

« La fausse modestie est le dernier raffinement de la vanité ». (Jean de La Bruyère, *Les Caractères*, Paris : Flammarion, 1880, p. 286)

Il n'y a pas d'équilibre sémiotique entre dire et ne pas dire, exprimer et ne pas exprimer, montrer¹ et ne pas montrer. Au contraire, on peut affirmer qu'entre ces bastions, l'un étant le négatif de l'autre, il existe un fossé, bien qu'il reste invisible dans de nombreux cas. Puisque la sémiotique classique, comme la linguistique, est une discipline positive à vocation scientifique, elle se concentre davantage sur le plein que sur le vide, et tend à étudier le second dans la perspective du premier. Prenez n'importe quel énoncé verbal, par exemple la phrase exclamative « J'ai faim ! ». Pour la linguistique et, d'un autre point de vue, plus large, pour la sémiotique, il est toujours merveilleux d'observer comment, à partir du vide linguistique, c'est-à-dire du silence de la voix, de l'écriture, mais aussi – dans un sens plus général – du silence d'un système de communication, prend forme – au sens littéral du terme, dans le sens d'une matière informe qui est intentionnellement signifiée par l'humain, comme l'air de la phonation ou la lumière des couleurs de l'écriture – un message, c'est-à-dire une expression qui est déjà en puissance une impression, un effet sur les autres humains et donc sur le monde². Avant la communication, il n'y a rien, après elle, en revanche, ces quelques syllabes et leur intonation impérieuse semblent exprimer un besoin aussi vieux que le corps, aussi vieux que l'espèce, fondateur. Une fois que cette phrase a été prononcée, « J'ai faim ! », il est impossible de revenir en arrière ; le signe est en effet irréversible, en ce sens qu'une fois qu'il a été interprété comme tel, comme quelque chose qui représente quelque chose d'autre pour quelqu'un, sous un certain aspect ou capacité, il ne peut que rester un signe. De ce point de vue, une phrase prononcée est éternelle.

UN DÉSÉQUILIBRE CONSUBSTANTIEL

¹ Ce déséquilibre n'a pas fait l'objet d'études spécifiques, mais l'une de ces polarités, celle de la négation, a déjà attiré l'attention de plusieurs chercheurs dans les domaines des sciences du langage et du sens, y compris la sémiotique ; voir Claude Zilberberg, « Condition de la négation », *Actes Sémiotiques* (en ligne), 114, 2011 ; consulté le 20/09/2022 ; URL : <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/2586> ; DOI : <https://doi.org/10.25965/as.2586> ; comme le suggère cet auteur, fondateur de la sémiotique tensive, « Si l'affirmation et la négation relèvent du métalangage, elles peuvent néanmoins faire l'objet d'une mise en abyme et donner lieu à une analyse » (*ibidem*) ; voir aussi les autres articles sur la sémiotique de la négation dans le même numéro, issu d'une édition du séminaire greimassien de Paris, édition dirigée par Denis Bertrand, Jean-François Bordron et Jacques Fontanille ; quelques-uns des articles recueillis dans ce numéro visent également les langages non-verbaux, comme la contribution de Maria Giulia Dondero ; de cette autrice, d'ailleurs, voir également l'ouvrage, co-dirigé avec Sémir Badir, *L'image peut-elle nier ?*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2016. De l'auteur du présent article, dans le numéro déjà cité, voir « Négation et englobement ».

« SÉMIOPHAGIES »

Il arrive souvent aux humains de regretter d'avoir dit ce qu'ils ont dit, ou communiqué ce qu'ils ont communiqué. Des rituels pragmatiques complexes, plus ou moins codifiés socialement, sont alors nécessaires pour tenter de repousser l'expression dans le vide qui la précédait,

² La dialectique entre potentialités inexprimées dans un système et affirmation d'une expression énoncée à partir de celui-ci a fait l'objet de la réflexion structurale au moins à partir de Saussure ; voir, à ce propos, mes plusieurs contributions sur la « sémiotique négative », destinés à être republiés prochainement dans un ouvrage portant le même titre.

³ La mémoire est un sujet très étudié, notamment en ce qui concerne sa dimension sociale ; la sémiotique cognitive, en particulier, s'est penchée sur la mémoire individuelle et sur ces mécanismes ; pour une tentative de synthèse, voir Daniele Salerno, « A Semiotic Theory of Memory: Between Movement and Form », *Semiotica*, (en ligne), 241, 2021, pp. 87-119 ; consulté le 20/09/2022, URL : <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/sem-2019-0125/html>; DOI : <https://doi.org/10.1515/sem-2019-0125>

⁴ L'école de pragmatique de la communication de Palo Alto a codifié cette condition sous l'axiome de « l'impossibilité de communiquer » ; voir le classique Paul Watzlawick, Janet Beavin-Bavelas, et Don D. Jackson, « Some Tentative Axioms of Communication ». Dans *Pragmatics of Human Communication : A Study of Interactional Patterns, Pathologies and Paradoxes*, New York, W W. Norton, 1967.

⁵ C'est en substance ce que fait toute la sémiotique structurale du récit, ainsi que la narratologie, mais c'est aussi la perspective, d'un point de vue philosophique mais allié de la sémiotique, de l'herméneutique de Paul Ricoeur.

sauf que ce vide n'existe plus, puisqu'il s'appelle mémoire³. Il ne faut cependant pas commettre la naïveté de croire que la plénitude du langage, celle que la mémoire capte, est une plénitude de signes ; il n'en est rien ; c'est une plénitude de sens, non de signes. Prenons un exemple : quelqu'un, un être proche et aimé sur le pas de la porte d'un appartement, m'appelle avec insistance, prononce mon nom à plusieurs reprises, tandis que je m'éloigne en descendant les escaliers d'un immeuble. Je ne réponds pas, et surtout je ne me retourne pas, mais comme Orphée je fais semblant de ne pas entendre, et je continue à descendre les escaliers, en m'éloignant. J'entends effectivement mon nom être appelé avec une insistance croissante, mais je fais croire à l'autre personne, à la voix qui m'appelle, que je n'entends pas réellement cet appel, ou du moins je laisse courir l'incertitude : aurai-je entendu et fait semblant de ne pas entendre ? N'aurai-je pas entendu ? Ici, dans cet exemple, il n'y a pas de réponse audible autre que le silence, autre que le fait de ne pas réagir à un appel ; et il n'y a pas d'expression visible ; il y a plutôt un corps qui disparaît dans l'invisibilité et ne réapparaît pas malgré l'appel. Pourtant, ce vide de signes, cette absence de réponse, cette disparition du corps de l'interlocuteur potentiel, est une plénitude de sens. En tant que tel, il est impossible de le vider.⁴ Il faudrait un énorme travail sémiotique et un grand effort de signes pour déraciner la trace de cette signification des deux mémoires impliquées, celle de celui qui se retire, impassible, et celle de celui qui le rappelle, angoissé ; un tel déracinement est en fait impossible, et, comme on le verra, cette impossibilité biologique est à la base du déséquilibre sur lequel nous réfléchissons au début de cet essai. Une laborieuse opération sémiotique de recouture serait au contraire nécessaire non pas pour effacer la mémoire du sens, mais pour la recontextualiser, pour permettre aux deux protagonistes de la revivre dans le présent en se référant à la mémoire mais à travers une mise en scène différente, une narration alternative.

