

NOTES DE LECTURE

Jacques BAUDOU, Jean-Jacques SCHLERET, *Merveilleux, fantastique et science-fiction à la télévision française*, Paris, INA/Huitième Art, coll. "Les dossiers du 8e Art", 1995, 184 pages.

Les productions paralittéraires se caractérisent par leur caractère sériel, ce qui a des répercussions, encore trop peu étudiées, sur leur consommation, elle aussi éminemment sérialisée. C'est ainsi que les amateurs de récits policiers ou fantastiques se regroupent volontiers en associations, organisent des festivals et conventions et publient des catalogues encyclopédiques consacrés à leurs auteurs et séries favoris. Ces animateurs de fanzines à tendance encyclopédiste s'intéressent désormais aussi aux fictions popularisées par la télévision. Évolution sociologique qui constituerait la première étape d'une légitimation culturelle des produits télévisuels. La prochaine consistera, si le parcours institutionnel se calque sur celui des genres paralittéraires, à la reconnaissance de ces objets socialement dévalorisés par les instances critiques universitaires.

En attendant l'émergence de ces analyses critiques, les éditions Huitième Art se sont spécialisées dans l'édition de volumes superbement illustrés qui rassemblent un inventaire exhaustif relatif à des séries cultes ("Le prisonnier", "Chapeau melon et bottes de cuir" ou "Amicalement vôtre" par exemple) ou à des genres de téléfilms (les séries policières, les feuilletons historiques, les grandes séries américaines ou anglaises...). Le dernier volume paru nous remet en mémoire les aventures de Belphégor ou du Golem, la série "Le tribunal de l'impossible". Au contraire du policier, qui fonctionne selon une logique sérielle, le merveilleux et le fantastique sont des genres condamnés à l'œuvre unique, entre autres parce que le héros y est souvent destiné à mourir en finale; on ne trouvera donc pas ici de synthèse de grands feuilletons récurrents, mais 200 fiches descriptives présentant les génériques, le résumé des téléfilms réalisés entre 1950 et 1990, quelques commentaires et interviews.

Les qualités de ce livre reposent donc essentiellement sur la mise à disposition d'un patrimoine relevant de la culture de masse, désormais rendu

plus accessible grâce à l'important travail d'archivage réalisé par l'INA. Cet institut met son fonds immense, encore augmenté par les nouvelles extensions au monde télévisuel des lois françaises sur le dépôt légal, à la disposition des chercheurs et contribue à des publications comme celle-ci. Cela nous vaut un très bel objet pour téléspectateurs nostalgiques, collectionneurs ou historiens de la télévision, dont les nombreuses photos constituent une part importante de l'intérêt, dans la mesure où la partie analytique, que ce soit pour délimiter les genres en question ou situer ces productions par rapport aux grandes évolutions de la télévision, reste très sommaire.

Marc LITS

Gilbert DURAND, *Introduction à la mythodologie. Mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, 1996, 244 pages.

Sur les traces de Gaston Bachelard dont il est le disciple, Gilbert Durand est l'auteur d'une œuvre vaste et complète dont l'imaginaire est le principal objet. Son célèbre ouvrage *Structures anthropologiques de l'imaginaire* écrit en 1960, reste l'incontournable "bible" pour approcher les "zones de haute pression imaginaire" créées par les mythes, les symboles, les fantasmes et les rêves des hommes à travers l'histoire.

En publiant aujourd'hui *Introduction à la mythodologie*, une synthèse née de conférences, Durand offre non seulement un récapitulatif de sa pensée mais développe aussi des concepts plus récents tels que "mythodologie" ou "bassin sémantique". Dès les premières lignes, Gilbert Durand affirme très clairement: "De plus en plus de participants à notre culture occidentale (...) se trouvent aujourd'hui en résonance autour du thème du retour du mythe et des résurgences des problématiques et des visions du monde qui gravitent autour du symbole, en un mot, autour de cette «Galaxie de l'imaginaire» dans l'attraction de laquelle se déploie la pensée contemporaine la plus profonde. Car nous sommes entrés, depuis un certain temps (...) dans ce que l'on peut appeler une zone de haute pression imaginaire" (p. 17). Dans la lignée des ouvrages précédents, ce dernier livre prône le rétablissement de l'imaginaire et de l'imagination comme objets d'étude à part entière pour les scientifiques. Durand montre que l'imagination n'est pas cette «folle du logis» décriée ainsi par le cartésien Malebranche mais au contraire une dimension constitutive, intrinsèque dont l'humanité ne peut pas se passer.

