

**Faculté de philosophie, arts et lettres**

# Que peut la littérature ?

Une analyse du pouvoir de la littérature et du langage littéraire

Auteur : Chau Fung CHENG  
Promoteur(s) : Marc MAESSCHALCK  
Lecteur(s) :  
Année académique 2022-2023  
Master en Philosophie



## Résumé

Cette mémoire vise à dévoiler le pouvoir et le potentiel de la littérature, en examinant un débat historique de 1964 entre des figures éminentes de la littérature et de la philosophie (Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre, Jorge Semprun, Jean Ricardou, Jean-Pierre Faye et Yves Berger). L'étude explore ensuite la distinction essentielle entre le langage ordinaire et le langage littéraire, en s'appuyant sur les perspectives de Maurice Blanchot et de Merleau-Ponty pour révéler la nature intrinsèquement dynamique du langage et le pouvoir du langage littéraire dans la révélation de la vérité. La dernière étape de l'étude applique ces idées à la question urgente de l'injustice herméneutique, en proposant que la littérature puisse servir de remède à cette forme d'injustice. En fin de compte, cette étude soutient que la littérature n'est pas un acteur insignifiant, mais qu'elle possède un potentiel considérable pour aborder et résoudre les problèmes de société.

Mots-clés : littérature ; pouvoir de la littérature ; débat de 1964 ; langage littéraire ; langage ordinaire ; injustice herméneutique ; Simone de Beauvoir ; Jean-Paul Sartre ; Jean Ricardou ; Maurice Blanchot ; Maurice Merleau-Ponty



## **Abstract**

This thesis aims to unpack the power and potential of literature, examining a historic 1964 debate between prominent figures in literature and philosophy (Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre, Jorge Semprun, Jean Ricardou, Jean-Pierre Faye, and Yves Berger). The study subsequently explores the pivotal distinction between ordinary and literary language, engaging with the perspectives of Maurice Blanchot and Merleau-Ponty to reveal the inherently dynamic nature of language and the power of literary language in revealing truth. The final stage of the study applies these insights to the pressing issue of hermeneutical injustice, proposing that literature can serve as a remedy for this form of injustice. Ultimately, this study contends that literature is not an insignificant player but possesses considerable potential to address and resolve societal issues.

Keywords: literature; power of literature; 1964 debate; literary language; ordinary language; hermeneutical injustice; Simone de Beauvoir; Jean-Paul Sartre; Jean Ricardou; Maurice Blanchot; Maurice Merleau-Ponty



## INTRODUCTION

Ce mémoire s'articule autour de la question centrale « que peut la littérature ? ». Il explore la question de savoir si la littérature a un quelconque pouvoir et, si oui, ce que ce pouvoir implique. Cette vaste question peut être abordée sous différents angles. Des comparaisons peuvent être établies entre la philosophie et la littérature, en étudiant leurs différences en termes de style d'écriture, de méthodologie ou de contenu. Leurs relations respectives avec la vérité peuvent également être examinées. Par exemple, Martha Nussbaum oppose fréquemment les capacités de la philosophie et de la littérature pour illustrer les limites de la philosophie en ce qui concerne la vie morale.<sup>1</sup> On peut également approfondir cette question en étudiant la métaphysique et l'ontologie des œuvres littéraires. Par exemple, dans *Qu'est-ce que la littérature ?*, Sartre aborde d'abord l'essence ontologique de la littérature, puis affirme que le but de la littérature est de faciliter une société plus libre, sur la base de cette essence ontologique. La question peut également être examinée sous l'angle de la philosophie de l'interprétation, comme l'herméneutique. Par exemple, Paul Ricœur souligne le rôle de la narration dans la formation de l'identité.<sup>2</sup> Ce mémoire a choisi d'aborder la question en partant d'un débat charnière qui s'est déroulé à Paris en 1964 et dont le thème précis était « Que peut la littérature ? ».

Le premier chapitre décrit le débat de 1964 entre des écrivains engagés (Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre et Jorge Semprun), deux étoiles montantes du nouveau roman (Jean Ricardou et Jean-Pierre Faye) et Yves Berger, un écrivain influent de l'époque. Ce chapitre met en lumière les désaccords entre ces six auteurs, en articulant les arguments philosophiques qui sous-tendent leurs points de vue. En raison des contraintes liées au format du débat, ces auteurs

---

<sup>1</sup> Voir Nussbaum, M. (1990). *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford : Oxford University Press. Or, Nussbaum, M. (2001). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. UK : Cambridge University Press.

