fédérateurs (le patriotisme par exemple).
- La troisième rupture concerne la conception de la temporalité et, par voie de conséquence, les formes narratives qui sont susceptibles de donner forme à l'expérience du temps. Une temporalité immuable où les récits de l'origine de

---

<sup>8</sup> Benedict Anderson, *Les communautés imaginaires*, op. cit., p. 47.

l'humanité et de l'origine du monde coïncidaient, a fait place à une temporalité historicisée.

Autant de certitudes interdépendantes... qui se sont défaites en disjoignant la cosmologie et l'histoire, et générant de nouvelles manières d'associer le temps, le pouvoir et la fraternité d'espèce. Cela sous l'impact de changements économiques et de découvertes dont la plus importante sous la plume d'Anderson est ce qu'il appelle le « capitalisme de l'imprimé ». Ce « capitalisme de l'imprimé qui, écrit-il, permet à une masse rapidement croissante de gens de se penser et de se rattacher à autrui en termes profondément nouveaux. » (47) Mais là encore sous le signe de la disjonction, et du non-isomorphisme, car la formation concrète des Etats-nations contemporains et les implantations géoculturelles des langues vernaculaires d'imprimerie ne coïncident pas : discontinuité, découplage, disjonction entre langue nationale, conscience nationale et Etat-nation.

Ce sont donc ces distorsions et ces transformations continues, avec le rôle cardinal qu'y jouent les langues, qui me semblent au cœur de ce lien que nous cherchons entre fiction et constitution du collectif. Pour en finir avec la référence aux communautés imaginées de Benedict Anderson, pour mettre plus précisément l'accent sur ce qu'on peut appeler la fonction fictionnelle, et faire le lien avec le dernier point qui va suivre, je voudrais m'approcher avec lui de la langue en acte, des formes du discours.

En effet, par deux fois dans son livre, au tout début et à la toute fin, il fait référence à Ernest Renan et à sa célèbre conférence prononcée en Sorbonne en mars 1882, sous le titre « Qu'est-ce qu'une nation ? »<sup>9</sup> Il y fait référence à travers le commentaire d'une même citation.

Au début. Je le lis, p. 19 :

« C'est cette (...) faculté imaginante qu'évoquait à rebours Ernest Renan, *de cette manière suave qui le caractérise*, lorsqu'il écrivait : "Or l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses". » Suit un renvoi à la note de bas de page en petits caractères qui, après la référence éditoriale de la citation, donne à lire ceci : « Et d'ajouter (c'est Anderson qui dit que Renan ajoute) : "Tout citoyen français doit avoir oublié la Saint-Barthélemy, les massacres du Midi au XIII<sup>e</sup> siècle. Il n'y a pas en France dix familles qui puissent fournir la preuve d'une origine Franque..." » Oubli fondateur du collectif donc, sans autre commentaire.

Or, p. 200-201, dans le chapitre conclusif de son livre, intitulé « Mémoire et oubli », il revient sur la même citation, assortie cette fois d'un long commentaire. La citation de Renan est alors présentée d'un seul bloc : l'énoncé cognitif de portée générale, présenté comme une évidence d'ordre aléthique : « L'essence d'une nation est que... », suivi de l'énoncé référentiel illustratif, qui vaut comme preuve, avec cette modalité déontique au centre que souligne une mise en italiques due à Benedict Anderson : « Tout citoyen français *doit avoir oublié* la Saint-Barthélemy ».

---

<sup>9</sup> Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?* (1882), Paris, Mille.et.une.nuits, 1997.

La faculté imaginante « négative » d'Ernest Renan ne lui paraît plus suave du tout. Il se dit « frappé par la syntaxe péremptoire du “doit avoir oublié” (non “doit oublier”), qui insinue, sur le ton menaçant du code des impôts ou des lois de conscription, qu’“avoir oublié” ces antiques tragédies est, pour les contemporains, un devoir civique capital. »

Et il poursuit, avec une grande acuité : « En fait, les lecteurs de Renan sont censés “avoir déjà oublié” ce dont, par ses mots mêmes, Renan suppose qu’ils se souviennent naturellement. » (p. 201)