Ici, un autre déséquilibre apparaît dans l'étude de la communication, cette fois sous son aspect narratif ; la plupart des approches de la narration soulignent, souvent implicitement, sa dimension, une fois encore, positive, dans le sens où elles observent la manière dont le récit exprime le sens, en construisant sa mise en scène pour un public⁵. Souvent, cependant, on ne tient même pas compte du fait que les récits, ou du moins de nombreux récits, n'ont pas pour objectif principal d'imprimer un contenu sémantique dans la mémoire d'autrui, mais plutôt de le supprimer⁶. En effet, les efforts rhétoriques du conte sont liés à l'impossibilité, pour ainsi dire physiologique, de ce retrait ; étant donné l'inexorabilité de la mémoire, et donc de la mémoire du sens inscrit, le seul résultat auquel on puisse aspirer est de recontextualiser la

mémoire, en construisant un conte différent autour d'elle. Par exemple, en tentant de revendiquer un droit ou d'exprimer un mécontentement, j'ai créé une situation tendue avec un membre de ma famille, qui a réagi durement, me blessant davantage. À ce stade, il ne m'est pas possible de revenir sur mes pas et d'éliminer ce que j'ai dit ; il n'est pas non plus possible d'ignorer la façon dont j'ai été davantage blessé. Il est alors nécessaire que mon interlocuteur et moi-même créions un nouveau récit commun, dans lequel nous nous représentons avec des circonstances atténuantes, par exemple comme des individus qui ont dit et fait ce qu'ils ont dit et fait parce qu'ils étaient poussés par des forces supérieures, comme le chagrin de la perte d'une affection commune, par exemple. Ce recadrage n'effacera pas toute la signification du passé mais le fera lire sous un jour différent⁷.

Une étude large et approfondie révélerait que le langage, et avec lui la communication et la narration, ne consiste pas seulement en la création de sens, comme semble le croire une certaine sémiotique « positiviste » (dans le sens qu'elle est attentive plutôt au côté positif du sens), mais consiste aussi en l'impossible tentative d'effacer le sens qui s'est déjà produit, et donc, étant donné cette impossibilité, de le recontextualiser. Dans diverses langues, dans les langues romanes par exemple, il existe des expressions idiomatiques qui expriment la possibilité ou le désir de « semiophagie ». Les plus courantes concernent le serment, la promesse ou, plus communément, la parole donnée : quelqu'un n'a pas tenu sa parole et donc, en italien, on dit que « se l'è mangiata », litt., « il l'a mangée ». Mais une intention de semiophagie peut aussi être exprimée dans les cas où, précisément, on veut revenir sur ses pas, et éliminer ce qui a déjà été dit ou exprimé ; on dira alors, en italien, après s'être rendu compte, par exemple, qu'on a accusé quelqu'un à tort : « mi rimangio tutto » (litt., « je me remange tout » ; « je ravale tout », « je reprends tout »), une phrase qui obéit à une imagerie buccale très primitive, dans laquelle les mots seraient comme de la nourriture, offerte aux autres par la bouche lorsqu'ils sont prononcés, mais qui peuvent être ravalés si l'on se rend compte que l'offre n'est pas appréciée. Cette expression, « tout ravalé », donne aussi l'idée de l'effort, et même du dégoût dû à l'acte de régurgiter un mot vomi à la hâte, et sans y avoir bien réfléchi.

Mais cette expression incarne une « pensée linguistique magique » aussi parce qu'elle ne tient pas compte du fait que l'impossibilité de « ravalé ce qui a été dit » dépend avant tout de la mémoire non seulement de nous-mêmes mais aussi des autres, de ceux qui ont entendu, interprété et conservé ces mots dans leur mémoire. « Je ravale tout » est donc un pseudo-acte illocutoire, qui ne réalise pas réellement l'action qu'il énonce – d'autant plus que cette action est métaphorique – mais

⁶ C'est plutôt la psychanalyse freudienne qui s'est concentré sur cette dimension du récit, notamment dans son étude du refoulement ; pour une formulation qui croisent les domaines de la sémiotique et de la psychanalyse il faudrait se référer, plutôt du côté de la première, à la sémanalyse développée par Julia Kristeva, du côté de la deuxième, en revanche, à la psychiatrie sémiologique ; voir, à ce dernier propos, Georges Lanteri Laura, « La sémiologie psychiatrique : son évolution et son état en 1982 » dans *L'évolution psychiatrique*, oct.-décembre 2007, 72, 4, pp. 327-362 ; l'autrice indique que l'un des buts de cette branche de la psychiatrie est notamment celui d'« explorer un certain retour vers le passé du sujet ».

⁷ L'anthropologie psychiatrique s'enquiert également de cet usage « rituel » et « réparatoire » du récit.

recontextualise ce qui a déjà été dit, en tentant d'en atténuer la mémoire et donc le sens par une projection somme toute rituelle. Pour ceux qui ne croient pas au dogme, la phrase « ceci est le corps du Christ » n'est pas un acte illocutoire performatif qui transforme l'hostie en eucharistie, mais un acte linguistique rituel qui encourage rhétoriquement la croyance en la certitude de cette transformation⁸. De la même façon, « je ravale tout » n'efface pas les signes de ce qui a déjà été dit, et encore moins son sens, mais incite l'interlocuteur à croire que, de ce qui a été dit, celui qui l'a prononcé préfère que rien ne reste ni chez l'interlocuteur – dans son audition, dans sa mémoire...dans son « estomac linguistique », pour ainsi dire –, ni avec le locuteur – qui est comme en train de tout réintroduire en lui-même –, ni, surtout, dans l'espace de sens entre l'un et l'autre, celui qui, à travers les signes et leur signification, construit la relation entre les deux. Les métaphores linguistico-rituelles liées à la nourriture sont très puissantes car elles évoquent un espace symbolique dans lequel les passages de l'intérieur du corps à son extérieur et vice versa sont, pour ainsi dire, « naturalisés »⁹. Toujours en italien, ce n'est pas seulement l'annulation de ce qui a été dit qui est évoquée à travers la locution « rimangiarsi tutto », où le « tutto » est important pour faire comprendre qu'il ne doit rester même pas une miette du sens proposé, mais aussi des locutions qui ne sont pas « sémio-phagiques » mais « poto-linguistiques », comme le classique « bersi tutto » (« tout boire », « tout avaler »), qui est utilisé pour indiquer que quelqu'un a cru ce qu'on lui a dit sans incertitude, se traitant souvent de contenus qui ne sont pas fiables. Il y a un décalage d'inertie et d'adhérence matérielle entre la facilité et la fluidité du « boire tout » et la difficulté du « ravalier tout », comme si le sens glissait sans problème dans la gorge de ceux qui veulent bien y croire mais qu'il était en revanche très visqueux et difficile de faire disparaître de la table du langage une fois qu'il ait pris la forme de signe.

⁸ L'acte liturgique de l'eucharistie a été analysé plusieurs fois sous l'aspect de la linguistique ou de la sémiologie ; voir par exemple Michael Silverstein « “Cultural” Concepts and the Language - Culture Nexus », *Current Anthropology*, 45, 5, pp. 621-652.

⁹ Voir, à ce propos, les réflexions contenues dans l'ouvrage édité par Simona Stano et Emy Bentley, *Food for Thought : Nourishment, Culture, Meaning*, série « Humanities - Arts and Humanities in Progress », 19, Dordrecht : Springer, 2022.

LES LOIS DE L'OUBLI

¹⁰ Voir en particulier l'article d'Umberto Eco « An Ars Oblivionalis? Forget It ! », *PMLA*, 103, 3, pp. 254-261.

En effet, la disparition du sens dans le néant est une tâche ardue. Comme l'ont bien souligné Umberto Eco et d'autres¹⁰, concernant l'impossibilité d'un « *ars oblivionalis* » – c'est-à-dire d'un art de l'oubli parallèle à l'art de la mémoire – il existe un déséquilibre physiologique dans la constitution de notre cognition, qui fait que nous pouvons exercer un contrôle positif partiel sur la mémoire, en nous efforçant de nous souvenir de quelque chose et en concevant des moyens mnémotechniques connexes, alors que le contrôle négatif est nul. La base neurophysiologique de ce déséquilibre cognitif est probablement due à la nature adaptative de l'impossibilité d'oublier délibérément :

si nous en avons été capables en tant que membres de l'espèce, nous aurions probablement oublié des expériences douloureuses et aurions donc été condamnés à les répéter, probablement jusqu'à l'extinction, comme cela peut arriver à un animal amnésique qui se rend sans cesse à un plan d'eau alors qu'il a vu d'autres membres de sa propre espèce s'y faire déchiQUETER par des prédateurs.

