

L'INCONSCIENT POLITIQUE

The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act a été initialement publié en langue anglaise (États-Unis) par Cornell University Press.

La présente traduction a fait l'objet d'une autorisation par l'éditeur original.

© 1981 by Cornell University.

© Fredric Jameson pour « Métacommentaire » (« Metacommentary », 1971).

Ouvrage traduit avec l'aide du Centre national du livre.

Fredric Jameson

L'INCONSCIENT POLITIQUE

Le récit comme acte socialement symbolique

Annexe
« Métacommentaire » [1971]

traduits de l'anglais (États-Unis)
par Nicolas Vieillescazes

Postface par Olivier Quintyn
« L'Inconscient politique et l'herméneutique marxiste
de Fredric Jameson : contextes, opérations, usages »

Questions théoriques
collection SAGGIO CASINO

AVANT-PROPOS À L'ÉDITION FRANÇAISE

par Fredric Jameson

Les interventions – qu'elles soient de nature intellectuelle ou autre – doivent toujours être comprises à partir de la situation dans laquelle elles se proposent d'intervenir : une situation est toujours historique, mais dans le cas présent, elle est aussi nationale et constitue une conjoncture idéologique que je répugne à banaliser sous le qualificatif de « culturelle ». La notion même de « situation » étant bien sûr sartrienne (et française), elle permettra aussi de dramatiser la nature de la présente intervention, qui s'appuie fortement sur la pensée française et allemande, dans une entreprise que l'on a pu qualifier d'éclectique.

C'est d'abord dans cette dette envers la philosophie continentale que résidait l'intervention : il s'agissait au premier chef de contester les traditions qui dominaient alors le monde intellectuel anglo-américain et qui, obsédées par les faits, le sens commun, le rationalisme, le statistique, le mesurable, rejetaient en bloc tout ce qui relevait à leurs yeux de l'abstraction ou de la métaphysique, le spéculatif en général, sans parler de la théorie ou de la dialectique.

Cet antagonisme entre les traditions continentale et anglo-américaine était tout aussi effectif dans le domaine politique que dans le domaine philosophique, et il régissait également l'esthétique ou l'historiographie. La génération qui découvrit la vie

intellectuelle sous l'ère Eisenhower (génération dans laquelle je m'inclus) est donc arrivée sur une scène où la politique avait été effacée (à l'exception de l'anticommunisme caractéristique de la guerre froide, qui commençait alors) et où n'existait presque aucun repère théorique local (malgré son influence antérieure, l'hégélianisme de Dewey avait lui-même disparu sans laisser de trace). La critique littéraire était résolument formaliste (excluant toute forme de contenu « extralittéraire », social ou historique) ; et, dans la prospérité de la naissante société de consommation, on n'avait pas hésité à proclamer la fin des idéologies. Nous avions pour unique ressource la grande tradition américaine du rebelle solitaire : ces rebelles, qu'ils se manifestent dans le domaine politique ou intellectuel, étaient presque toujours isolés sur le plan théorique ; et ils étaient souvent marqués par une autre grande tradition américaine, l'anti-intellectualisme, rendant la théorie et les intellectuels académiques qui la pratiquaient aussi détestables que la culture commerciale elle-même.

À cette époque, nous ne connaissions pas grand-chose de la scène intellectuelle britannique. Tout juste savions-nous que l'Angleterre servait de canal d'acheminement aux traditions continentales, celles-là même qui nous ouvriraient bientôt de nouveaux horizons théoriques anti-empiristes. Ces traditions furent d'abord identifiées à la France. Car la France était le pays où, par-dessus tout, il y avait de la politique ; c'était la patrie de l'intellectuel proprement dit, intellectuel politique ou autre ; et c'était la source de nouveaux mouvements artistiques, comme le Nouveau Roman, la Nouvelle Vague, et même le situationnisme : ceux-ci donnèrent un puissant coup de fouet théorique à des mouvements esthétiques américains, qui – surtout dans les domaines de la poésie et des arts visuels – avaient déjà opéré des ruptures décisives avec le système.