En bon analyste du discours argumentatif, Anderson interroge le paradoxe dans lequel le lecteur de Renan se trouve pris : comment celui-ci peut-il avoir oublié ce que le texte lui rappelle et dont l'énonciateur Renan présuppose à l'évidence qu'il se souvient en lui prescrivant cependant de l'« avoir oublié » pour s'identifier au rôle thématique de « citoyen français », membre du collectif nation. Et Anderson procède alors à une analyse actantielle en observant en premier lieu que la désignation lexicale au singulier « La Saint-Barthélemy » comprend deux actants, un anti-sujet et un sujet : « les tueurs et les tués », les bourreaux et les victimes, les Catholiques et les Protestants. Anderson observe alors finement qu'il y a peu de chances que ces personnes, puissent se considérer, je cite, « douillettement, tous ensemble, comme “français”. » On doit interroger alors l'opération de syncrétisme actantiel et sa portée. Mais Anderson, n'étant pas sémioticien, ne l'analyse pas. Ce syncrétisme effectué par Renan, qui a pour effet de faire fondre comme neige au soleil l'antagonisme actantiel, a pourtant un enjeu narratif bien précis : celui de la fictionnalisation de l'événement dans l'effacement du conflit pour faire exister, en le naturalisant et en le sublimant dans son unicité, le collectif national. Fiction que nomme néanmoins, indirectement, Anderson, en élevant cette séquence à la hauteur d'un type et en lui attribuant le nom de « guerre fratricide rassurante » : l'unité du collectif en émane, inaltérée. D'ailleurs, Anderson conclut joliment : « L'injonction à “avoir oublié” des tragédies qu'on est sans cesse appelé à “se remémorer” apparaît alors comme un stratagème caractéristique de la construction tardive des généalogies nationales » (201). On pourrait appeler ce stratagème : *loi de fiction pour la constitution du collectif*.

L'analyse pourrait s'arrêter sur cette enseigne du « fratricide rassurant » et suffirait à confirmer notre hypothèse de fictionnalisation. Mais si l'on veut montrer à quel point la dimension passionnelle et émotionnelle interfère dans cette reconstruction, il nous faut pousser un peu plus loin et remonter dans l'énonciation de Benedict Anderson lui-même. On constaterait qu'on est ici doublement en fiction. Pourquoi et comment est-il passé, pour qualifier le texte de Renan, de « la manière suave qui le caractérise » au début de son livre – plutôt positive et euphorique –, à la dure métaphore elle-même redoublée du « ton menaçant du code des impôts ou des lois de conscription » à la fin – carrément négative et dysphorique ? Que s'est-il passé entre temps ? Que cache cette controverse ? Pourquoi ce soudain emportement qu'atteste le redoublement métaphorique incontestablement disproportionné par rapport à son objet. Bref, il faudrait creuser l'histoire. Ce que, évidemment, je ne peux pas faire – faute de temps et de compétence. Quoi qu'il en soit, les

opérations de fictionnalisation d'Anderson recouvrent celles de Renan, et nous serions curieux de comprendre comment elles s'articulent.

Cet exemple, sur lequel j'ai insisté un peu longuement (Anderson, de son côté, lui consacre une page et demie) peu paraître modeste. On est loin des fictions d'Harari et de sa thèse de la fiction supposée fondatrice du collectif étendu inventé par *Sapiens*. Mais cette petite histoire autour de la Saint-Barthélemy me semble néanmoins significative. Elle nous indique, à travers un petit cas (celui d'un syncrétisme actantiel approprié), une démarche proprement sémiotique pour nous porter vers les « centres de fictionnalisation » dans leur relation avec la formation, la consolidation, le maintien ou la transformation des collectifs. L'exemple, discret, avec son labyrinthe paradoxal, me semble révélateur de la dimension fonctionnellement fictionnelle de la constitution collective. Il est sans doute utile, pour construire des possibilités de modélisation et de généralisation, d'entrer dans l'intimité de ces petits raisonnements. En un mot, il faut se confronter à la fiction.

Par ailleurs, la question, bien contemporaine, de la mémoire, de la trans-mémoire et de la post-mémoire des traumatismes collectifs politiques, question sur laquelle travaille Veronica Estay, est ici directement interpellée. On se trouve peut-être, avec la Saint-Barthélemy, dans la post-post-post-post mémoire, mais celle-ci, à n'en pas douter, peut être toujours vive chez les descendants des victimes du massacre.

### 3. Les biais cognitifs

Nous trouvant maintenant dans la zone des interrogations sur les opérations cognitives génératrices de fiction autour de la constitution du collectif, j'en viens à la troisième et dernière partie de cet exposé : celle que je souhaitais consacrer aux biais cognitifs. Le problème du paradoxe qui nous était apparu en est un exemple-type : une fiction s'y niche, pour tisser les liens du collectif, et elle est le fruit de biais cognitifs.