<sup>2</sup> Voir Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.

n'ont pu qu'exprimer leurs pensées sur le pouvoir et la fonction de la littérature sans fournir beaucoup d'arguments philosophiques solides. Par conséquent, l'un des objectifs de ce chapitre est d'organiser et de clarifier leurs arguments et de compléter leurs pensées en reliant leurs arguments à leurs autres œuvres écrites. Malgré des opinions divergentes, voire opposées, sur le pouvoir et la fonction de la littérature, les six auteurs s'accordent à dire que la littérature peut changer le monde. Je vais donc expliquer pourquoi ils ont cette conviction et comment ils la défendent.

Le deuxième chapitre poursuit l'approfondissement d'un sujet important abordé dans le premier chapitre, mais qui n'a pas été exploré en profondeur : la distinction entre le langage ordinaire et le langage littéraire. Dans ce chapitre, j'étudie l'interaction dialectique entre le langage ordinaire et le langage littéraire, en m'appuyant sur les idées de Maurice Blanchot et de Merleau-Ponty. L'étude de Blanchot et de Merleau-Ponty nous aide à comprendre que négliger la différence entre le langage ordinaire et le langage littéraire revient à simplifier à l'extrême la question, étant donné la nature intrinsèquement dynamique du langage. Ignorer cette interaction dialectique vitale, selon moi, remet en question les comptes rendus de la littérature fournis par Beauvoir et Sartre. En bref, ce chapitre vise à étudier le pouvoir de la littérature en termes de sa forme d'expression distinctive : le langage littéraire. Grâce à l'analyse de Blanchot et Merleau-Ponty de l'essence ontologique du langage littéraire, nous découvrons que le langage littéraire est essentiel à la révélation de la vérité.

Le dernier chapitre de cette thèse cherche à appliquer les idées recueillies dans les chapitres précédents à un sujet spécifique : l'injustice herméneutique. D'une part, ce chapitre éclaire la discussion sur l'injustice herméneutique du point de vue de la littérature. Il démontre que la littérature peut servir de remède à l'injustice herméneutique de deux manières : premièrement, le langage littéraire fonctionne comme un remède structurel à cette injustice en préservant un espace de ressources herméneutiques pour les groupes marginalisés. Deuxièmement, il peut servir de ressource herméneutique significative pour ces groupes

marginalisés. Par conséquent, ce chapitre souligne que la littérature est loin d'être insignifiante. Au contraire, elle possède un potentiel considérable pour créer des impacts positifs sur les questions sociétales, et son rôle en tant que remède à l'injustice herméneutique en est un exemple.



## CHAPITRE 1

### **Le débat de 1964 : Que peut la littérature ?**

#### **Introduction**

En guise de chapitre introductif à l'étude de la question « Que peut la littérature ? », j'aimerais examiner un débat important qui s'est déroulé entre des écrivains engagés et de nouveaux romanciers à Paris en 1964. Ce débat est remarquable parce qu'il résume deux perspectives divergentes mais influentes sur le pouvoir de la littérature dans la France de l'après-guerre. Sous l'influence de la pensée marxiste, les deux groupes ont affirmé que la littérature possédait un pouvoir de transformation, mais leurs arguments sous-jacents étaient radicalement opposés. D'une part, les écrivains engagés soulignent l'utilité et la communicabilité de la littérature, soutenant que sa pertinence sociétale découle de sa capacité à démasquer les réalités du monde. À l'inverse, les nouveaux romanciers ont mis l'accent sur l'inutilité et l'incommunicabilité de la littérature, affirmant que son pouvoir ne découle pas de son immédiateté sociétale, mais plutôt de son détachement de la réalité. Cette dichotomie soulève des questions intéressantes pour notre compréhension du pouvoir de la littérature. Comment concilier ces points de vue contradictoires qui considèrent que la littérature est à la fois communicable et incommunicable ? Quels enseignements pouvons-nous tirer de ce débat pour mieux comprendre le pouvoir de la littérature ?