Dans *Introduction à la mythodologie*, Durand soutient l'idée d'un renouveau mythique important et tente de cerner ce retour du mythe qu'il situe déjà depuis 1860. L'ouvrage s'interroge sur la réapparition aussi soudaine du mythe au cœur de la quiétude triomphaliste du scientisme vainqueur. Durand se lance alors dans l'historique de la naissance et du déclin du traditionnel clivage entre le *mythos* et le *logos*. Selon lui ces deux

démarches si longtemps séparées ont actuellement tendance à se rapprocher, voire à se rejoindre: "C'est (...) souvent contre son gré (...) que notre civilisation, armée du rationalisme mathématique excommunicateur d'images, a finalement produit par le raffinement des techniques scientifiques les plus éloignées de l'image, l'avènement matériel, la prise de pouvoir de la «reine des facultés»" (p. 17-18.). Devant ce constat, Durand en appelle même au développement d'un Nouvel Esprit Scientifique: "(...) la fameuse coupure entre logos et mythos, (...), entre sciences dures et pures et savoirs empirique, esthétique, mystique, poétique, est estompée au sein d'une épistémologie générale rénovée, unitaire dans sa diversité (...)" (p. 49).

En plaçant volontairement sa démarche dans une perspective non cartésienne, Durand participe à cette révolution épistémologique déjà lancée par Freud, Jung, Bachelard, Eliade, Dumézil... qui consiste à revaloriser et encourager l'étude de la pensée obscure et confuse des rêves, des fantasmes, des mythes et des symboles. Il juge même nécessaire de jeter les bases d'une nouvelle Méthode pour examiner le soubassement, le fondement épistémologique du retour du mythe dans la société: "Réfléchir sur les chemins du vrai, sur la méthode, est urgent pour la pensée contemporaine. (...) Ce terme [de méthode] (...) a une résonance très forte, (...) parce que nous vivons depuis plus de trois siècles à l'ombre du petit livre, terrible et terriblement ombrageux (...) de Descartes, le fameux *Discours de la Méthode*" (p. 48). Durand ironise même en écrivant qu'il aurait pu donner à son ouvrage un titre clin d'œil, celui de "*Discours de la Mythode*".

Par ailleurs Durand développe longuement son concept de mythologie annoncé dans le titre. Méthode conçue pour réactiver la lecture des mythes, la mythologie doit être double: l'auteur insiste en effet sur la nécessité de glisser d'une mythocritique qui interprète les textes et les œuvres, à une mythanalyse qui étudie les contextes sociaux ou politiques dans lesquels se développent les mythes. Le concept sans doute le plus opérationnel (mais complexe) de Durand pour aborder le mythe est celui qu'il appelle de manière métaphorique "bassin sémantique". Celui-ci symbolise le processus de formation d'un mythe par ruissellements, partage des eaux, confluences, fleuves principaux, aménagements des rives, épuisement des deltas. Durand explicite ce concept de bassin sémantique en l'appliquant au mythe franciscain.

Introduction à la mythologie se révèle passionnant pour celui qui est prêt à croire aux hautes sphères à la fois universelles et contemporaines de l'imaginaire. Il faut sans doute saluer l'enthousiasme et la pensée quelque peu visionnaire avec lesquels l'auteur s'applique à proposer les bases d'un Nouvel Esprit Scientifique auquel, selon lui, la communauté scientifique est déjà sensibilisée: "Non seulement des mythes éclipsés recouvrent les mythes d'hier et fondent l'épistémè d'aujourd'hui, mais encore les savants à la pointe des savoirs de la nature ou de l'homme prennent conscience de la relativité constitutive des vérités scientifiques, et de la réalité pérenne du mythe. Le mythe n'est plus un fantasme gratuit que l'on subordonne au perceptif et au rationnel. C'est une res réelle, qu'on peut manipuler pour le meilleur comme pour le pire" (p. 44).