Je dis « je souhaitais », car je pense que mon temps est déjà passé et qu'il me sera impossible de développer comme il conviendrait cette très intéressante théorie. Je n'en dirai donc que quelques mots, me réservant d'approfondir les implications sémiotiques de ce domaine ultérieurement.

J'emprunte ce concept de biais cognitif à Daniel Kahneman, spécialiste de psychologie cognitive et prix Nobel d'économie, et à son gros opus *Système 1. Système 2. Les deux vitesses de la pensée*<sup>10</sup>. J'ai été mis sur la piste de cet ouvrage par le dernier livre de Pierre Bayard, *La vérité sur « Dix petits nègres »*, paru en janvier 2019. Cet excellent ouvrage se situe dans le cadre de ce que son auteur appelle la *critique interventionniste*, dont il est le thuriféraire. Dans ce livre, il soutient la thèse que la solution de l'assassinat mystérieux des dix invités sur l'île du Nègre (les dix petits nègres) est invraisemblable et inexacte. Contre Agatha Christie, il entreprend donc de révéler le nom du véritable assassin, en en faisant, à la manière du célèbre piège énonciatif du *Meurtre de Roger Acroyd*, le narrateur de l'histoire de ses crimes et donc l'analyste des mécanismes de

---

<sup>10</sup> Paris, Flammarion, collection Clefs des Champs.

croyance qui font que nous avons spontanément tendance à nous tromper lorsque nous cherchons à comprendre quelque chose.

C'est alors que, pour faire durer le suspense, il intercale deux ou trois chapitres théoriques – dans la partie intitulée « Aveuglement » – pour expliquer cette appétence de l'erreur de jugement. L'un de ces chapitres, intitulé « Les biais cognitifs », présente un compte-rendu synthétique et éclairant des travaux des deux psychologues Daniel Kahneman et Amos Tversky, dont un seul a obtenu le prix Nobel d'économie pour ses (on devrait dire « leurs » plutôt) travaux sur le jugement et la prise de décision dans le livre que je viens de citer, l'autre étant décédé.

L'idée fondatrice de ces recherches n'est pas très originale en elle-même : notre perception de la réalité est imparfaite. Elle est façonnée par nombre de parti-pris. Elle est prise en étau entre le monde perçu et le monde su, étranglement qu'a si bien analysé Paul Valéry à propos de l'informe<sup>11</sup>. Nous voyons ce que nous voulons voir. Nos esprits sont « sujets à des erreurs systématiques » (p. 20) et c'est notre intuition qui nous trompe. Elle nous trompe en affectant notre jugement de divers biais cognitifs dont la propriété est de nous induire en erreur.

La diversité des biais cognitifs est immense et la réflexion sur sa typologie justifierait tout un séminaire de psycho-sémiotique. Mais, pour en retenir quelques uns et donner une idée de l'ensemble, j'indique ici les plus connus pour passer tout de suite à un autre aspect de cette théorie qui nous intéresse davantage au regard de la sémiotique et du sujet qui est le nôtre aujourd'hui : fiction et constitution de collectifs.

Les biais relèvent pour beaucoup d'entre eux d'une analyse en termes de simulacres passionnels – ces simulacres que le sujet passionné érige entre lui et son objet, de sorte que le sens se forme et chemine entre ledit simulacre émanant de l'objet mais détaché de lui, et le sujet. La Religieuse portugaise écrit à son amant qui l'a abandonnée : « J'ai compris que vous m'étiez moins cher que ma passion », et : « mon inclination violente m'a séduite. » Ainsi vont les biais cognitifs :

- Le *biais d'autocomplaisance* qui fait que nous avons tendance à nous attribuer nos réussites et à mettre nos échecs sur le compte du monde et des autres.
- Le *biais de l'idéalisation* amoureuse, qui maintient, envers et contre tout jugement raisonnable, une « image falsifiée » (P. Bayard, p. 117) de notre objet dans la mesure où elle sert nos intérêts subjectifs et somatiques, l'ardeur de notre désir.
- Le *biais de halo*, le plus célèbre, qui nous fait attribuer spontanément des qualités à une personne à partir d'une appréciation positive ponctuelle. Le détail irradie sur l'ensemble, nous aimons « tout en bloc » à partir d'une séduction initiale. Joan vous semble « séduisante et d'un contact agréable » et vous aimez les gens généreux, donc « vous êtes prédisposé à croire que Joan, est généreuse » (D. Kahneman, p. 129). C'est la force du trait isotopant ; c'est le principe de la présence contagieuse.