Ce chapitre est organisé en trois parties principales. La première partie, qui englobe les sections un et deux, plante le décor en présentant le contexte historique et théorique qui a sous-tendu le débat de 1964. La deuxième partie, détaillée dans la section quatre, dissèque le point de vue des écrivains non engagés sur la littérature. La principale divergence entre les écrivains non engagés et les écrivains engagés, comme je le soutiendrai, repose sur leurs

opinions divergentes quant à la distinction entre le langage littéraire et le langage ordinaire. Ce désaccord explique en grande partie pourquoi les écrivains non engagés perçoivent la littérature comme incommunicable, alors que les écrivains engagés adoptent une position contraire. La troisième partie, la section cinq, se penche sur les écrivains engagés, Sartre et Beauvoir. Cette section soutiendra que leur vision de la littérature en tant qu'outil de communication n'équivaut pas nécessairement à la réduire à un véhicule de propagande politique.

### 1. Contexte du débat de 1964

En 1964, un débat important intitulé « Que peut faire la littérature ? » a eu lieu à Paris. L'importance du débat est, d'une part, due à la participation d'intellectuels estimés, Simone de Beauvoir et Jean-Paul Sartre. Organisé par le magazine étudiant communiste *Clarté*, l'événement a attiré un public nombreux, environ six mille personnes, ainsi qu'une équipe de télévision allemande. Cet événement s'est déroulé à une époque où Sartre et Beauvoir étaient au sommet de leur gloire et de leur reconnaissance, Sartre ayant publié *Les mots* au printemps et ayant reçu le prix Nobel de littérature en octobre de la même année. En outre, le débat a coïncidé avec la semaine de la cérémonie de remise du prix Nobel à Stockholm. Beauvoir vient également de publier le troisième volume de son autobiographie, *La force des choses*, et un ouvrage remarqué, *Une mort très douce*, la même année (Moi, 2009, p. 190). D'autre part, comme le note Gavin Bowd : « participent aussi au débat Jean-Pierre Faye et Jean Ricardou, représentant *Tel Quel*. Ces jeunes intellectuels joueront un rôle important dans la vague structuraliste du milieu des années soixante » (Bowd, 1999, p. 73). À la fin des années 1960, *Tel Quel* a été associé à des personnalités telles que Roland Barthes, Jacques Derrida et Jacques Lacan.

Le rédacteur en chef de *Clarté*, Yves Buin, invite six écrivains, trois représentants de chaque camp : l'un favorable à la « littérature engagée », l'autre opposé. Le premier camp est

composé de Beauvoir, Sartre et d'un militant communiste et écrivain connu, Jorge Semprun. Le second est représenté par deux défenseurs du nouveau roman, Jean Ricardou et Jean-Pierre Faye, et par un jeune mais influent écrivain et éditeur, Yves Berger (Moi, 2009, p. 190). L'essentiel du désaccord entre ces deux camps porte sur la question de savoir si la littérature doit être utilisée comme un outil de transmission de messages.

Le débat sur la question de savoir si la littérature doit être utilisée comme un outil est un thème récurrent dans les cercles culturels français, dont les racines remontent à la résistance contre le plaidoyer de Sartre en faveur d'une « littérature engagée » au cours des années 1950. Un mouvement littéraire connu sous le nom de Hussards, dirigé par Jacques Laurent et Roger Nimier, a émergé en réaction à l'existentialisme et a cherché à défendre la notion d'« art pour l'art ». Ce mouvement peut être considéré comme un précurseur du Nouveau Roman (Marissel, 1965, p. 566).

## **2. La notion d'art dans les théories marxistes**

Selon György Lukács, avant les années 1930, les écrivains communistes ne possédaient pas d'esthétique marxiste indépendante et intégrale. Ils ne considéraient pas l'art ou l'esthétique comme une composante essentielle du système marxiste (Lukács, 1968/1972, p. 47). Cela s'explique notamment par le fait que Marx lui-même a trop peu parlé de l'art dans ses œuvres. Et il n'y a rien de substantiel dans les œuvres publiées de Marx qui pointe directement vers une théorie de l'art. Au lieu de cela, les théoriciens marxistes ont dû s'appuyer sur plusieurs fragments trouvés à titre posthume (Hirst, 2020, p.64). Par conséquent, avec ces ressources limitées provenant directement de Marx, il était difficile pour les auteurs marxistes de formuler une théorie cohérente de l'art à l'époque. En outre, l'interprétation de la théorie marxiste de l'art a fait l'objet de controverses.