L'ouvrage de Durand est un véritable traité de réhabilitation du mythe et couronne certainement à sa manière les efforts mis en œuvre dans ce sens depuis le début du siècle par plusieurs historiens des religions, anthropologues, ethnologues... Il contribue à ne plus réduire la pensée mythique à un vulgaire avatar de la pensée sauvage. Le mythe "selon Durand" ne suit-il pas dans son acception actuelle le célèbre régime nocturne et diurne de l'imaginaire que l'auteur décrit dans ses ouvrages antérieurs? Ne passe-t-il pas aujourd'hui de la nuit cartésienne au jour "methodologique"?

Caroline HUYNEN

Pierre GLAUDES, Yves REUTER, *Personnage et didactique du récit*, Metz, Université de Metz, coll. "Didactique des textes", 1996, 224 pages.

Ces deux auteurs avaient déjà coordonné plusieurs dossiers didactiques autour de la question du personnage, publiés par l'Université de Clermont-Ferrand. Ils les reprennent ici en développant leurs modèles théoriques, et en rappelant l'importance centrale du personnage dans les différents types de récits, ce qui lui a permis de résister à toutes les tentatives de mise à mort. Cet ouvrage, après celui de Vincent Jouve consacré à *L'effet-personnage dans le roman*, est le signe d'un retour d'intérêt pour ce grand refoulé de l'époque structuraliste. Certes, l'école sémiotique n'avait pas entièrement tué le sujet, puisque Propp, Greimas et Hamon ont tous construit leurs modèles autour de ces sphères d'action inévitables que sont les actants comme moteurs de toute mise en récit. Mais ils avaient néanmoins mis à mal la dimension essentialiste du personnage pour le réduire à une pure fonctionnalité narratologique, rejoints en cela par les nouveaux romanciers et les dramaturges de l'absurde.

Cette réduction fut nécessaire pour clarifier la discussion conceptuelle autour des questions du vraisemblable et aider à régler de vieux débats tel celui entretenu par le conflit célèbre entre Mauriac et Sartre sur les relations entre le romancier et ses personnages. Mais elle fut si radicale qu'elle caricatura les relations entre personne et personnage (pourtant entremêlées dès l'origine comme le rappelle l'étymologie des termes développée dans le chapitre d'histoire littéraire) et gomma délibérément les effets d'investissement du lecteur. C'est pourquoi Glaudes et Reuter construisent leur analyse autour de trois axes complémentaires : le personnage comme marqueur typologique, comme organisateur textuel, comme lieu d'investissement. Ils reprennent donc les acquis de l'analyse structurale, en développant les rapports entre personnage et type narratif (le personnage est à la fois l'indice du narratif et l'indicateur du genre), et en rappelant, dans une perspective psychanalytique dénuée de jugements dépréciatifs, combien le personnage est le point d'entrée et de fixation pour le lecteur.

L'ouvrage, extrêmement clair, propose aussi des pistes d'analyse sur les relations entre personnage et instance de narration, sur les questions de réception, et sur des aspects plus circonscrits comme la co-référence ou l'onomatopée. Il se présente donc comme un excellent outil méthodologique pour l'analyse du récit, mais en privilégiant la fiction littéraire ou paralittéraire. Reste dès lors à l'adapter à l'analyse des récits médiatiques, construits dans des logiques narratives mixant réel et fictionnalisation, au point que la personne ne peut plus se dissocier du personnage, comme l'a montré de manière superbe la figure emblématiquement médiatique de ce personnage de roman que fut un président de la république française récemment décédé. Cela est ici esquissé par l'étude de quelques faits divers.