Pour être juste, cependant, affirmer que les humains peuvent partiellement exercer un contrôle positif sur la mémoire, alors qu'un tel contrôle serait impossible en ce qui concerne l'oubli, et donc sur le versant négatif de la mémoire, serait peut-être affirmer une opposition trop péremptoire. En réalité, nous exerçons également un contrôle sur ce que nous oublions, mais ce contrôle s'appuie sur des outils cognitifs différents. Pour se souvenir de quelque chose, par exemple du nom d'un souverain, on peut le répéter dix ou cent fois jusqu'à ce qu'il reste gravé dans notre mémoire, mais on peut aussi composer un poème épique qui transmettra le nom du souverain à la postérité. Pour oublier quelque chose – par exemple, à nouveau, le nom d'un souverain – nous ne pouvons pas recourir à des moyens mnémotechniques négatifs. On peut, il est vrai, recourir à l'expédient classique, qui a souvent fait ses preuves, de la « *damnatio memoriae* », en défigurant le visage de toute représentation visuelle de l'effigie du souverain et en effaçant son nom des épigraphes et des registres. Mais malgré tous nos efforts, le nom du souverain exécré ne s'effacera pas de la mémoire des sujets qui l'ont aimé. Ils continueront dans leur cœur à chérir sa mémoire malgré tout, même si le fait de la prononcer publiquement est passible de condamnation et de peine de mort.

Cependant, la narration est bien plus efficace que la menace de mort pour ceux qui prononcent le nom d'un souverain désormais hostile : commencer à circuler, dans les nouveaux poèmes comme dans les manuels d'histoire, des récits d'un autre genre, dans lesquels le vieux souverain apparaît comme paresseux et insignifiant, indigne d'être célébré, corrompu et enclin à des pratiques abjectes. À travers cet exemple et d'autres possibles, se dessine une règle générale, vaste mais souvent négligée par la sémiotique, selon laquelle le *storytelling* n'est pas en réalité le meilleur moyen de placer un certain contenu au centre d'une culture, ou d'une sémiosphère, comme le dit Lotman, mais plutôt le meilleur moyen de déplacer l'attention, de dissimuler un sens désormais embarrassant, de faire en sorte que ce qui a été dit ou fait soit recontextualisé et présenté sous un jour différent, oublié non pas dans un sens ontologique, comme une trace qui a été éliminée, un signe qui a été effacé, ou un sens qui a été oublié, mais dans un sens sémiotique, comme quelque chose qui signifiait autre chose mais qui maintenant,

dans et par le récit, continue à signifier quelque chose de nouveau, de différent, voire d'opposé à l'original.

Je ne peux pas revenir sur mes pas, je ne peux pas répondre à une voix à laquelle, de manière coupable, je n'ai pas réagi, je ne peux pas ravalé ce que j'ai dit, je ne peux pas effacer de ma mémoire le nom de la personne aimée ou le nom d'un souverain détesté, mais je peux néanmoins formuler un récit de ces pas qui les ramène à leur origine, imaginer une réponse non donnée, diminuer l'écho du nom de la personne aimée ou du souverain en racontant ou en mettant en scène leur insipidité ou insignifiance. Le récit, en somme, ne peut pas précipiter dans l'oubli mais peut faire en sorte que ce dont le sens nous blesse devienne insignifiant.¹¹

En obéissant au besoin de systématisme de l'académie, on pourrait constituer un inventaire des pratiques sémiotiques et communicatives, dont le but ne serait pas de laisser des traces mais de les éliminer, ou du moins d'en obscurcir ou d'en recontextualiser le sens. Il s'agirait alors de poursuivre l'inventaire des « modes de production de signes »¹² par un inventaire spéculaire mais négatif. La langue anglaise et les autres idiomes anglo-saxons possèdent un merveilleux suffixe « un- » qui permet d'inverser, au moins linguistiquement, la flèche temporelle, causale et effective de la communication : en anglais, on peut donc non seulement « do » et « make » mais aussi « undo » et « unmake ». Le suffixe équivalent des langues romanes, en italien « dis- », en français « dés- », a une portée moindre. En italien, en effet, on peut « défaire », « *disfare* » quelque chose, mais « disdire » a un sens différent, et plus limité, que le « *unsay* » anglo-saxon. La liberté avec laquelle, dans ces langues nordiques, les préfixes peuvent être utilisés pour créer des mots inhabituels permet que la particule « un- » puisse également être adoptée pour exprimer l'inversion paradoxale d'actions qui ne peuvent être annulées, par exemple le fait de « *unsay* » certains mots. L'italien « *disdire* », comme nous l'avons mentionné, ne peut s'appliquer qu'à un groupe très spécifique de « dits », c'est-à-dire ceux qui ont un effet pragmatique sur la planification d'actions futures. On peut « disdire », « annuler », une réservation de restaurant, mais pas une déclaration d'amour, bien que cette dernière ait souvent des effets beaucoup plus pertinents et perturbateurs que la première. Une déclaration d'amour est retirée, mais avec l'effet qu'une ombre de celle-ci persiste dans la mémoire, atroce.

De même, il est difficile de trouver un antonyme à « production », car, encore une fois, le langage nomme la naissance de nouvelles ontologies comme résultat de l'intention et de l'action humaines, alors qu'il ne nomme pas les efforts opposés, souvent vains et désespérés,

¹¹ A propos de la « sémiotique de l'insignifiance », je me permets de renvoyer le lecteur à mon ouvrage *On Insignificance: The Loss of Meaning in the Post-Material Age*, New York et Londres : Routledge, 2019.

¹² Du nom de la section du traité de sémiotique générale d'Umberto Eco (« Modi di produzione segnica », dans *Trattato di semiotica generale*, Milan, Bompiani, 1975).

pour ramener le sens dans le domaine de l'insignifiance, ou le dit dans l'indistinction du silence. L'expression « modes d'effacement sémiotique » ne serait pas non plus tout à fait pertinente, puisque, comme nous l'avons vu, le problème ici n'est pas seulement d'éliminer le signe en tant que trace signifiante matérielle, mais aussi en tant que pendant sémantique et donc mnémonique. Peut-être serait-il plus approprié de parler de « modes de contre-duction sémantique », pour désigner toutes les pratiques linguistiques et sémiotiques dont le but n'est pas de créer un sens nouveau, mais plutôt de tenter d'éliminer celui qui a déjà été créé, ou du moins de favoriser son effacement à travers diverses pratiques de recontextualisation, à commencer par le récit. La « contre-duction » serait le contraire de la « production », comme dans l'expression « pour et contre », et serait également un terme construit par analogie à la « contre-déduction » dans le technolècte juridique (indiquant une pratique qui s'oppose à la « déduction »).

Cependant, cette nomenclature et cette articulation des « modes de contre-duction du signe » sont loin d'être développées, pour des raisons beaucoup plus générales qui touchent un nerf central de la production et de la circulation du sens au sein de la communication numérique actuelle, et notamment dans les médias sociaux. On pourrait résumer cela par l'expression « idéologie de la réticence ». En réalité, comme c'est souvent le cas, la greffe de la communication dans l'infrastructure numérique n'a fait que mettre en évidence, principalement grâce à un processus d'accélération, des lignes de développement idéologique qui étaient déjà présentes dans la sémiosphère, fréquemment avec un parcours très long. On a déjà souligné, en effet, que l'entrelacement des questions – à notre avis, extrêmement centrales pour la sémiotique – qui tournent autour du déséquilibre entre la présence et l'absence de sens, entre l'émergence de la trace et son indélébilité, remonte très probablement à la source bio-cognitive de l'approche humaine du monde et, en tant que telle, accompagne l'espèce depuis l'aube de son temps. En résumé, le mode de fonctionnement bio-cognitif de la mémoire humaine a toujours conditionné le comportement de l'espèce, mais en même temps, ce conditionnement prend de nouvelles formes et s'accroît à mesure que les dispositifs technologiques étendent la cognition, l'expression et la mémoire humaines.