---

<sup>11</sup> Paul Valéry, « Du sol et de l'informe », *Degas Danse Dessin* (1938), Paris, Gallimard, « Folio », 1965, pp. 99-107.

- Le *biais d'ancrage* qui fait que, lorsqu'on vous donne pour un objet une valeur arbitraire (pour un appartement par exemple), vous allez vous caler spontanément sur l'impression ressentie à l'énoncé de cette valeur pour proposer votre prix. Elle devient le *référent interne* de la valeur.
- Plus généralement, le *biais de cadrage* qui désigne « notre propension à être influencé par la manière dont un problème nous est présenté » (P. Bayard, p. 119) ce qui relève, en sémiotique du discours, de la mise en *perspective*, force rectrice primordiale de toute saisie du sens, qui se détermine par ses deux corollaires le *point de vue* et la *focalisation*. (voir DB).
- Enfin, le grand biais, le *biais narratif*, qui nous dit que nous avons tendance à percevoir la réalité à travers le filtre structurant d'un récit. Ce biais correspond très exactement au concept de refiguration de Paul Ricœur dans *Temps et récit* dont il résume les trois tomes ainsi : « Nous suivons le destin d'un temps *préfiguré* (mimèsis I) à un temps *refiguré* (mimèsis III) par la médiation d'un temps *configuré* (mimèsis II). » C'est aussi l'affinement de la vieille topique narrative qui nous fait interpréter une suite aléatoire d'événements comme résultant d'un enchaînement causal, et fait que nous sommes ainsi rassurés par la croyance en une logique qui n'est autre que l'imaginaire du récit : « *post hoc, ergo propter hoc* ». Plus encore, cet enchaînement se renforce si on le rapporte à une intentionnalité, à un sujet opérateur, stratège et calculateur... On en arrive alors au climax du biais narratif qu'est la *théorie du complot*.

Le dispositif des biais cognitifs est, dans l'ouvrage de Kahneman, associé, complété, encadré par la « théorie des perspectives », appliquée notamment à la question de la perte et du gain qui ne sauraient être appréhendés indépendamment des critères de départ et de destination qu'implique précisément le biais narratif : les deux millions d'€ de celui qui en avait un et qui a doublé sa mise, et de celui en avait quatre et qui a perdu la moitié de son bien, ne sont pas équivalents : leurs perspectives déterminent une perception différente de la valeur et de son utilité.

Sont ainsi analysés dans ce livre une foule de phénomènes cognitifs, le plus souvent amenés à travers de réjouissantes anecdotes, montrant toujours leur impact sur le réel, sur les comportements quotidiens, sur la prise de décision, relativement à des questions financières et bien d'autres : les fautes de jugement, le pari, le choix du risque, les rapports tendus entre incertitude et certitude...

Permettez-moi un aparté, en passant. Les échos que cette théorie des biais cognitifs – à peine esquissée ici – fait retentir en sémiotique sont considérables : en lisant ce livre, très souvent, on est amené à reformuler sémiotiquement tel ou tel biais, à les rapprocher les uns des autres et à les regrouper, et on se dit, en bien des endroits, que la sémiotique – adossée comme l'est à la théorie du langage – conceptualise mieux les phénomènes, mais qu'à l'inverse elle semble incapable d'en articuler comme on le voit ici les champs d'application concrète... Cela pose une fois de plus le problème de la pauvreté des relations interdisciplinaires en sciences humaines et sociales. Non seulement telle ou telle observation ou analyse se laisse reformuler dans le métalangage d'une autre discipline et sous ses

conditions théoriques, mais chaque reformulation, en fonction même de son nouveau cadrage conceptuel, peut ouvrir à la recherche – dans les deux disciplines concernées – des espaces nouveaux.

J'en donnerai un rapide exemple à partir de ce qui me retient le plus dans cette théorie : ce qui constitue son objet central – présenté comme une fiction –, dont les biais cognitifs ne sont, dans leur diversité, que des produits discursifs pratiques. Si nous transposons cette modélisation dans une perspective générative, on constate qu'on rencontre cet objet en remontant un cran plus haut, ou en descendant d'un étage si on veut, dans la stratification structurelle du sens. On découvre alors une structure actantielle qui n'avait pas dit son nom, initialement du moins : *système 1* et *système 2*.