J'étais quant à moi de formation sartrienne, en politique, en philosophie et en esthétique ; mais je n'étais nullement imperméable à l'immense renouveau intellectuel apporté par les travaux

que nous classions généralement dans la rubrique fourre-tout du « structuralisme français ». Quelques années plus tard, le mouvement étudiant des années 1960 allait tirer son inspiration théorique de la dialectique allemande, en particulier de l'École de Francfort. Si, à cet égard, mon travail avait une quelconque originalité, c'était parce qu'il adhérait à ces deux langues et traditions nationales (à cette époque en effet, les intellectuels américains – et peut-être aussi britanniques – avaient tendance à se ranger dans l'une ou l'autre de ces traditions qu'ils croyaient antithétiques).

Je considérais pour ma part que, malgré les batailles qui faisaient rage, çà et là, au sujet de la totalisation ou de l'herméneutique, un profond lien de parenté unissait les oppositions binaires du structuralisme avec la dialectique développée de l'autre côté du Rhin, et que l'un comme l'autre nous offraient de puissantes armes pour lutter contre les habitudes unidimensionnelles de la société américaine. L'un et l'autre étaient subversifs ; et, pour le dire de but en blanc, l'un et l'autre revendiquaient un rapport organique à Marx et au marxisme, un rapport bien évidemment scandaleux pour le « libéralisme » de la culture anglo-américaine hégémonique.

C'est donc dans cette situation qu'il faut (tardivement) comprendre *L'Inconscient politique*. Ce livre prenait pour médiation stratégique entre le social et le culturel la conception marxienne de l'idéologie, ou plus exactement ce que les Allemands appellent *Ideologiekritik*. On considère universellement cette approche des œuvres d'art comme réductrice et négative, et la notion d'idéologie comme douteuse, car traditionnellement employée pour placer les individus dans des catégories préétablies d'adhésion de classe. Dans les traditions allemande et française, il existait pourtant, depuis un certain temps, des approches incroyablement riches et complexes de l'idéologie, bien qu'elles ne fussent guère mises à profit. Outre les analyses proposées par Marx lui-même dans *Le Dix-huit Brumaire* (dont Lukács s'inspira pour écrire *Histoire et conscience de classe*) ou le grand manuel d'herméneutique que

constitue *L'Interprétation du rêve* de Freud, il y avait les fécondes spéculations de Lévi-Strauss, les implacables subtilités d'Adorno, les heureuses rectifications d'Althusser (pour qui l'idéologie était non pas une forme de fausse conscience, mais quelque chose comme une théorie de nos pratiques quotidiennes), sans oublier Lacan et ses extraordinaires explorations du sujet, la phénoménologie sartrienne de la signification sociale (bientôt suivis par l'analyse du capitalisme et de la schizophrénie par Deleuze et Guattari), et toute une série d'autres approches qui cherchaient à explorer ce qu'on avait coutume d'appeler les « superstructures ». Aucune ne se substituait à l'étude de l'idéologie, mais toutes l'enrichissaient potentiellement.

La critique littéraire et culturelle s'épanouit surtout dans les périodes de grande créativité artistique ; et la critique de l'idéologie tire son énergie de périodes d'intense activité politique. Nous ne sommes pas exactement dans une telle situation aujourd'hui, où la mondialisation et la domination du capital financier semblent avoir anéanti la production culturelle originale ainsi que la conscience et l'organisation politiques créatrices. Mais *L'Inconscient politique*, qui prenait appui sur des courants hétéroclites des années 1960 et 1970 et tentait de repenser la culture et ses sources sociales et politiques dans un espace où pareilles idées demeuraient mal connues, a peut-être, aujourd'hui encore, dans une situation profondément différente, une mission à accomplir.

(mars 2011)

Ô ma belle guerrière !

« Se représenter un langage veut dire se représenter une forme de vie. »

Ludwig WITTGENSTEIN.

« Puisque le monde qu'exprime le système total des concepts est celui que se représente la société, la société seule peut nous fournir les notions les plus générales suivant lesquelles il doit être représenté. [...] Puisque l'univers n'existe qu'autant qu'il est pensé et puisqu'il n'est pensé totalement que par la société, il prend place en elle ; il devient un élément de sa vie intérieure, et ainsi elle est elle-même le genre total en dehors duquel il n'existe rien. Le concept de totalité n'est que la forme abstraite du concept de société : elle est le tout qui comprend toutes choses, la classe suprême qui renferme toutes les autres classes. »

Émile DURKHEIM.