Les sociétés humaines ont donc toujours été spécifiquement conditionnées par le fait qu'entre dire et ne pas dire, faire et ne pas faire, exprimer et ne pas exprimer, il y a un écart non seulement ontologique mais aussi sémiotique. Car une fois que le sens a vu le jour, il ne peut

L'IDÉOLOGIE DE LA RÉTICENCE

être replongé dans l'obscurité, sauf de manière imparfaite, ou dans les modes de narration indirects mentionnés plus haut. En adoptant un mode de réflexion hyperbolique, on pourrait même dire que certains des mythes les plus répandus concernant la création du sens, et donc le sens de la création, semblent insister fortement sur ce caractère rocheux du sens, sur son inexorabilité une fois sorti du néant, de l'obscurité, du vide qui précède la signification. Dans les traditions religieuses abrahamiques, par exemple, un scénario d'absence de sens est évoqué comme négatif par rapport à sa présence, un néant inconcevable qui est néanmoins évocable comme toile de fond paradoxale précédant l'étincelle de la création.¹³ Au début, il y avait les ténèbres, mais lorsque, par une impulsion transcendante, elles ont été déchirées par le rayon de la création – qui s'est ensuite diffusé en mille fils subtils de lumière qui ont donné un corps lumineux à l'immense variété de la création –, c'est comme si l'agent à l'origine de cette étincelle – qui coexistait en quelque sorte avec le vide et l'absence, avec les ténèbres – s'était transformé en spectateur, était passé du rôle de la création à celui d'assistance. Le créateur, à partir d'un endroit mystérieux où il pouvait opérer sur les ténèbres, les a déchirées par un acte d'amour, mais à partir de là, il a commencé à frémir, observant que ce qui est né ne semble plus pouvoir être replongé dans les ténèbres absolues. Les divinités frustrées de l'antiquité regardent l'homme, le sommet de la création, avec perplexité, sachant que la créature est imparfaite, sujette à l'abjection, indigne ; pourtant, même dans ce cas – dans les mythes de destruction qui racontent comment l'insatisfaction divine se traduit par des inondations, des villes détruites et de terribles fléaux visant à exterminer l'humanité – c'est comme si elles ne parvenaient pas à remplir leur tâche jusqu'au bout : la transcendance est amèrement déçue par la création, mais n'arrive pas à la repousser dans les ténèbres. Lus comme des apologues sémiotiques, ces contes semblent donc transposer dans une sphère cosmique le désarroi de celui qui crée, c'est-à-dire de celui qui donne lumière et vie à un sens extérieur à lui-même : cette trace, ce signe, cet autre que moi mais lié à moi-même, est désormais un rejeton visqueux jeté dans le monde, indélébile.

¹³ Voir les réflexions sémiotiques d'Ugo Volli sur la sémiotique du récit de la genèse: Ugo Volli, *Domande alla Torah : Semiotica e filosofia della Bibbia ebraica*, Palermo, L'Epos, 2012.

HABITS ET ÉTOURDISSEMENT

Telles peuvent être les conséquences d'un signe, de n'importe quel signe produit et jeté au milieu des hommes, que seul l'aveuglement de la distraction quotidienne, ou peut-être seulement l'absence d'alternative, et l'impossibilité d'exister dans une complète insignifiance, ne paralysent pas face à l'énormité d'une parole. Ceux que beaucoup considèrent comme des « êtres fragiles », et que la psychiatrie tente

même de « soigner », ces esprits qui soudainement, ou parfois dès la naissance, se ferment dans un silence terrifié, ne sont peut-être différents des autres, des êtres « normaux », que parce qu'ils sont plus clairvoyants, parce qu'ils se rendent compte à quel point chaque petit acte de création peut donner lieu à une dégénérescence incontrôlable. Une petite phrase, un geste distrait, un mouvement spontané du corps, et la toile des destins humains change radicalement, prend une direction et produit un rhizome lenticulaire, tentaculaire, qui enveloppe les êtres et les choses à travers les siècles, et qui n'aurait jamais existé sans le petit saut entre faire et ne pas faire, dire et ne pas dire.

Nous décidons de parler à une jeune fille qui regarde un film dans une salle de cinéma, et après quinze ans, ce minuscule acte de création a donné lieu à des mondes complexes, s'étendant plus loin que l'empire d'Alexandre le Macédonien, et touchant plus d'individus qu'une grande bataille, créant et forgeant d'autres minuscules destins, des vicissitudes qui n'auraient jamais eu lieu ou temps sans cette minuscule trace de signe libérée entre un corps et un autre après avoir regardé un documentaire indien. Certes, la création de sens peut générer des mondes possibles où le bonheur brille et l'amour fleurit partout, mais ce qui devrait laisser pantois, paralyser dans le mutisme l'individu qui en prend conscience – et pousser le mystique à la tentative extrême de fuir toute parole, toute action, et de vivre dans le silence et par le silence – c'est que ce n'est que dans une perspective très limitée, et donc forcément myope, que l'on peut juger ce lichen de conséquences comme un présage de haine ou d'amour, de grâce ou de perdition ; de très nombreuses années plus tard, une union très douce sera peut-être la pierre angulaire d'une guerre, et un acte brutal la tuile qui, aussi minuscule soit-elle, constitue la mosaïque d'une extase. Il n'est évidemment pas possible d'être pleinement conscient de ce que cela peut impliquer dans le cours de l'histoire universelle, et seuls quelques individus, dans des circonstances très particulières, sont amenés à prendre conscience avec une force écrasante que ce qu'ils décident de dire ou de ne pas dire, de faire ou de ne pas faire, sera destiné à changer le cours du temps.

Les grandes personnalités de l'histoire – entre les mains desquelles se trouve le pouvoir d'influencer des milliers, voire des millions de personnes, même dans un avenir immédiat – sentent peut-être, ou du moins devraient sentir, le rugissement de l'histoire émaner de chacun de leurs souffles. Malheureusement, au cours de l'histoire, beaucoup ont été complaisants à l'égard de cette puissance, alors qu'ils auraient peut-être dû la craindre. Au contraire, la plupart des hommes et des femmes qui sillonnent le tapis de l'histoire vivent dans l'illusion

qu'une sorte de bulle d'inertie les entoure, dans laquelle ce qu'ils disent, font ou choisissent n'aura que des conséquences locales, et ne conditionnera l'évolution de leur environnement que pour un temps limité. Les mots, les gestes, les actions s'accumulent au quotidien, avec l'impression qu'ils produisent un sens sans conséquences, une sorte de bruit de fond qui tisse une mince toile sous la vie, rompue seulement par les événements majeurs, souvent catastrophiques, qui ponctuent l'existence. Ce n'est qu'à des moments très particuliers, des cuspides, que cette accumulation de signes apparemment inertiels et anodins se révèle indispensable pour créer, heure après heure, jour après jour, année après année, le précipice d'où l'on finit par tomber, voire le piédestal sur lequel on finit par être élevé. On ne se rend compte qu'à ce moment culminant, que beaucoup vivent avec consternation – et qui ne se manifeste qu'aux plus lucides dans son caractère de révélation – qu'on n'a pas atteint l'abîme ou le sommet avec les deux ou trois derniers mots prononcés avant l'envol, ou le crash, mais à travers un goutte-à-goutte très long, dense et généralement incompréhensible de sens, le goutte-à-goutte du sens de la vie.