Kahneman les définit précisément, dès le début de son ouvrage, car ils en sont la clef de voûte, en tant que « personnages » dans le paragraphe intitulé « Utilité de la fiction ». Il dit ceci : « ils jouent un rôle tellement important dans l'histoire que je raconte dans ce livre que je me dois de souligner clairement qu'il s'agit de personnages fictifs. » (47)

Les protagonistes qui sont ainsi définis sont les systèmes de l'esprit, c'est-à-dire les grands mécanismes d'opérations cognitives (p. 33) :

« Le système 1 fonctionne automatiquement et rapidement, avec peu ou pas d'effort, et aucune sensation de contrôle délibéré.

« Le système 2 accorde de l'attention aux activités mentales contraignantes qui le nécessitent, y compris les calculs complexes. (...) // est associé à l'expérience subjective de l'action, du choix, et de la concentration. »

Suivent les activités qui sont *propres au Système 1* : s'orienter vers la source d'un bruit et l'identifier, compléter les expressions figées du type « du pain et ... » ; détecter de l'hostilité dans une voix ; conduire une voiture dans des conditions ordinaires, etc. Bref, ce sont des activités liées à des compétences innées, jugées telles ou incorporées par l'habitude, exécutées comme des automatismes, sur le mode spontané de l'évidence intuitive. Et celles qui sont *propres au Système 2* requièrent, à l'inverse, de l'attention et de la concentration : sélectionner et identifier une voix parmi d'autres ou une personne dans une foule, vérifier la validité d'un argument logique, fouiller dans sa mémoire pour retrouver un son ou une image, remplir sa déclaration d'impôts...

En prenant un peu de recul ou de hauteur par rapport à ces exemples, on reconnaît immédiatement une parenté possible, préalable à un éventuel rapprochement théorique, entre ce dispositif des opérations de l'esprit à deux étages et les concepts-clefs de la sémiotique des instances (Jean-Claude Coquet) :

- Système 1, « automatique » (643) : rapide, intuitif, émotionnel, mécanique, réflexe : c'est l'espace du non-sujet « qui ne connaît que sa leçon », l'espace des prédicats somatiques, l'espace des intuitions-impulsions, celui de la « prise » intuitive sur le monde, ou encore de la prédication antérieure à toute assomption ;
- Système 2 « délibéré » (643) : lent, réfléchi, logique : c'est l'espace du sujet, celui qui « se dit ego », espace des prédicats cognitifs de l'assomption, de la « reprise » réflexive et seconde qui associe prédication et assertion.

L'important est évidemment ce qui se passe dans l'articulation entre les instances. Une syntaxe des opérations en tension, une compétition entre les deux, ou même de la conflictualité. Le système 1 est celui de l'intuition immédiate, il ruse, il exploite les biais cognitifs, il tombe juste ou il se trompe ; le système 2 reprend, corrige, argumente, assume, il montre la justesse, ou il se trompe aussi.

Mais ce que cela révèle, et que la théorie des perspectives amplifie, c'est le rapport « biaisé » avec le monde que nous entretenons par nos énoncés comme par nos perceptions, cette relation d'imperfection au sens greimassien, d'incomplétude et de négociation permanente du sens : cet espace instable est amplifié ou atténué (c'est la rhétorique) ; il est occupé par des simulacres ; il est terrain de jeu de nos émotions... C'est à la fois un espace de fiction, générateur de nos illusions figuratives et de nos simulacres passionnels, et de partage de nos convictions (par les effets de contagion et d'influence, les « halos » en tous genres). Convergence des systèmes 1, force motrice des grandes fictions fondatrices des collectifs. Et si nous prolongeons la réflexion dans cette direction, c'est bien au cœur du sémantique qu'émerge cette fictionnalisation, à travers le foisonnement de nos catachrèses et de nos métaphores : comme le disait Nietzsche, nos concepts les plus abstraits, les mieux protégés et les plus rigoureusement définis, ne sont néanmoins inévitablement, comme le montre leur genèse, que des métaphores pour nos fabulations. Un « concept » n'est qu'une capture de proies combinées (cum-ceptum). La transmission les re façonne, nous les apprenons, leur figurativité s'érode, et on s'y retrouve tous ensemble : à travers eux prennent forme nos collectifs d'énonciation qui deviennent des collectifs tout court !<sup>12</sup>

#### 4. Pour conclure

D'un mot.

« L'homme est un animal politique parce qu'il est un animal littéraire, **qui se laisse détourner** de sa **destination « naturelle »** par le pouvoir des mots. » Je reviens à cette phrase de Rancière, introductive de mon propos.