PRÉFACE

Historicisez toujours! Ce slogan – unique impératif absolu, et nous pourrions même dire «transhistorique», de toute pensée dialectique – sera aussi, sans surprise, la morale de *L'Inconscient politique*. Mais comme nous l'enseigne la dialectique traditionnelle, l'opération d'historicisation peut suivre deux chemins distincts, qui ne se rejoignent qu'à la fin : le chemin de l'objet et le chemin du sujet, celui de l'origine historique des choses mêmes ou celui de l'historicité plus intangible des concepts et des catégories au travers desquels nous tentons de comprendre ces choses. Dans le domaine de la culture, au centre du présent ouvrage, nous sommes ainsi confrontés à un choix entre l'étude de la nature des structures «objectives» d'un texte culturel donné (l'historicité de ses formes et de son contenu, le moment historique où sont apparues ses possibilités linguistiques, la fonction, particulière à la situation, de son esthétique) et quelque chose d'assez différent, qui tendrait à mettre en avant les catégories ou les codes interprétatifs à travers lesquels nous lisons et recevons le texte en question. Pour le meilleur et pour le pire, c'est ce second chemin que nous avons choisi d'emprunter : *L'Inconscient politique* porte en conséquence sur la dynamique de l'acte d'interprétation et s'organise autour de la fiction selon laquelle nous ne faisons jamais face à un texte directement, dans toute sa fraîcheur de chose en soi. Les textes se présentent plutôt à nous

comme le toujours-déjà-lu : nous les appréhendons à travers les couches sédimentées des interprétations antérieures, ou – si un texte est tout neuf – à travers les habitudes de lecture sédimentées et les catégories héritées des traditions qui les ont développées. Dès lors, ce présupposé dicte l'usage d'une méthode (qu'ailleurs j'ai nommée « métacommentaire¹ ») suivant laquelle notre objet d'étude est moins le texte lui-même que les interprétations à travers lesquelles nous tentons de lui faire face et de nous l'approprier. L'interprétation est ici conçue comme un acte d'essence allégorique qui consiste à réécrire un texte donné à partir d'un code-maître interprétatif. L'identification de ce code-maître nous conduira à évaluer de tels codes, ou, en d'autres termes, les « méthodes » ou les approches aujourd'hui en vogue aux États-Unis dans le domaine des études littéraires et culturelles. Nous les juxtaposerons ensuite à un idéal de compréhension dialectique ou totalisant proprement marxiste afin de faire ressortir les limitations structurales de ces autres codes interprétatifs, tout particulièrement afin de montrer selon quelles modalités « locales » ils construisent leurs objets d'étude, et quelles « stratégies de contention² » ils déploient pour projeter l'illusion que leurs lectures sont complètes et autosuffisantes.

L'illusion rétrospective du métacommentaire a donc l'avantage de nous permettre de mesurer la productivité et la densité d'un acte interprétatif proprement marxiste à l'aune des autres méthodes interprétatives – éthique, psychanalytique, mythocritique, sémiotique, structuraliste, théologique – avec lesquelles il doit aujourd'hui entrer en concurrence dans le cadre « pluraliste » du marché des idées. J'affirmerai le primat du cadre interprétatif marxiste en vertu de sa richesse sémantique. On ne saurait aujourd'hui défendre le marxisme comme un simple substitut de ces autres méthodes, qui se verraient dès lors consignées avec triomphalisme à la poubelle de

1. Voir *infra*, p. 389 *sq.*

2. NdT : au sujet de ce choix de traduction, voir *infra*, p. 387.

l'histoire : ces méthodes tirent leur autorité de leur étroite correspondance avec telle ou telle loi « locale » d'une vie sociale fragmentée, tel ou tel sous-système d'une superstructure culturelle complexe et en rapide expansion. Dans l'esprit d'une tradition dialectique plus authentique, on conçoit ici le marxisme comme l'« horizon indépassable » qui subsume ces opérations critiques apparemment antagonistes et incommensurables les unes aux autres, en leur assignant une indubitable validité sectorielle, donc en les annulant et en les conservant d'un même geste.