Il est donc nécessaire de rester dans un état d'hébétude modérée, afin de ne pas saisir, comme un expert en réparation de tapis, où mènent les fils qui tissent la toile dense des signes d'une existence. Surtout, il vaut mieux ne pas saisir à l'avance le parcours le long duquel le fil fin de la chaîne commencera à s'amincir, se raréfiera de plus en plus, se brisera en un trou embarrassant, dans lequel les autres fils tomberont aussi progressivement, jusqu'à s'élargir en un gouffre qui dévore des motifs entiers ; il vaut mieux, en outre, ne pas se rendre compte de la façon dont le fil se transforme en un nœud irrégulier, non planifié, monstrueux, un cancer qui reproduit anormalement sa fibre dans le tapis du sens. Un collègue a commencé à nous adresser des attitudes hostiles, à nous manifester son inimitié de mille manières, mais non pas par des gestes de défi flagrants, mais plutôt par une palpitation presque imperceptible d'acrimonie, jusqu'à ce que ces traces s'accumulent dans la mémoire et comme s'agglutinant autour d'un nerf déjà découvert allument une profonde irritation, puis une indignation existentielle, jusqu'à ce que la décision soit prise de définir sa propre identité en opposition à celle de cet individu ennemi. Peut-être que les ennemis, dans la vie, n'ont pas de fonction plus importante que de nous faire réaliser comment l'existence et son sens sont noués, coagulés et défaits, jusqu'à ce qu'ils tissent ce tapis d'imperfections, de goujures indéchiffrables, qu'est une vie.

L'abrutissement par lequel nous survivons en tant qu'êtres sociaux, sans nous rendre compte du poids de chacun des signes que nous laissons dans notre environnement, a été observé philosophiquement

par Peirce comme un habit, qui de ce point de vue n'est rien d'autre qu'une tendance à isoler un maillon de la chaîne infinie de la sémiotique illimitée et à considérer sa portée comme limitée et locale. Ce n'est qu'en vertu d'un habit, dont l'effet socio-psychologique est précisément un abrutissement, un étourdissement tranquille, que toute une série de phénomènes sémiotiques peuvent nous sembler normaux, alors que, vus de loin, ils sont des fils d'or dans le tissu qui peint le sens de toute une vie. Il peut nous sembler normal, par exemple, et tout à fait significatif, de ne pas parler à l'être aimé, ou de le faire sans le vouloir, ou de manière distraite, ou en répétant les clichés qui accompagnent cet étourdissement jour après jour. Pourtant, il fut peut-être un temps où dans un couple l'on se parlait joyeusement, l'on se racontait des mondes, l'on recherchait l'attention l'un de l'autre, chacun s'investissant dans l'enchantement ; le plus souvent, ce régime pétillant de production de sens ne disparaît pas à la suite d'un accident, d'une maladie ou d'une catastrophe, mais par la même usure que celle des tissus, ceux des vêtements comme ceux du corps. Sans nous en rendre compte, nous faisons en sorte que les mots que nous adressons à notre proche se neutralisent jusqu'à devenir insignifiants, jusqu'à ce que nous adoptions l'indistinction de nos signes, leur répétitivité et leur banalité, comme notre habit, comme la normalité de notre interaction. D'ailleurs, n'est-ce pas de cette manière que nous détruisons non seulement l'environnement sémiotique dans lequel nous exprimons et établissons des relations, mais aussi l'environnement physique dans lequel nous respirons et nous nourrissons ? Ce n'est qu'à une étape de la catastrophe, lorsque cet environnement ne semble plus répondre à nos désirs, que nous réalisons combien même avec lui, avec la « nature », nous avons adopté par inertie quotidienne des habits et des comportements destinés à le détruire, sans jamais remettre en cause la seconde nature dans laquelle nous étions nés, avons été élevés, et qui nous avait habitués à consommer, détruire, gaspiller.

Le moment de l'éveil par rapport à l'environnement de signes que nous créons dès la naissance arrive souvent comme une catastrophe ; nous nous rendons compte que nous avons préparé avec toute une vie de habits non réfléchis le sillon dans lequel nous allons trébucher. A ce moment-là, tout révolutionner n'est peut-être plus une option, il n'est peut-être plus salvateur de commencer à peser les mots, les gestes et les actes. Intervient alors la réponse la plus courante, qui consiste à se retirer du monde, à se tenir à l'écart, en silence, en évitant de tendre de nouveaux pièges à son propre avenir de sens. Il existe, il est vrai, même dans ce cas, des individus qui sont morbidement conscients de l'étendue de leurs propres actes sémiotiques, mais cela les pousse souvent non pas à une prise de conscience active, et à une remise en question créative

des habits, mais à l'inaction, à l'inertie, essentiellement à la peur. Par crainte de ne pas créer la trame de sa propre défaite future, l'on choisit d'agir le moins possible.

UN REVIREMENT

Il est nécessaire à ce stade d'effectuer une opération abrupte, une sorte de virage serré pris à toute vitesse, afin de donner un sens global au raisonnement développé dans cet essai. L'opération consistera à lier la réflexion sur la dialectique entre mémoire et oubli, sur l'inexorabilité du sens, sur son indélébilité, et donc sur le nécessaire étourdissement que l'habit accorde à ceux qui souhaitent néanmoins subsister dans un environnement sémiotiquement incontrôlable, avec l'opposition entre exhibitionnisme et voyeurisme. Il s'agit d'une paire de concepts apparemment « triviale » ; on en parle dans les salons, on l'utilise pour stigmatiser le comportement d'autrui, pour donner du sel et du poivre aux magazines ; tout au plus peut-on en parler avec convenance dans la sphère psychologique, mais avec un halo psychanalytique et un relent de moralisme qui semble bien éloigné des tendances les plus actuelles des disciplines psychologiques. S'il en est question ici, ce n'est pas pour traduire cette dyade de concepts dans le filet terminologique cher à la sémiotique. On pourrait le faire aisément, par exemple en invoquant l'abstraction greimasienne et en réduisant les deux attitudes psychologiques à des modes épistémiques au sein de configurations textuelles, et précisément à des modes d'ostension au sein d'échafaudages énonciatifs. Fondamentalement, on pourrait présenter l'exhibitionnisme et le voyeurisme comme deux styles de débrayage, dans lesquels s'opposent un désir de montrer qui est supérieur à ce qui est considéré comme médian dans une certaine culture et idéologie énonciative et un désir d'observer qui est également supérieur à la moyenne.¹⁴ Dans les deux cas, ce qui émerge est un « actant observateur » qui, à la fois dans sa fonction positive de circulation de l'information et dans sa fonction négative, c'est-à-dire la dissimulation, produit une sanction au méta-niveau qui est essentiellement négative : dans les deux cas, la manifestation actorielle de l'actant observateur est stigmatisée, sinon ostracisée, par rapport à sa propre anormalité.

Cette reformulation abstraite est utile mais ne représente pas le cœur du problème, qui n'est pas théorique mais psychosocial. Il sera peut-être clair, à ce stade, la manœuvre qui est tentée dans ce revirement. Bien que dans la reformulation greimasienne l'exhibitionnisme et le voyeurisme puissent même être montrés comme les deux faces d'une même pièce, il n'y a pas de symétrie idéologique entre ces deux excès. La structure de ce déséquilibre a déjà été décrite par Thomas d'Aquin en référence

¹⁴ Une articulation complète de cette hypothèse relationnelle se trouve dans mon article « Le voile de Timanthe : essai d'articulation sémiotique » (en ligne), *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 114, 2011 ; consulté le 20/09/2022 ; URL : <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/1945> ; DOI : <https://doi.org/10.25965/as.1945>

à l'éthique aristotélicienne : il est vrai que la vertu se situe au milieu, mais les excès de part et d'autre de ce milieu ne doivent pas être placés sur le même plan moral : on ne doit être ni prodigue ni avare, mais entre les deux immodérations, la première est plus proche de la vertu que la seconde. C'est comme si la balance de l'équilibre moral était inclinée, et il en a été de même pour mesurer les vices et les vertus des deux excès scopo-érotiques que sont l'exhibitionnisme et le voyeurisme : tous deux sont « anormaux », et stigmatisables par rapport à la mesure médiane du fonctionnement de l'observateur idéologiquement modèle, et pourtant, des deux, l'un, à savoir l'exhibitionnisme, est plus éloigné de la vertu que le second.