Par exemple, l'un des points du débat portait sur la question de la continuité entre les premières œuvres de Marx et ses œuvres ultérieures. Au début des années 1930, Mikhail Lifshitz<sup>3</sup>, éminent théoricien marxiste de l'esthétique, a soutenu que la notion d'art dans les premières œuvres de Marx et dans ses œuvres ultérieures était continue. Lifshitz, ainsi que d'autres chercheurs qui partagent son point de vue, a soutenu que le concept d'art joue un rôle crucial dans la discussion sur « l'homme » en tant qu'« être-espèce » qui possède un sens esthétique et une créativité en tant qu'« essence-espèce ». Par conséquent, la notion d'art est considérée comme un guide pour comprendre la nature d'une existence non aliénée. Selon Lifshitz, cette vision de l'art joue également un rôle important dans l'explication de la relation entre la base économique et la superstructure de la formation sociale dans les œuvres ultérieures de Marx (Laing, 2019, Ch.1). D'autre part, certains marxistes soutiennent que les œuvres antérieures de Marx sont distinctes de ses œuvres ultérieures et considèrent donc l'art comme un secteur spécifique du niveau idéologique de la superstructure. Selon eux, la notion d'art dans les dernières œuvres de Marx a évolué et ne peut être comparée à celle de ses premières œuvres. Ils mettent l'accent sur l'implication de la production de l'art dans l'époque ou sur les qualités de l'art qui lui permettent de fonctionner au-delà de l'époque (Laing, 2019, Ch.1). En bref, ces marxistes ne considèrent plus la notion d'art comme une « espèce-essence » de l'homme, mais cherchent plutôt à identifier ce que Solomon a appelé la « dimension utopique » de l'art à travers le prisme des œuvres ultérieures de Marx (Solomon, 1973, p. 373).

Malgré les diverses interprétations de la notion d'art dans les œuvres de Marx, la plupart des spécialistes marxistes s'accordent à dire que la théorie marxiste de l'art a un point central : l'art a une fonction sociale. Cette fonction sociale de l'art peut être décomposée en

---

<sup>3</sup> Mikhail Lifshitz est un érudit qui a été le premier à éditer une collection de documents de Marx et Engels sur l'art et la littérature. Il a également été le premier à produire une étude sur l'esthétique de Marx. Au début des années 1930, Lifshitz et Lukács ont tous deux travaillé à l'Institut Marx-Engels à Moscou (Laing, 2019, Ch.1).

deux aspects. Premièrement, l'art exprime les limites historiques d'une société et d'une période spécifiques, ou il peut « donner à voir », « donner à percevoir », « donner à sentir », quelque chose qui fait allusion à la réalité » (Althusser, 1966). Le deuxième aspect de la fonction sociale de l'art est qu'il sert soit à maintenir l'ordre politique, soit à le perturber. L'analyse de Gordon Graham de la fonction sociale de l'art dans la théorie marxiste permet de conclure précisément à ces deux aspects : l'art est considéré comme ayant à la fois un statut épistémologique de connaissance inadéquate et un rôle social dans le maintien ou la perturbation de l'ordre politique établi (Graham, 1997, pp.111-112).

Dans la théorie marxiste, la première fonction sociale de l'art est d'articuler les limites historiques inhérentes à une société et à une époque donnée. En effet, pour les marxistes, l'art est conditionné par les matériaux historiques. Dans la préface de *Contribution à la critique de l'économie politique*, Marx a déclaré :

« Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociales déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience. » (Marx, 1859/1972, p. 18)

Dans *L'idéologie allemande*, il a dit,

« Les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques, les pensées dominantes, autrement dit la classe qui est la puissance matérielle dominante de la société est aussi la puissance dominante spirituelle. » (Marx & Engels, 1932/1968,

p. 75)

Les citations suggèrent qu'une analyse des productions et activités esthétiques d'une société peut donner un aperçu des structures socio-économiques et politiques dominantes, ainsi que des idéologies dominantes de cette société. En effet, l'art, en tant qu'élément de la superstructure, est nécessairement situé dans un contexte historique spécifique et façonné par les conditions économiques de son époque. Ce point de vue est largement partagé par les théoriciens et les chercheurs marxistes, anciens et actuels, notamment György Lukács, Louis Althusser, Tony Bennett, Leigh Claire La Berge, Dave Beech ou encore Ali Alizadeh (Graham, 1997 ; Hirst, 2020).