Marielle Macé, lorsqu'elle la cite dans *Façons de lire, manières d'être*<sup>13</sup>, écrit exactement : « L'homme est un animal politique parce qu'il est un animal littéraire, **parce qu'il se laisse détourner** de sa **condition naturelle** par le pouvoir des mots. » On le voit, la citation est sensiblement modifiée par rapport au texte original : remplacement de la relative « qui » par une répétition de la causale « parce que », produisant un effet d'insistance ; mise en italiques du prédicat « se laisse détourner » qui coïncide avec l'activité interprétative de la lecture, et avec sa liberté ainsi valorisée ; substitution de « destination » par « condition »,

---

<sup>12</sup> Point à développer : la sémantique figurative ; l'immersion dans les catachrèses. Partir de la sémiotique de L'imperfection de Greimas. Où place-t-on la fiction ? Où commence-t-elle ? Jusqu'où va-t-elle ? Le statut du simulacre (cf. Fabbri). La désignation du réel est aussi imprégnée de fiction. Mais la littérature, la fiction, c'est l'essence du partage.

<sup>13</sup> Paris, Gallimard, « Essais », 2011, p. 236.



ce qui efface l'orientation narrative et la dimension téléologique ; disparition enfin des guillemets de « naturelle » ce qui modifie le statut véridictoire de ce mot, et le naturalise en somme, quand le texte original le mettait à distance. Bref, la manipulation, volontaire ou non – sans doute volontaire, dans la mesure où la référence éditoriale est exactement la même –, aboutit à faire raconter à cette phrase une toute autre histoire... pour capter, subjugué, rassembler un collectif, en l'occurrence ici celui des lecteurs. Preuve, s'il en était, de la fiction agissante. On voit alors que ces modestes modifications appelleraient, au delà de l'analyse philologique, une réflexion sémiotique sur les conditions, les processus et le statut de la fictionnalisation dans la constitution des collectifs. Merci.

### Références bibliographiques

- ANDERSON Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, paru en 1983 (traduction française 1996, *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte).
- CHIVALLON Christine, « Retour sur la 'communauté imaginée' d'Anderson. Essai de clarification théorique d'une notion restée floue », Paris, Presses de Sciences Po | « Raisons politiques » 2007/3 n° 27 | pages 131 à 172
- DETIENNE, *L'identité nationale, une énigme*, notamment, chap. IV, « Fictions de l'historicité », Paris, Gallimard, « Folio », 2010.
- HALBWACHS Maurice, *La mémoire collective (1950 / 1997)*, Paris, Albin Michel
- HARARI, Yuval Noah, *Sapiens. Une brève histoire de l'humanité* (2011), Paris, Albin Michel, 2015. Voir p. 35 et svtes.
- HOBSBAWM Eric & RANGER, Terence, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983,
- KAHNEMAN Daniel, *Système 1/ Système 2. Les deux vitesses de la pensée (Thinking, fast and slow, 2011)*, trad. 2012, Paris, Flammarion, "Champs", 2016.
- LEGENDRE Pierre, *Le visage de la main*, Paris, Les Belles-Lettres, 2019, 96 p. (*Prière d'insérer : On n'a jamais vu, on ne verra jamais, une société vivre et se gouverner sans scénario fondateur, sans narrations totémiques, sans musiques, sans chorégraphies. On n'a jamais vu, on ne verra jamais, une société vivre et se gouverner sans préceptes et sans interdits. On n'a jamais vu, on ne verra jamais, une société vivre et se gouverner sans une "colle" qui fasse tenir ensemble ces registres disparates, c'est-à-dire qui obtienne « la coïncidence des opposés ». Pourquoi ?*)
- PIER, John, VALLANCE, Laurent, BILEK, Petr A., KUBICEK, Tomáš (dir.) (2018), *Jan Mukarovsky. Ecrits 1928-1946*, Editions des archives contemporaines, France, 304 p. Lien vers Mukarovsky : <http://eac.ac/books/9782813002488>
- RANCIERE, Jacques, *Le partage du sensible*, Paris, La Fabrique, 2000.
- RENAN, Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation ?* (1882), Paris, Mille.et.une.nuits, 1997.
- SCHAEFFER Jean-Marie, *Pourquoi la fiction ?* Paris, Seuil, « Poétique », 1999.
- SEARLE John, *Sens et expression*, Paris, Minuit, 1982.
- THIESSE Anne-Marie, 1999, *La Création des identités nationales : Europe XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Le Seuil.
- VALERY Paul, *Degas Danse Dessin* (1938), Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1965.