Marc LITS

Pierre LÉVY, *Qu'est-ce que le virtuel?*, Paris, La Découverte, coll. Sciences et société, 1995, 157 pages.

Les ouvrages de Lévy se succèdent à une cadence de plus en plus rapide. Moins d'un an sépare celui-ci du précédent, *L'intelligence collective*. Ce nouveau livre, au contenu plus abstrait, s'interroge, comme son titre l'indique, sur la véritable nature du virtuel.

En toute rigueur, la notion de virtuel s'oppose moins d'après Lévy à celle de réel qu'à celle d'actuel. Pour affirmer ceci, il s'appuie sur la distinction mise en lumière par Deleuze entre possible et virtuel.

Le possible est déjà tout constitué et se réalise sans que rien ne change dans sa détermination. Exactement comme le réel, il est un réel latent auquel il ne manque que l'existence. Tandis que le virtuel, lui, est ce complexe problématique, cette configuration dynamique de tendances qui accompagne toute entité –situation, événement, objet– et qui en constitue même une dimension majeure. L'actualisation est alors la résolution de ce champ problématique par une solution qui n'était pas contenue à l'avance dans l'énoncé. L'actualisation est donc création, invention d'une forme nouvelle à partir d'un nœud de forces. "Le réel ressemble au possible; en revanche, l'actuel ne ressemble en rien au virtuel: *il lui répond*" (p. 15).

S'il en est ainsi, la virtualisation (passage de l'actuel au virtuel) n'est pas une déréalisation, mais une "élévation à la puissance (...) par déplacement du centre de gravité de l'objet considéré: au lieu de se définir par son actualité (une «solution»), l'entité trouve désormais sa consistance essentielle dans un champ problématique" (p. 16).

Au processus de virtualisation est associée une série de modalités: (1) détachement déterritorialisant de l'ici et maintenant - (2) surgissement de nouveaux espaces et de nouvelles vitesses qui s'enchevêtrent aux anciens - (3) effet Mœbius, c'est-à-dire remise en cause des définitions exclusantes,

passage continuuel de l'intérieur dans l'extérieur et de l'extérieur dans l'intérieur.

Lévy propose alors de penser le phénomène contemporain de virtualisation par le numérique comme la poursuite du développement humain. Il fait en effet ici l'hypothèse que la virtualisation est un concept-clé dans l'explication du processus d'humanisation. Trois processus de virtualisation ont fait émerger l'espèce humaine: le langage (virtualisation du présent), la technique (virtualisation de l'action) et les institutions (virtualisation de la violence). Ces trois processus, comme tous les phénomènes de virtualisation, sont chacun constitués d'un noyau de trois opérations élémentaires que Lévy compare au *trivium* antique (grammaire, dialectique, rhétorique). La grammaire renvoie au découpage d'un continuum *in situ* en éléments abstraits, standards, transférables et recombinaisons – à cet égard l'informatisation, en réduisant tout message à un standard combinatoire de zéros et de uns, est la plus grammaticalisante des techniques. La dialectique représente la fonction de substitution que remplissent ces éléments. C'est à ce moment que le processus de virtualisation commence à faire sens. La rhétorique, enfin, désigne l'art d'agir, de transformer, voire de créer une réalité autonome issue des entités substitutives... c'est-à-dire un monde virtuel.

La seconde partie du livre propose une vision renouvelée du projet d'intelligence collective développé par Lévy dans son ouvrage précédent, en l'articulant à cette notion de virtuel.