Une autre fonction sociale de l'art dans le marxisme est de maintenir l'ordre politique établi ou de le perturber. La raison d'être de cette fonction pratique de l'art réside dans la croyance marxiste selon laquelle les activités intellectuelles ne se limitent pas à comprendre le monde, mais impliquent également de le changer. Selon Graham, un bon art ou un art révolutionnaire peut changer la société en ébranlant la fausse conscience idéologique du spectateur. Ainsi, l'art joue le rôle de présenter au public quelque chose de peu familier, voire d'inconfortable, qui contraste avec les idées dominantes, incitant ainsi le public à reconsidérer ses croyances. En revanche, le mauvais art ou l'art non révolutionnaire perpétue le statu quo en reproduisant l'imagerie et les idées de l'idéologie dominante. En renforçant les idées dominantes, cet art sert à maintenir les structures politiques et économiques existantes de la société (Graham, 1997, p. 111).

### **3. La signification de « littérature engagée »**

Un point de discordance évident entre les deux camps est de savoir s'ils sont d'accord ou non pour dire que la littérature doit être « engagée ». Jorge Semprun, qui a été le premier à présenter ses idées et à plaider en faveur d'une littérature engagée, a donné une définition de

ce concept. Selon lui, il existe quatre caractéristiques de la littérature engagée, explique-t-il,

« Elle décrit d'abord une situation de fait : l'intellectuel n'est jamais dégagé du monde, pour extrême que soit le formalisme de sa recherche. En deuxième lieu, elle se rapporte à une prise de conscience (elle la provoque, plutôt) au travers de laquelle cette situation de fait cesserait d'être passive, subie, deviendrait la source d'une activité créatrice. Par son engagement, l'écrivain cesserait d'être pris par le monde, il aurait prise sur lui. En troisième lieu, l'engagement s'inscrit dans une problématique qui appartient en propre à la couche sociale des intellectuels : ce n'est pas un concept que l'on puisse appliquer, indifféremment, à la situation ni aux exigences de n'importe quelle autre couche ou classe de la société. [...] Finalement, l'exigence que recouvre et dévoile la notion d'engagement est objectivement fondée dans un certain contexte historique : elle est datée, elle correspond à une époque déterminée, Dans d'autres sociétés, dans d'autres circonstances, le noyau de rationalité universelle que cette notion contient en elle-même a trouvé et trouvera des manières différentes de se manifester. » (Semprun, 1965, pp. 33-35)

Semprun pose plusieurs principes clés concernant le rôle de l'écrivain et la fonction de l'écriture. Tout d'abord, il affirme que l'écrivain et son écriture doivent être situés dans un contexte factuel, car aucun écrivain ne peut véritablement échapper aux contraintes de sa réalité par le biais de l'écriture. Deuxièmement, l'écriture peut servir de moyen de sensibilisation et provoquer un changement social, à la fois pour l'écrivain lui-même et pour les autres personnes qui peuvent être confrontées à son travail. Troisièmement, Semprun suggère que l'engagement d'un écrivain diffère de celui d'autres professions telles que les prolétaires ou les militants, car l'engagement de l'écrivain se reflète immédiatement dans son travail. A l'inverse, les œuvres des prolétaires et des militants sont souvent de nature collective et reflètent les efforts d'un groupe. Enfin, si chaque écrivain s'engage à révéler la situation réelle du monde, Semprun

souligne qu'il n'existe pas de situation universelle qui s'applique à tous les écrivains. Par conséquent, chaque écrivain doit s'efforcer de révéler la situation propre à son époque et à son contexte.

Beauvoir est tout à fait d'accord avec l'explication de Semprun sur la notion d'engagement. Elle dit : « Je ne vais pas m'attarder sur la littérature engagée, on en a assez parlé ; et Semprun en a parlé tout à l'heure d'une manière avec laquelle je suis presque entièrement d'accord » (Beauvoir, 1965, pp. 87-88). Bien que Sartre n'ait pas explicitement exprimé son accord ou son désaccord avec le point de vue de Semprun au cours du débat, la perspective de Semprun résonne avec les idées avancées dans l'ouvrage de Sartre en 1948, *Qu'est-ce que la littérature ?*. Selon Sartre, la littérature doit être engagée car écrire, c'est révéler et donc changer la société. Il affirme,

« L'écrivain « engagé » sait que la parole est action : il sait que dévoiler c'est changer et qu'on ne peut dévoiler qu'en projetant de changer. Il a abandonné le rêve impossible de faire une peinture impartiale de la Société et de la condition humaine. » (Sartre, 1948, p.28)