Cependant, du fait de l'orientation particulière de cette organisation rétrospective, il sera peut-être bon d'avertir le lecteur de ce que *L'Inconscient politique* n'est pas. En premier lieu, il ne doit pas s'attendre à y trouver une projection exploratoire de ce que doit être et doit faire une culture politique vivante en pleine émergence, ce dont Raymond Williams a fait à juste titre la tâche la plus urgente de la critique culturelle marxiste. Bien sûr, des raisons historiques objectives expliquent la lenteur du marxisme contemporain à relever ce défi : la triste histoire de la prescription jdanovienne dans les arts en est une, la fascination des modernismes et des « révolutions » formelles et linguistiques en est une autre, tout comme l'avènement d'un « système-monde » politique et économique entièrement neuf, auquel ne s'appliquent qu'imparfaitement les vieux paradigmes culturels marxistes. Dans une conclusion provisoire, ce livre exposera les défis que devra anticiper l'interprétation marxiste si elle veut concevoir les nouvelles formes de pensée et de culture collectives qui dépassent les frontières de notre monde. C'est là que le lecteur trouvera une place vacante, réservée à une production future encore non réalisée, une production collective et décentrée, par-delà le réalisme comme le modernisme.

Dès lors, si ce livre échoue à proposer une esthétique politique ou révolutionnaire, il se préoccupe également peu de soulever une fois de plus les sempiternelles questions de l'esthétique philosophique : la nature et la fonction de l'art, la spécificité du langage

poétique et de l'expérience esthétique, la théorie du beau, et ainsi de suite. Pourtant, l'absence même de ces questions pourra leur servir de commentaire implicite : j'ai tenté de soutenir une perspective d'essence historiciste, suivant laquelle nos lectures du passé dépendent, de façon essentielle, de notre expérience du présent, en particulier de ce qu'on appelle parfois la *société de consommation** (ou le moment « désaccumulatif » du capitalisme monopoliste tardif, ou consumériste, ou multinational), et que Guy Debord appelle « société de l'image » ou « du spectacle ». Le fait est que dans une telle société, saturée de messages et d'expériences « esthétiques » de toutes sortes, les questions de la vieille esthétique philosophique doivent elles-mêmes être radicalement historicisées ; aussi peut-on s'attendre à les voir, en cours de route, se transformer au point de devenir méconnaissables.

Bien que l'histoire littéraire y soit omniprésente, il ne faut pas non plus considérer *L'Inconscient politique* comme paradigmatique de cette forme ou de ce genre discursif aujourd'hui en crise. L'histoire littéraire traditionnelle constituait un sous-ensemble du récit représentationnel, une espèce de « réalisme » narratif devenu aujourd'hui aussi problématique que ses principaux exemples dans l'histoire du roman. Le deuxième chapitre du présent ouvrage, qui traite de la critique générique, soulèvera le problème théorique du statut et de la possibilité de ces récits historico-littéraires que, dans *Marxism and Form*, j'ai appelés des « construits diachroniques » ; les lectures subséquentes, portant sur Balzac, sur Gissing et sur Conrad, projeteront un cadre diachronique – la construction du sujet bourgeois dans le capitalisme émergent et sa désintégration schizophrénique à notre époque – qui ne sera toutefois jamais pleinement élaboré. De l'histoire littéraire aujourd'hui, nous pouvons observer que sa tâche ne fait qu'une avec celle que

* Les mots et expressions suivis d'un astérisque sont en français dans le texte original. C'est le cas, également, de la citation en exergue, p. 5.

Louis Althusser a assignée à l'historiographie en général : non pas élaborer un simulacre accompli et ressemblant de son objet supposé, mais « produire » le « concept » de celui-ci. C'est en effet ce que les plus grandes histoires littéraires modernes ou modernisantes – tel *Mimésis* d'Erich Auerbach – ont cherché à faire dans leur pratique critique, sinon dans leur théorie.

Est-il du moins possible de considérer le présent travail comme l'esquisse ou la projection d'une nouvelle méthode critique ? Il me paraîtrait parfaitement approprié de refondre certaines de ses découvertes sous la forme d'un manuel de méthodologie, mais celui-ci aurait pour objet l'*analyse idéologique*, qui demeure, je crois, la manière appropriée de désigner la « méthode » critique propre au marxisme. Pour des raisons indiquées plus haut, ce livre n'est pas ce manuel, lequel chercherait nécessairement à régler ses comptes avec des « méthodes » rivales dans un esprit bien plus polémique. Pourtant, il faut se garder de croire que, puisque le cadre rétrospectif de *L'Inconscient politique* possède une tonalité inévitablement hégélienne, ces interventions polémiques ne font, pour moi, pas partie des plus hautes priorités de la critique culturelle marxiste. Au contraire : celle-ci doit aussi répondre à l'exigence qu'Althusser a imposée à la philosophie marxiste proprement dite, en étant une « lutte des classes dans la théorie ».