Effectivement, nous ne pensons jamais seuls. Nos pensées sont toujours pénétrées d'un arrière-fond culturel par lequel notre intelligence est collective. Mais pour Lévy le concept d'intelligence collective est plus profond. Aussi tente-t-il ici de développer un concept de l'esprit d'inspiration darwinienne qui soit parfaitement compatible avec un sujet collectif. L'esprit devient alors un système associé à un environnement dont la nature est de traduire l'autre en soi. Par conséquent, il impliquera toujours dans sa propre organisation l'histoire de son rapport avec cet environnement. Le *modus operandi* de ce processus est l'affect. L'essence de l'esprit est donc l'affectivité, qu'il faut soigneusement distinguer de la conscience. "Un esprit doit être affectif, il n'est pas nécessairement conscient" (p. 102). L'esprit ne peut jamais rien appréhender qui ne soit, par le fait même, converti en qualité affective; et la vie psychique n'est qu'un flux d'affects. Réciproquement, l'esprit ne sera jamais que le monde extérieur, mais un monde infiltré et coloré d'affects. Cette dialectique entre objectivation de l'intériorité et subjectivation de l'extériorité est typique du virtuel tel qu'il est défini par Lévy.

Dans ces conditions, il faut reconnaître dans l'esprit la présence d'une dimension collective irréductible; et rien n'empêche désormais de voir dans tout collectif vivant une sorte de «mégapsychisme». Mais les collectifs humains déploient par rapport aux autres une qualité supplémentaire: le tout de l'esprit est reflété chaque fois différemment dans chacune des parties. En effet nous contenons, chacun à notre manière, l'intelligence du groupe, contrairement à ce qui se passe dans une fourmilière où aucune des fourmis

n'est consciente de cette intelligence collective. Le projet de Lévy est alors de développer le progrès humain davantage dans le sens de cette intelligence collective qui pense en nous. Le problème n'est donc pas d'être pour ou contre l'intelligence collective –elle est inhérente à l'état d'humanité– mais laquelle choisir? Comment arriver à des groupements humains collectivement intelligents qui reconnaissent et optimisent les ressources intellectuelles de chacun?

Si pour ce faire, dans de petits groupes, l'écoute mutuelle et la valorisation réciproque suffisent, à l'échelle de milliers de personnes, la gestion de l'humain n'a jusqu'à présent pu se faire que sur un mode hiérarchique, massif et homogénéisant. Mais un usage judicieux des nouvelles technologies de communication pourrait nous permettre d'y échapper, et de passer ainsi d'une société intelligemment dirigée à une société partout intelligente.

Les médias classiques opèrent une forme rudimentaire d'unification cognitive du collectif. Ils instaurent un contexte commun mais ce dernier reste imposé et transcendant. Dans le cyberspace par contre, le lien entre les individus n'est plus hors d'atteinte. Il s'organise autour d'un objet commun immanent sur lequel chacun peut marquer sa contribution.

Lévy propose le concept d'«objet» pour qualifier le support technique qui constitue le nœud des opérations intellectuelles et catalyse une telle médiation sociale. Déterritorialisé, s'élevant au dessus de toute appropriation exclusive, l'objet représente, tel un ballon sur un terrain de football, un centre mobile qui circule et désigne chacun à son tour comme pivot du groupe, coordonne les actions dans le sens de la construction d'une histoire. Il amène le tout auprès de l'individu et implique l'individu dans le tout. Il est ce passage réciproque entre privé et public qui porte le champ problématique du groupe. L'objet est donc aussi ce qui soutient et vient achever le procès de virtualisation.

Comme dans le cas de beaucoup de ses ouvrages, les propos tenus ici par Lévy soulèveront sans aucun doute de vives discussions, ne fût-ce que par son caractère militant. Il n'empêche! Cet ouvrage propose une perspective originale sur le cyberspace qui, en dépit de ses aspects critiquables, alimentera de façon significative le débat sur les nouvelles technologies.

Hugues PEETERS

Michel MAFFESOLI, *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset, 1996, 278 pages.

Tout en poursuivant la description passionnante d'un champ social fragmenté, fusionnel, fluide d'où émergent les nouvelles tribus postmodernes, le dernier livre de Michel Maffesoli marque un tournant par rapport aux ouvrages antérieurs. Nettement plus engagé, il ne se contente pas d'offrir comme précédemment un déchiffrement de la société contemporaine mais

propose un nouveau pari théorique pour interpréter la socialité naissante. Tout comme Descartes balisa le chemin de la Modernité, il faut, selon Maffesoli, savoir baliser celui de la Postmodernité.