« La fonction de l'écrivain est de faire en sorte que nul ne puisse ignorer le monde et que nul ne s'en puisse dire innocent. » (Sartre, 1948, p. 30)

Selon Sartre, l'acte d'écrire représente un moyen de révéler ses découvertes personnelles et ses réflexions sur le monde. En exprimant son rapport aux choses qui l'entourent, l'écrivain donne un sens à ces choses à travers sa propre perspective. L'écrivain utilise le langage pour faire ressortir les objets de l'obscurité, ce qui permet aux lecteurs de suivre le chemin lumineux et de dévoiler leur signification. L'écriture ne sert donc pas seulement à révéler, mais aussi à changer le monde. Étant donné la nature intrinsèque de l'écriture, chaque révélation par l'écriture reflète le point de vue unique de l'auteur, faisant de chaque texte une action dirigée (Sartre, 1948, p. 52). Celle-ci, à son tour, affecte la compréhension du monde par les lecteurs, changeant le monde par l'impact de leur compréhension de celui-ci. Comme l'a affirmé Sartre,

la littérature représente pour l'écrivain une arme puissante pour s'engager dans l'histoire (Sartre, 1948, p. 72).

Par ailleurs, pour Semprun comme pour Sartre, le pouvoir de la littérature est étroitement lié à la politique. Influencé par la théorie marxiste de l'art, Semprun pense que la littérature est « un pouvoir de contestation, de vérité dans toutes les sociétés » (Semprun, 1965, p. 46). La littérature a le potentiel de remettre en question les produits culturels idéologiques du capitalisme. Elle peut servir de moyen viable pour libérer le public des idéologies capitalistes omniprésentes ou pour résister à la « culture de masse » qui est l'appareil culturel de l'État (Semprun, 1965, pp. 44-47).

Dans *Qu'est-ce que la littérature ?*, il apparaît également que Sartre est fortement influencé par la pensée marxiste. Non seulement il affirme qu'écrire, c'est changer la société, mais il va jusqu'à prétendre que son but ultime est la société sans classes. Sartre soutient que l'essence de la littérature est la liberté, car l'écrivain et le lecteur doivent être libres d'écrire et de lire. D'une part, Sartre fait référence à la liberté ontologique de l'écrivain et du lecteur qui doivent avoir la capacité imaginaire d'écrire et de lire. « Le livre ne sert pas ma liberté : il la requiert » (Sartre, 1948, p. 54). En ce sens, par l'acte d'écriture et de lecture, l'écrivain reconnaît la liberté du lecteur, tandis que le lecteur reconnaît la liberté de l'écrivain. Ainsi, la littérature est « un acte de confiance dans la liberté des hommes » (Sartre, 1948, p. 69). D'autre part, il insiste également sur le fait que la littérature se situe dans une situation concrète et un contexte historique. La littérature se présente non seulement comme une célébration de la liberté, mais aussi comme une action visant à construire une société dans laquelle chacun jouit d'une liberté matérielle. Ce n'est que dans cette société que la littérature ne retombera pas dans l'abstraction et « dans cette société seulement l'écrivain pourrait s'apercevoir qu'il n'y a aucune différence d'aucune sorte entre son sujet et son public » (Sartre, 1948, p. 160). Selon Sartre, si la littérature se situe dans une société inappropriée qui ne lui donne pas suffisamment de liberté matérielle, elle ne pourra pas exprimer pleinement son essence et risque d'être réduite

à un état d'abstraction et d'aliénation. Une littérature abstraite est une littérature qui « a posé seulement le principe de son autonomie formelle » et « qu'elle tient le sujet de l'œuvre pour indifférent. » (Sartre, 1948, p. 190). C'est-à-dire, le sujet de la littérature est indifférent à son public. La littérature est aliénée « lorsqu'elle n'est pas parvenue à la conscience explicite de son autonomie et qu'elle se soumet aux puissances temporelles ou à une idéologie, en un mot lorsqu'elle se considère elle-même comme un moyen et non comme une fin inconditionnée » (Sartre, 1948, p. 190). Ce n'est que dans une société sans classes que la littérature peut se libérer de l'oppression. Sartre affirme que ce n'est que dans une société sans classes que la littérature peut se libérer de l'oppression. Tant qu'une telle société n'est pas réalisée, Sartre affirme que la littérature doit s'efforcer d'atteindre cet objectif.