Il est utile de passer en revue la réflexion mondaine sur ces attitudes anormales car c'est précisément en elle que ce déséquilibre s'exprime au quotidien. Dans les salons, dans les médias, même dans les volumes de philosophie morale grand public, ainsi que dans les conversations de tous les jours, c'est l'exhibitionnisme qui fait pencher la balance vers le bas, comme dans une de ces iconographies de la Contre-Réforme où l'archange pointe son épée flamboyante sur le plat tiré vers le bas par un petit diable malicieux. Voilà donc comment cette dialectique déséquilibrée se combine avec le discours tenu jusqu'ici sur le sens et son inexorable « présence » ; si l'exhibitionnisme est condamné bien plus que son pendant scopo-érotique, ce n'est pas en raison d'une primauté causale. Ce n'est pas parce que l'exhibitionnisme, comme le croit peut-être la rumeur populaire à son sujet, en quelque sorte provoque le voyeurisme que ce dernier est moralement moins déplorable que le premier. Établir une priorité et une postériorité à la fois temporelle et occasionnelle entre ceux qui montrent plus qu'ils ne le devraient et ceux qui observent plus qu'ils ne le devraient est une pure illusion optique, ainsi qu'un sophisme psychanalytique. Le voyeur profite de l'exhibitionniste, mais il aimerait bien pouvoir exercer la même attention démesurée envers ceux qui n'exagèrent pas à se montrer, et serait peut-être même plus excité d'observer par le judas le réticent, le timide, celui qui se cache et se dissimule. De même, l'exhibitionniste rencontre le voyeur, et pourtant ce n'est pas vers lui qu'il dirige habituellement ses excès, précisément parce qu'il est trop facile, et donc non annonciateur d'une satisfaction particulière, de capter l'intérêt scopo-érotique aigu de quelqu'un qui est déjà excessivement curieux. La réalité psychologique de ces attitudes souvent associées est qu'elles sont au contraire intrinsèquement distinctes, dans le sens où l'exhibitionnisme s'exhibe pour capter un regard, et non pour le satisfaire, tandis que le voyeurisme épie non pas pour recevoir une vue, mais pour la capter.

Au contraire, comme nous avons tenté de l'indiquer dans cet essai par des approches progressives, si l'exhibitionnisme est le stigmate dont est le plus affublé le monde contemporain de la communication, c'est parce qu'il traduit dans la démesure d'une attitude morale un déséquilibre sémiotique bien plus profond et même ancestral, celui entre ceux qui laissent des traces et donc du sens dans le monde et ceux qui s'en abstiennent. En condamnant l'exhibitionniste, et surtout celui des nouveaux contextes numériques, l'aune de la morale collective est lancée contre le bouc émissaire de l'espèce, celui en qui s'exprime et se révèle ainsi le destin commun de devoir vivre et, donc, souffrir en signifiant.

Celui qui fait, se trompe, comme on pourrait paraphraser l'ensemble de l'argumentation par un dicton populaire, qui n'explique cependant pas les racines ancestrales puis idéologiques de cette condition : produire des signes dans le monde, non seulement en fabriquant leur expression mais aussi en les reconnaissant comme tels, engage sur un chemin escarpé où revenir sur ses pas est très ardu. Une fois qu'une proposition a été faite dans un conseil, ou qu'un message empoisonné a été lu sur l'écran d'un téléphone portable, il est impossible de revenir en arrière. L'à rebours sémiotique, comme on l'a dit, impose des efforts atroces, et n'est jamais complet et complètement satisfaisant, et il vaut alors bien mieux s'abstenir, ne pas dire, ne pas faire, ne pas s'exposer, ne pas se montrer, ne pas prendre d'initiatives, garder un profil bas, ne pas se jeter ou s'aventurer, « s'occuper de ses affaires », où, cependant, on ne sait pas très bien ce que sont ces « affaires », car ils peuvent être réduits de plus en plus au point de reléguer l'individu à un état d'inaction totale, dans la réticence, dans un ternissement d'habits qui le font ressembler de plus en plus à une machine. Comme une machine, je prononce quelques mots de salutation, je me limite aux civilités, j'attends prudemment que quelqu'un parle, que quelqu'un agisse, que quelqu'un se montre, car l'opposition entre faire et ne pas faire, dire et ne pas dire n'est pas une opposition sèche, mais modulée par une possibilité supplémentaire d'énonciation et de socialité, qui est celle de vivre en contre-jour.

VIVRE EN CONTRE-JOUR

Je peux m'abstenir complètement de la production de signes, ou en limiter la portée au protocole, pour ne pas prendre de risques, ou encore me retrancher dans le mutisme et l'isolement social, mais je peux aussi, si ces choix me semblent trop durs – car en fait ils ne permettent pas à mon ego de s'exprimer – de dire et de faire d'une manière non pas directe mais indirecte, d'une manière « -méta » pour être exact, c'est-

à-dire toujours sur le dire et le faire d'un autre, sur les signes qu'il ou elle a déposés dans l'espace social, soit en les produisant, soit en les identifiant.

Il ne faut cependant pas confondre cette vie de contre-mouvements linguistiques et sémiotiques avec l'exercice de la critique ; la critique est absolument un dire et un faire, à tel point qu'elle coûte souvent cher à celui ou à celle que l'exerce. Mais il faut distinguer entre la critique en tant que prise de parole à la première personne, ou tout au plus au nom d'un collectif – dans laquelle on se penche franchement dans l'arène de la communication publique, et on se prête à son tour à la critique de ceux qui nous avons critiqués, avec un va-et-vient qui, s'il est ouvert, sincère et raisonnable, ne peut qu'améliorer les deux parties, ou du moins les rendre plus conscientes – et l'attitude au lieu de ceux qui, mesquins, critiquent les signes des autres sans jamais produire les leurs, et surtout qui les critiquent dans une position de parole irresponsable, en ce sens qu'ils n'en assument pas la responsabilité, mais stigmatisent le dire et le faire des autres derrière un judas, dans l'invisibilité que confère toute forme d'anonymat, même celui qui se constitue lorsqu'on camoufle sa propre voix dans celle d'un chœur.¹⁵ Cette position est d'autant plus déplorable moralement et, pourrait-on dire, sémiotiquement, que ceux qui s'y retranchent ne définissent généralement pas leur identité communicationnelle et en tirent un sentiment d'appartenance psychologique et un plaisir esthétique en critiquant, bien que dans l'anonymat, un dire et un faire spécifiques. Cela ne constituerait pas un acte courageux, car il s'agirait toujours d'une tentative de dissimuler ses signes dans le brouhaha d'une multitude, mais représenterait néanmoins une contribution ponctuelle à la construction de l'opinion publique. Au contraire, la figure sémiotique qui se dessine ici est encore plus lâche, car elle ne critique pas un dire ou un faire mais le dire et le faire en général, c'est-à-dire qu'elle s'insurge contre ceux qui seraient coupables de prendre trop souvent l'initiative, de trop parler, de trop s'exprimer, de jeter trop de signes dans le monde. Lorsque cette attitude de réticence passive-agressive se multiplie dans un espace social, elle tend à le transformer en une partie de poker où chacun se tait, se tient sur la barrière, reste prudent, parce qu'il attend une occasion de s'exprimer de la manière la plus sûre possible, c'est-à-dire en stigmatisant, derrière une porte, la production de signes par les autres. La constitution d'une communauté de réticents est cependant, il faut le dire avec force, inévitablement une communauté de voyeurs. Si ces voyeurs peuvent pointer du doigt quiconque ose s'exprimer, c'est qu'ils surveillent effectivement cette arène discursive dans laquelle ils ne s'expriment jamais, et où ils ont pourtant envie de ridiculiser

¹⁵ Sur les distorsions communicatives de l'anonymat j'ai écrit dans mon essai (publié sous le pseudonyme de Sitti Maani) « I giga di Gige : l'impatto dell'anonimato nella comunicazione contemporanea » (online), *RIFL : Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, online ; consulté le 20/09/2022 ; URL : <http://www.rifl.unical.it/index.php/rifl/article/view/520>

de manière flagrante, collective et anonyme un malheureux qui s'y exprime. En effet, le voyeur réticent n'a pas une conception mystique du langage, voulant s'en abstenir pour en sauvegarder la pureté ; il ne se retire pas simplement à l'arrière-plan, renonçant aux signes sauf à ceux qui sont strictement nécessaires ; on ne peut pas dire non plus que ces voyeurs silencieux, qui stigmatisent la parole d'autrui, soient simplement abasourdis, comme une sorte d'être brut qui vit immergé dans l'habit sémiotique, comme une machine.