Devant la disparition des grands récits fondateurs et des buts lointains entraînés par le déclin de la Modernité, l'auteur est convaincu qu'il faut abandonner les théories surplombantes de la Raison parce qu'elles interprètent un monde qui n'existe plus. Il suggère d'appréhender désormais la réalité de manière directe et d'élaborer un savoir "dionysien" qui soit au plus proche de son objet. L'ombre de Dionysos (titre d'un de ses livres précédents) traverse une nouvelle fois le dernier ouvrage de Maffesoli pour illustrer cette réalité multiple, effervescente, "aux mille visages" de la postmodernité. Pour Maffesoli "La figure de Dionysos est peut-être le «mythe incarné» contemporain. C'est-à-dire la figure assurant la cristallisation d'une multiplicité de pratiques et de phénomènes sociaux qui sans cela seraient incompréhensibles. Et cette figure emblématique est, essentiellement, esthétique. C'est-à-dire qu'elle favorise et conforte les émotions et les vibrations communes. Un savoir «dionysien» est celui qui prend acte de cette ambiance émotionnelle, il en décrit les contours, participant ainsi à une herméneutique sociale réveillant en chacun de nous le sens qui s'est sédimenté dans la mémoire collective" (p. 261). C'est dans cette optique que Maffesoli invite d'ailleurs à "(...) mettre en œuvre une pensée d'accompagnement, une «metanoïa» (qui pense à côté), par opposition à la «paranoïa» (qui pense d'une manière surplombante) propre à la modernité. Une sociologie de la caresse en quelque sorte, n'ayant plus rien à voir avec la griffure conceptuelle" (p. 22). Comme l'annonce le titre paradoxal de son livre, Maffesoli en appelle à une synergie prononcée entre la pensée et la sensibilité contemporaines. Il jette ainsi les bases d'une nouvelle démarche intellectuelle qui s'écarte des raisons de la Raison raisonnante pour se fonder sur les intuitions et les fulgurances de la Raison sensible. "Par cette capacité d'appréhender le monde d'une manière directe, par le regard neuf qu'elle porte sur lui, l'intuition est à l'opposé du système conceptuel s'emparant des choses de l'extérieur" (p. 179-180.).

D'après Maffesoli, le malaise moderne est seulement une affaire d'intellectuels car la société s'est déjà débarrassée de l'emprise de la Raison technicienne coupée du mythe, du rêve, de la spiritualité, du vécu et du quotidien. Preuve en est avec le retour du New Age, des multiples formes de superstition, de l'écologie, etc. La coupure épistémologique imposée par la Modernité ne pouvant plus tenir, Maffesoli convie le monde intellectuel à penser autrement la société non pas avec des théories surplombantes mais par le recours aux "vieilles" méthodes que sont la description, l'intuition, la métaphore. "Il n'y a plus à rechercher le sens dans le lointain ou dans un idéal théorique imposé de l'extérieur ou en fonction d'un système de pensée, mais bien de le voir à l'œuvre dans une subjectivité communautaire, ce qui nécessite de prendre au sérieux le sensible ne serait-ce que pour le fonder en raison. (...) Cela implique que ceux que l'on appelle l'intelligentsia, c'est-à-dire ceux qui ont le pouvoir de faire ou de dire quelque chose sur la société, soient à même, aussi, d'apprécier la vie. Qu'ils participent de cet hédonisme

dont il a été question et ne se contentent pas, suivant les cas, de se lamenter, de critiquer, de donner des leçons, d'insister ou d'imposer, de l'extérieur, leurs visions du monde, mais soient partie prenante de cela même qu'ils décrivent, observent, ou de cela même sur quoi ils veulent agir" (p. 262-263.).