#### **4. Les défis de la « littérature engagée » par Ricardou, Faye et Berger**

Dans le débat de 1964, on peut penser à tort que le principal désaccord entre les opposants à la « littérature engagée » (Ricardou, Faye, Berger) et les défenseurs de la « littérature engagée » (Semprun, Beauvoir, Sartre) réside dans l'affirmation du premier groupe selon laquelle la littérature ne peut rien faire et ne rien dire, par opposition à la conviction du second que la littérature peut faire quelque chose et changer le monde. La raison de cette interprétation est que les opposants ont fait certaines affirmations qui pourraient être considérées comme trompeuses, par exemple Ricardou a dit,

« Que peut donc la littérature aujourd'hui ? ...C'est ainsi qu'il faut entendre ce jugement de Roland Barthes : "Pour l'écrivain, écrire est un verbe intransitif." Ce qui veut dire que l'écrivain n'écrit pas quelque chose, mais qu'il écrit, voilà tout. Peut-être, est-ce de cette façon, également qu'il faut entendre Maurice Blanchot lorsqu'il avance que l'écrivain doit sentir, au plus profond, qu'il n'a rien à dire. » (Ricardou, 1965, p. 56)

Faye a dit,

« La littérature (ou le récit) sans doute ne peut rien — rien, sinon montrer, justement, comment les signes nous sont parlés. » (Faye, 1965, p. 72)

Et Berger a dit,

« Que peut la littérature? Par réaction contre les gens qui lui prêtent, non pas tous les pouvoirs certes, mais des pouvoirs qu'elle n'a pas, scandalisés s'ils découvrent qu'elle oublie de les exercer, je suis tenté de dire qu'elle ne peut rien. » (Berger, 1965, p. 93)

Toutefois, il convient de noter que les opposants à la « littérature engagée » n'ont jamais explicitement réfuté le fait que la littérature puisse changer le monde.

En 2014, la revue littéraire *La Nouvelle Revue Française* a consacré le cinquantième anniversaire du débat de 1964 avec un numéro intitulé « Que peut (encore) la littérature ? ». Dans la préface, Philippe Forest, le rédacteur en chef, note que « aucun des écrivains invités à la Mutualité ne doutait, à sa manière, de la capacité de la littérature à “changer le monde”. Ou du moins : à agir sur lui » (Audeguy & Forest, 2014, p. 12). En fait, en 1965, Yves Buin avait déjà mentionné que le différend entre les six intervenants n'était pas centré sur la capacité de la littérature à changer le monde. Buin disait,

« Tous les écrivains ici présents, et nous ne pensons pas caricaturer leur pensée, désirent changer le monde. Et ont même conscience du rôle de la force principale qui mènera la société capitaliste vers le socialisme. Et pourtant il existe entre eux la diversité des formes littéraires, une différence de point de vue sur l'homme, sur ses rapports avec le monde. » (Buin, 1965, p. 23)

Par conséquent, Wesley Gunter suggère que le désaccord était basé sur leurs perspectives distinctes concernant la forme littéraire et les motifs esthétiques, qui les divisaient en deux camps (Gunter, 2015, p. 72).

#### 4.1. La distinction entre la langue littéraire et la langue ordinaire

Pour les opposants à la « littérature engagée », le principal différend entre ces deux camps concerne la distinction entre langage ordinaire et langage littéraire. Ils affirment que les partisans de la littérature engagée, notamment Sartre, ont tendance à occulter la distinction entre le langage ordinaire, qui a pour fonction de transmettre des messages, et le langage littéraire, qui devrait au contraire viser à ne rien dire. À cet égard, la perspective de Jean Ricardou est particulièrement pertinente. Ricardou affirme que l'essence de la littérature réside dans la langue elle-même, plutôt que dans des facteurs externes tels que les idées, les significations ou les sens véhiculés par la langue. Il explique,

« Dans un essai de son dernier recueil, Roland Barthes remarque que l'on peut distinguer deux attitudes vis-à-vis du langage. ... L'une considère le langage comme un *moyen*. Pour elle le langage sert à véhiculer un témoignage, une explication, un enseignement. Pour elle, par conséquent, l'essentiel se situe dans le message à communiquer. Pour elle donc, *l'essentiel se trouve hors du langage* qui n'est que le support de la transmission. » (Ricardou, 1965, p. 51)