TROIS EFFETS DE LA RÉTICENCE PASSIVE-AGRESSIVE

Au contraire, l'arène des voyeurs réticents que nous décrivons est animée d'une tension vide mais fébrile ; elle ne peut pas attendre qu'un imprudent s'exprime, se montre, pèche en sur-signant, car c'est précisément à ce moment-là que le malheureux sera transformé en bouc émissaire sémiotique, quelqu'un dont la dérision publique rétablit la valeur suprême de la communauté, qui est celle de la négativité sémiotique : les paroles et les actes sont mauvais, sauf s'ils servent à condamner les paroles et les actes des autres.¹⁶ L'implantation d'un réseau de voyeurs fait que ceux qui en sont les proies ne peuvent appartenir qu'à trois catégories : en premier lieu, l'exhibitionniste, qui réagit à la condamnation de la signification par une signification encore plus ostentatoire, s'attirant ainsi les foudres encore plus vives du chœur sévère tout autour, mais les contrant à son tour par des expressions encore plus exubérantes, avec une escalade qui rend la performance de plus en plus extrême, parce que c'est le seul moyen non pas d'échapper à la condamnation des voyeurs réticents, mais plutôt de leur accorder le plaisir esthétique, presque libidineux, d'appartenir à la communauté des vertueux, ceux qui disent le bien et font le bien sans exagération. En réalité, la communauté des voyeurs réticents a besoin de l'exhibitionniste précisément pour construire la légitimité relationnelle de sa propre non-exagération, où la modération, cependant, ne s'exprime pas dans la lourdeur des intentions, mais dans l'abstention.

Celui qui ose dire quelque chose en premier tombe immédiatement dans le deuxième type d'interaction possible avec la communauté passive-agressive des réticents, à savoir le masochisme. Car on a beau peser ses mots avant de les prononcer, ou ses actes avant de les accomplir : s'ils ne sont pas totalement ritualisés, et donc conformes à un protocole collectif sans aucune étincelle de singularité de sens, ils seront toujours stigmatisés et critiqués. Dans l'arène des voyeurs et des hypercritiques, celui qui fait le premier pas perd toujours, et celui qui continue à le faire, dans l'illusion qu'il y ait une manière constructive

¹⁶ Zygmunt Bauman a décrit du point de vue socio-politique ces « communautés du non » où aucun consensus positif ne peut se former.

de dire et de faire, se trompe amèrement et tombe, précisément, dans la position du masochiste, puisqu'il accepte de jouer encore et encore le rôle du bouc émissaire.

Il existe aussi un troisième type possible, et c'est aussi le plus fréquent. C'est le type de personne qui, bien que voulant dire et faire, finit par jeter l'éponge, a peur de l'ostracisme des autres, a vu trop de tentatives de construire du sens commun se transformer en pilori public, et rejoint alors le chœur des critiques, des voyeurs, restant dans les coulisses, espionnant par le trou de la serrure les signes des autres, et les condamnant avec véhémence lorsque quelqu'un ose remplir de son expression personnelle le vide sacré de l'arène du discours. Cette troisième possibilité a pour corollaire que tous les voyeurs critiques ne le sont pas par désir ; beaucoup le sont par peur ; ils voudraient dire, mais n'en ont pas le courage ; ils voudraient s'exposer, mais ne s'en sentent pas capables, et préfèrent donc acquérir une adhésion négative, pour ainsi dire, qui se construit par la stigmatisation systématique de ceux qui, au contraire, brisent les hésitations et laissent leur empreinte sur le monde. Le fait que dans les coulisses de l'arène de la réticence se trouvent non seulement des « Solon » mais aussi des moutons, c'est-à-dire des individus qui ne s'abstiennent pas de parler par agressivité mais par peur, confère à ce public invisible et vociférant un seul ton émotionnel de fond, celui de la frustration. Il n'y a en fait pas pire agression contre les signes que celle de ceux qui voudraient signifier mais qui s'en abstiennent, craignant de les diffuser dans le monde. Ces derniers haïssent ceux qui disent et font, les désignant immédiatement comme des exhibitionnistes téméraires, non seulement parce qu'ils voient en eux le bouc émissaire idéal avec lequel construire leur propre identité négative, mais aussi parce qu'eux, ceux qui insistent pour signifier, font ce que les autres, les voyeurs critiques, voudraient aussi faire mais ne peuvent pas, et finissent donc par détester ce qu'ils n'arrivent pas à être.

La réticence passive-agressive, par contre, ne peut pas se présenter dans sa vraie nature et a besoin d'un discours, également négatif et en contre-jour par rapport au discours de l'autre, qui justifie moralement sa justesse. Ce discours tourne essentiellement autour de la soi-disant vertu de la modestie. De très ancienne facture éthique, spirituelle et religieuse, la modestie se targue d'une longue tradition, mais dans les communautés réticentes et passives-agressives qui animent les arènes de la contemporanéité, elle, la modestie, n'est pas configurée comme la vertu de ceux qui dissimulent leurs vertus, les occultant pour ne pas

LA MODESTIE

paraître hautains ou susciter chez l'autre un désagréable sentiment d'infériorité morale. La modestie contemporaine n'est pas individuelle mais collective ; elle ne protège pas ceux qui sont supposés être plus bas, mais stigmatise ceux qui, dans la représentation de la modestie, prétendent se placer plus haut que les autres. Ainsi configurée, en réalité, la modestie, comme son aboutissement héroïque, à savoir l'humilité, n'est pas une vertu mais un vice ; c'est l'arme avec laquelle on peut faire taire tous ceux qui disent ou font quelque chose, quelle qu'elle soit, en l'étiquetant immédiatement comme une expression d'immodestie. Car il est clair que, dans une communauté de voyeurs anonymes réticents et critiques, toute expression devient une manifestation d'immodestie. La modestie se transforme donc dans une vertu bâillon, une vertu muselière, évoquée pour identifier le modèle idéal de celui qui est mais ne semble pas, qui fait mais ne montre pas, qui pense mais ne dit pas, qui réfléchit en silence, qui s'abstient de toute ostentation. Dans son hypertrophie contemporaine, la modestie finit donc par condamner tout paraître comme dépourvu d'être, tout montrer comme vide de substance, tout mot comme traître à la pensée, et tout dire comme sacrilège d'un silence communautaire. La rhétorique de la modestie tend en effet à dissimuler le fait qu'il pourrait y avoir, comme dans un carré sémiotique, un non-paraître qui ne semble pas non pas parce qu'il dissimule l'être, mais parce qu'il n'est rien, il ne cache aucun être ; un non montrer qui n'est pas le résultat d'une modestie vertueuse mais, plus simplement, le seul choix pour ceux qui n'ont rien à montrer ; un non dire qui n'occulte pas une profonde pensée philosophique, mais plutôt le fait que l'individu silencieux en question n'a rien à dire, ou est simplement trop lâche pour le dire. Dans le pire des cas, la modestie prend donc la forme de la plus mauvaise et de la plus tordue des fiertés, puisqu'elle découle d'une confiance en soi tellement ancrée, d'une telle croyance en sa propre supériorité morale, qu'on laisse aux autres le soin de la découvrir, sans chercher en aucune façon le consensus par des signes et des ostentations. L'homme modeste ne montre pas ses trésors, mais attend qu'ils soient découverts par le regard des autres, niant souvent qu'ils sont tels lorsqu'un malheureux tombe dans le piège et les loue, finissant même par être accusé de flatterie par l'homme ou la femme modestes. Car le/la modeste ne doit être flatté d'aucune manière, il doit être laissé dans son silence insignifiant. S'il ou elle veut rien montrer, qu'il disparaisse.