Sans doute les recherches de Maffesoli sont en marge des travaux sociologiques traditionnels. En effet elles revendiquent le quotidien dans sa banalité comme objet de recherche à part entière et marquent aussi leur intérêt pour l'imaginaire comme clé de compréhension de la vie sociale. Sur les traces de Gilbert Durand, Maffesoli soutient que l'imaginaire, considéré par la Modernité comme étant de l'ordre du superflu ou de la frivolité, tend à retrouver une place de choix dans la Postmodernité. Selon lui l'imaginaire est une esthétique qui remplit une fonction agrégative et réinvestit des structures archaïques que l'on avait crues dépassées, en recréant des mythologies qui servent de liant social.

Dans son *Éloge de la raison sensible*, Maffesoli réaffirme une fois encore que la société postmoderne est synonyme de réenchantement du monde par le biais de l'image, du mythe et de l'allégorie. Il décrivait déjà ce réenchantement en 1985 dans *Le Temps des tribus* qui se présentait d'ailleurs comme un écho au livre de Marcel Gauchet publié la même année et intitulé *Le désenchantement du monde*. Pour Maffesoli et contrairement à Gauchet, le déclin de la Modernité et avec elle des grands récits fondateurs n'a pas pour effet de désenchanter le monde mais au contraire de le réenchanter. Le thème du réenchantement est donc fondamental chez Maffesoli pour décrire la société actuelle au point d'atteindre même sa pensée. Profondément optimiste, elle a même l'ambition de proposer un nouveau pari théorique pour le moins enchanteur et proche du carpe diem: "L'on ne saurait mieux dire l'enjeu intellectuel qu'il convient d'accorder à la description des choses, à l'élaboration d'une théorie érotique sachant dire «oui» à l'existence, sous toutes ses formes, des plus lumineuses aux plus obscures, des plus conformistes aux plus anomiques. Pensée affirmative, relativiste, reconnaissant dans le monde des phénomènes le seul qui nous soit accessible, le seul que l'on puisse vivre et aimer tant bien que mal, pour le meilleur et pour le pire. Le détachement et la description caressante des choses sont, en ce sens, un bon moyen de vivre et de penser le tragique d'une vie vouée à la mort" (p. 155-156).

Caroline HUYNEN

Francisco J. VARELA, *Quel savoir pour l'éthique? Action, sagesse et cognition*, Paris, Éd. de La Découverte, 1996, 122 pages.

Dans ce livre, issu de conférences prononcées à l'Université de Bologne, F. Varela, dont on connaît les travaux en neurobiologie, s'aventure

sur le terrain de l'éthique pour y développer une série de réflexions fondées à la fois sur les sciences cognitives et sur les traditions philosophiques non occidentales. Comme dans son livre précédent (*L'inscription corporelle de l'esprit*, en coll. avec E. THOMPSON et E. ROSCH, Paris, Éd. du Seuil, 1993), une mise en parallèle de ces deux fils directeurs permet de montrer leur convergence sur le plan de la pensée éthique.

Dès l'exposé de la question, l'auteur oppose à l'approche habituelle du comportement éthique – "où l'on commence par étudier le contenu intentionnel pour arriver à la rationalité des jugements moraux" (p. 17) – une approche du savoir-faire éthique spontané. Les développements récents des sciences cognitives semblent justifier cette dernière approche. Alors que les premières recherches en Intelligence artificielle, enracinées dans la tradition rationaliste et cartésienne, étaient dominées par le paradigme computationnaliste pour lequel la connaissance opère au moyen de règles de type logique, les recherches actuelles se tournent davantage vers la cognition comme activité concrète de tout l'organisme. Cette perspective est pour l'auteur l'occasion de présenter à nouveau, en termes simples et clairs, sa théorie de la connaissance comme "énaction" développée dans ses ouvrages précédents; théorie qui rejoint les vues de Piaget sur le développement cognitif à partir du couplage sensori-moteur et celles, plus récentes, de Lakoff et Johnson sur l'émergence des structures conceptuelles à partir de l'expérience corporelle. La cognition n'est donc pas fondamentalement affaire de représentation mais d'action incarnée. Une grande partie de notre vie mentale relève du faire-face, immédiat et spontané, dans de multiples situations (des "micro-mondes").