Toutefois, à l'intention du lecteur non marxiste, qui pourrait avoir l'impression que ce livre est déjà bien assez polémique, je voudrais, chose qu'il devrait être inutile de mentionner, faire état de ma dette à l'égard des grands pionniers de l'analyse du récit. Il ne faut pas prendre le dialogue théorique que j'engage avec eux au cours de ces pages pour un spécimen supplémentaire de la critique négative de la « fausse conscience » (bien qu'il s'agisse aussi de cela, et je traiterai en conclusion du problème du bon usage des gestes critiques que sont la démystification et le démasquage idéologique). En revanche, il devrait être évident que, dans le domaine de l'analyse du récit, nul ne peut se permettre d'ignorer l'apport

fondamental de Northrop Frye, A. J. Greimas et sa codification de l'ensemble des traditions formaliste et sémiotique, l'héritage d'une certaine herméneutique chrétienne, et, par-dessus tout, Freud et ses indispensables explorations de la logique des rêves, Claude Lévi-Strauss et celle de la logique du récit « primitif » et de la pensée sauvage, sans même parler des travaux imparfaits mais monumentaux qu'a accomplis dans ce domaine le plus grand philosophe marxiste des temps modernes, j'ai nommé Georg Lukács. Ces œuvres divergentes et inégales se trouvent ici interrogées et évaluées du point de vue d'un objectif critique et interprétatif : restructurer la problématique de l'idéologie, de l'inconscient et du désir, de la représentation, de l'histoire et de la production culturelle, autour du processus qui informe tout cela, celui du *récit*, que je considère (utilisant ici le raccourci de l'idéalisme philosophique) comme la fonction ou l'*instance* centrale de l'esprit humain. On peut reformuler cette perspective dans les termes du code dialectique traditionnel, comme une étude de la *Darstellung* : terme intraduisible, désignant le fait que les problèmes que pose la *représentation* recourent productivement les problèmes tout différents de la *présentation*, ou du mouvement essentiellement narratif et rhétorique du langage et de l'écriture à travers le temps.

Dernier point et non des moindres, il se pourrait bien que le lecteur se sente déconcerté par le fait qu'un livre qui s'occupe manifestement de l'acte interprétatif accorde si peu d'attention aux questions de validité interprétative et aux critères permettant de juger une interprétation défectueuse ou, au contraire, de l'accréditer. Il se trouve qu'à mon sens, aucune interprétation ne peut être effectivement disqualifiée sur ses propres termes, par une simple énumération de ses imprécisions ou de ses omissions, ou par une liste des questions qu'elle laisse sans réponse. L'interprétation n'est pas un acte isolé, elle prend place sur un champ de bataille homérique, où s'affrontent, ouvertement ou implicitement, une multitude d'options interprétatives. Si la conception positi-

viste de l'exactitude philologique était notre seule option, alors je préférerais de loin défendre, par provocation, l'actuelle célébration de fortes mésinterprétations, au détriment de faibles. Comme le dit le proverbe chinois, on doit utiliser un manche de hache pour en couper un autre : dans notre contexte, seule une autre interprétation, plus forte, permettra de renverser et de réfuter en pratique une interprétation déjà en place.

Aussi m'estimerais-je satisfait si l'on pouvait juger et mettre les sections théoriques de cet ouvrage à l'épreuve de sa pratique interprétative. Mais de cette antithèse se dégage la double norme ou le dilemme formel qui s'impose à toute étude culturelle aujourd'hui, et *L'Inconscient politique* n'y fait pas exception : une lutte angoissée pour la primauté, entre modèles et histoire, entre spéculation théorique et analyse textuelle, où les premiers cherchent à transformer les secondes en simples exemples destinés à soutenir leurs propositions abstraites, alors que les secondes persistent à insinuer que la théorie n'est qu'un échafaudage méthodologique, facile à démonter une fois entamées les choses sérieuses de la critique. On a si souvent estimé, dans la tradition académique occidentale, que ces deux tendances – la théorie et l'histoire littéraire – étaient rigoureusement incompatibles qu'il sera bon, pour conclure, de rappeler au lecteur qu'il existe une troisième position qui les dépasse toutes deux. Il s'agit bien sûr du marxisme, qui, sous la forme de la dialectique, affirme un primat de la théorie qui est en même temps une reconnaissance du primat de l'Histoire même.

Killingworth, Connecticut (1981).