Au contraire, la modestie ne disparaît pas, mais commence à développer un discours négatif et frustré, qui consiste à stigmatiser l'immodestie des autres. Il est très facile de construire cette position de supériorité morale car il suffit de ne pas parler et de ne pas agir, et

d'attendre la parole et l'action des autres pour qu'ils soient d'emblée accueillies par un ricanement de désapprobation. Une société des humbles et des modestes, contrairement à ce que prédit le discours religieux, et surtout le discours chrétien – qui pourtant interprète la modestie comme un trait de caractère individuel, et non comme une stratégie d'appartenance collective – est en réalité une société très agressive, et potentiellement toujours violente, non seulement envers ceux qui s'exposent, mais aussi envers ceux qui ne s'exposent pas, et qui broient du noir dans la frustration, dans la lividité, dans l'envie.

Ce qui a été décrit et appelé la « communauté des réticents » n'est pas une nouveauté historique mais trouve son origine, comme on a essayé de le montrer, dans les racines mêmes du rapport de la cognition humaine avec la trace, le signe et la mémoire. C'est précisément parce que la trace du signe est en quelque sorte indélébilement spécifiée que le déséquilibre se crée non seulement sémiotiquement mais aussi moralement entre ceux qui font et ceux qui ne font pas, ceux qui disent et ceux qui ne disent pas. Les communautés de réticents ont donc toujours existé à travers l'histoire, et il s'agit souvent de petits cercles de frustration très conservateurs dans lesquels les vieux habits s'opposent à tout changement en l'accusant d'être un acte d'orgueil. Mais l'orgueil démesuré, comme nous le savons, est une invention des dieux pour faire taire les humains. De même, les communautés de réticents stigmatisent souvent précisément les déclarations et les actes qui visent à perturber le statu quo, à introduire de la nouveauté, et surtout à mettre en évidence combien d'injustice, combien de douleur et combien de souffrance il y a dans les habits établis d'une communauté, ceux que le voyeurisme critique protège avec son chœur anonyme de voix de la modestie.

Les petites communautés prémodernes, qui existent encore dans certaines poches de la modernité et de la pré-modernité, par exemple dans les petits centres ruraux, institutionnalisent les communautés de réticence et soumettent en effet à leur examen et à leur jugement une très large gamme de comportements et de prononcements : pour chaque occasion, de la naissance à la mort, il y a une façon spécifique de faire, de dire, de se comporter, et quiconque s'en écarte s'expose à la critique comme étant au mieux bizarre, au pire sorcier ou malade mental. Nombre des caractéristiques de ces modes de vie accrocheurs sont souvent structurées par le patriarcat le plus conservateur, celui qui soumet au regard sévère du père silencieux toute externalité excessive, souvent connotées comme étant une forme de « bavardage » féminin.

CONSERVATISME VOYEUR

En fait, le déséquilibre congénital mentionné ci-dessus donne lieu à une stigmatisation impliquant des stéréotypes de genre : ceux qui s'exposent, ceux qui parlent, ceux qui font, ceux qui s'affichent, sont montrés du doigt de la même manière que, dans l'histoire, ceux qui utilisaient les couleurs, les formes et l'exubérance de la parole – c'est-à-dire les femmes – étaient symboliquement assujettis, tout comme ceux qui s'appropriaient cette exubérance refoulée, le monde LGBT+.

Combien de fois avons-nous vu les conservateurs bien intentionnés qui murmurent dans les coulisses de la société critiquer la gay pride pour être « trop exhibitionniste » ou « trop effrontée ». Mais parfois, quand on vit entouré d'une société répressive et réticente, la seule façon de ne pas succomber, de ne pas être brimé, intimidé, ou pire, réduit à se ranger du côté de la frustration collective, c'est de briser les rives de la signification, d'exhiber, de danser, de se parsemer de couleurs et de plumes colorées comme un oiseau enfin sorti de la cage grise dans laquelle on était emprisonné.

CONCLUSION : CONTRE LE VOYEURISME NUMÉRIQUE

Si les communautés de réticents émergent de traits anthropologiques ancestraux, elles tirent cependant une énergie nouvelle de leur transposition numérique. Si vous vous rendiez à une fête et commenciez à parler avec vos amis, à danser, à boire un verre de trop, à vous déchaîner, et que vous remarquiez à un moment donné que quelqu'un, assis immobile et silencieux dans un coin de la pièce, ne vous quittait pas des yeux, et prenait même des notes dans un carnet, affichait un sourire désapprobateur sur son visage, et murmurait de temps en temps des mots doux mais rauques à un voisin, eh bien, si vous voyiez un tel type, cela ne vous dérangerait-il pas ? Ne demanderiez-vous pas au fêtard qui il est et qui l'a invité ? Ne le confronteriez-vous pas, allant même jusqu'à demander de l'aide si ce comportement se poursuivait ? Eh bien, les personnes présentes sur les médias sociaux sont entourées de centaines d'individus de ce type, des voyeurs immobiles et silencieux qui observent, prennent des notes, critiquent, sans jamais rien révéler d'eux-mêmes. Dans la vie réelle, nous les rejeterions comme des voyeurs inadaptés. Dans la vie numérique, non seulement nous les tolérons, mais nous acceptons qu'ils portent un jugement critique sur le sens des autres, une critique d'autant plus absurde que la réticence faussement modeste dont elle émane est profonde. Dans les médias sociaux, de Facebook à Instagram et au-delà, la démesure de l'exhibitionniste est là pour tous, mais nous nous arrêtons rarement pour considérer combien démesurée est aussi l'attitude de ceux qui, dans le monde numérique, prennent des notes ronflantes sur les autres, et ne disent rien sur eux-mêmes.

Obéissant à un préjugé primordial, dont certains traits ont été soulignés ici, même le discours académique – de la société du spectacle aux invectives contre les médias sociaux – a stigmatisé ceux qui, dans ces nouvelles arènes numériques, se mettent en jeu, expérimentent, découvrent des parties plus ou moins intimes d’eux-mêmes, apprennent à mesurer vie privée et publicité, secret et révélation, annonce et discrétion. Il n’y a rien de plus facile que de pointer du doigt, comme le faisaient les grands vieux des villages ruraux, le collègue qui « pêche par immodestie », qui « se montre », qui « s’exhibe », qui exagère dans la production de signes. Peu d’entre eux, en revanche, se sont attardés sur la vilénie, la lâcheté, l’agressivité et la violence fondamentale de la communauté réticente de ceux qui ne reçoivent les signes des autres que pour les critiquer, et qui ne participent pas à ce jeu de coups et de contre-coups mais prétendent à chaque instant en être l’arbitre, un arbitre particulier, qui ne se soucie pas de l’équité du jeu mais de ce moment libidineux où, finalement, le carton rouge peut être tiré.

Identifions, alors, ces Solon anonymes de pacotille, et bannissons-les de nos médias sociaux ; ne « bannissons » pas ceux qui discutent avec nous, qui argumentent contre nos idées, qui nous critiquent ouvertement et à visage découvert ; éliminons plutôt tous ces voyeurs humbles et modestes qui nous regardent par le judas, parce qu’ils expriment un modèle de communauté dont nous connaissons trop bien les méfaits dans l’histoire. Jouons tous ensemble et amusons-nous dans ces nouvelles arènes numériques extraordinaires, et renvoyons chez eux les rabat-joie, ceux qui voudraient mesurer nos mots, nos couleurs et les parties du corps que nous exhibons, et enfermer nos visages derrière un voile de modestie numérique. Vive le selfie, ceux qui se montrent, ceux qui se mettent en avant, ceux qui s’ouvrent au regard et au jugement des autres, ceux qui inventent et proposent, ceux qui cherchent sincèrement leur propre tranche de sens, et produisent des signes qui parfois nous plaisent et parfois nous ennuient, parfois nous exaltent et parfois nous agacent, mais qui au moins nous disent encore et encore que nous existons en tant que communauté qui échange du sens et du langage, et non en tant que secte où l’on joue le jeu du silence et où le plus lâche des délinquants finit par gagner. Nous ne jouons plus au jeu du silence, nous voulons parler, tous ensemble, sans réticence.