Le comportement éthique s'acquiert comme les autres comportements. Comme pour la cognition en général, la question centrale de l'éthique n'est donc pas celle du raisonnement mais plutôt celle du savoir-faire éthique. Or, ce savoir-faire éthique, négligé par les penseurs occidentaux, a été pris en compte par de grandes traditions de pensée non occidentales (le taoïsme, le confucianisme et le bouddhisme) et on ne peut, dit Varela, continuer d'ignorer ces traditions.

La seconde partie du livre – intitulée "Du savoir-faire éthique" – est précisément consacrée à la présentation des idées de Mencius, un confucianiste du IV^e siècle avant J.-C. dont l'autorité serait comparable à celle de Thomas d'Aquin dans le christianisme. Pour Mencius, l'homme dispose d'un savoir-faire éthique très ordinaire – des inclinations – qui peuvent être étendues grâce à l'attention et à l'intelligence comprise essentiellement comme recherche de correspondances et d'affinités entre situations: "l'intelligence doit guider nos actions, mais de telle sorte qu'elle corresponde à la structure des situations; elle échappe ainsi à la codification en règles et aux procédures" (p. 55). La compétence éthique, autrement dit, implique que la spontanéité l'emporte sur la délibération, que la distinction entre le moi (qui observe) et l'objet de l'action disparaisse, que le moi donc, loin d'être une entité unitaire centrale, soit de nature fragmentée ("nos micro-mondes et nos micro-identités ne formant pas un moi unitaire central, réel, mais une

succession de configurations changeantes qui surgissent et se dissipent” (p. 60).

Le thème de la fragmentation du moi donne lieu aux développements de la troisième partie du livre (“L’incarnation de la vacuité”) fondée sur les sciences cognitives. La notion de fragmentation du moi rend compte de ce que l’activité cognitive, loin d’être un processus ininterrompu, est ponctué par des comportements transitoires auxquels il faut faire correspondre des assemblées, également transitoires, de neurones, marquées par une forte coopération multidirectionnelle. Dans cette vision “connexionniste” de la cognition, il n’y a guère de place ni pour le moi comme centre localisé, ni pour la notion computationnaliste d’un traitement séquentiel d’une information extérieure: “On ne peut pas dire que ces ensembles émergents, bien qu’artificiels, soient des «calculs» dans la mesure où l’on ne peut pas décrire formellement leur dynamique comme l’implémentation d’un algorithme d’ordre supérieur” (p. 88).

Le moi est en quelque sorte dépourvu de moi. Cette idée motive la quatrième et dernière partie qui poursuit le parallélisme entre cognition et traditions non occidentales. On y découvre que précisément “le savoir-faire éthique est la prise de conscience progressive et directe de la virtualité du moi” (p. 106).

Dans toutes les traditions bouddhistes, explique Varela, l’apprentissage –notamment éthique– consiste à reconnaître la vacuité du moi. Il s’ensuit un sentiment de sympathie, d’inclusion, ou de compassion, une aptitude à la décentration qui est l’opposé de l’égocentrisme et ne repose pas sur des règles: “Comment encourager et incarner dans notre culture cette attitude de compassion universelle, décentrée, réceptive? Il est évident que cela ne peut se faire par le biais de règles et d’injonctions morales. Il faut la développer et l’incarner au moyen de *disciplines* qui facilitent l’abandon des habitudes égocentriques et qui permettent à la compassion de devenir spontanée et de se nourrir elle-même” (p. 119).

Un des principaux intérêts du livre vient de ce que, outre la correspondance mise en avant par Varela entre développement des sciences cognitives et traditions orientales, d’autres correspondances se laissent entrevoir. A travers l’exposé, il apparaît notamment que le computationnalisme et la théorie de l’énaction –qui s’opposent comme le font le calcul logique et l’analogie– entrent en résonance avec toutes sortes d’aspects de la vie sociale et morale, et que le choix entre ces deux options théoriques engage plus que la connaissance scientifique.

Jean-Pierre MEUNIER