« Et puis, il y a d'autres gens. Ceux-là n'admettent nullement le langage comme ce véhicule par lequel se transmettent un enseignement ou un témoignage ; ils ne l'envisagent nullement comme un instrument. Ils l'acceptent plutôt comme une sorte de *matériau*, et ce matériau, ils le travaillent avec un soin, une patience infinis. Pour ces gens-là, *l'essentiel n'est pas hors du langage ; l'essentiel, c'est le langage même*. Ecrire, pour eux, est non telle volonté de communiquer une information préalable, mais ce projet *d'explorer le langage* entendu comme espace particulier. Ces gens-là, avec Barthes, je propose de les appeler des *écrivains* — et leurs écrits : *littérature*. » (Ricardou, 1965, pp. 51-52)

S'inspirant de la distinction établie par Roland Barthes entre les « écrivains », qui utilisent la

langue comme outil de communication, et les « écrivains », qui ne l'utilisent pas, Ricardou établit une distinction entre la langue ordinaire et la langue littéraire. Ricardou caractérise la première comme une attitude qui considère la langue comme un véhicule de transmission d'informations. Il désigne ceux qui utilisent la langue comme moyen de communication comme « des informateurs », et leurs productions comme « des informations ». Dans cette attitude, la langue elle-même n'a pas d'importance, comme le langage ordinaire que nous utilisons dans nos interactions quotidiennes et auquel nous ne prêtons aucune attention. La seule chose qui nous importe est de savoir si la langue que nous parlons ou écrivons peut transmettre le message avec précision. Pour la langue ordinaire ou cette attitude à l'égard de la langue, plus la langue est transparente, meilleure elle est, un peu comme une fenêtre claire qui permet de voir à travers elle sans obstruction. Une bonne vitre nous permet de nous concentrer entièrement sur la vue extérieure, sans avoir conscience de la fenêtre elle-même. Seule une mauvaise vitre nous ferait prendre conscience de sa présence, par exemple si elle était maculée de poussière ou de taches d'eau. De même, dans le cas du langage ordinaire, nous ne remarquons son existence que lorsqu'elle devient un obstacle pour exprimer le message. En revanche, la dernière attitude proposée par Ricardou concerne la langue littéraire. Il désigne ceux qui n'utilisent pas la langue comme outil de communication comme « des écrivains » et leurs produits comme « littérature ». Contrairement à la première attitude, la seconde accorde une grande importance à la langue elle-même. Elle ne considère pas la langue comme un simple instrument utilitaire de communication. Au contraire, elle admire l'inutilité de la langue. Le label « écrivains » est conféré exclusivement à ceux qui sont capables d'estimer l'inutilité de la langue.

La distinction de Ricardou entre informateurs et écrivains remet en question l'une des hypothèses sous-jacentes de la littérature engagée. Ce postulat veut que les écrivains engagés utilisent la littérature comme un outil de transmission de messages. Sartre a établi cette caractéristique de la littérature engagée dans son ouvrage *Qu'est-ce que la littérature ?*. Dans

cet ouvrage, Sartre affirme que la littérature peut être classée en deux formes distinctes de langage : la prose et la poésie. Il explique,

« L'écrivain, au contraire, c'est aux significations qu'il a affaire. Encore faut-il distinguer : l'empire des signes, c'est la prose; la poésie est du côté de la peinture, de la sculpture, de la musique. ... Les poètes sont des hommes qui refusent d'utiliser le langage. » (Sartre, 1948, pp. 17-18)

« En fait, le poète s'est retiré d'un seul coup du langage-instrument; il a choisi une fois pour toutes l'attitude poétique qui considère les mots comme des choses et non comme des signes. » (Sartre, 1948, pp. 18-19)

Selon Sartre, il existe deux attitudes différentes à l'égard du langage dans la littérature. L'attitude prosaïque considère le langage comme un signe utilisé pour transmettre des messages, tandis que l'attitude poétique considère le langage comme des choses. Lorsque l'écrivain considère la langue comme un signe, il l'utilise comme un outil. Lorsque l'écrivain considère la langue comme une chose, il ne l'utilise pas. Au contraire, l'attitude poétique se concentre sur la matérialité de la langue. Elle se concentre sur « sa sonorité, sa longueur, ses désinences masculines ou féminines, son aspect visuel lui composent un visage de chair qui représente la signification plutôt qu'il ne l'exprime » (Sartre, 1948, p. 20). Puisque seul le langage en prose peut être utilisé pour communiquer, il peut révéler le monde, et il est donc considéré comme « engagé ».

Catherine Rau a noté que le projet existentialiste de Sartre exclut d'autres formes d'art, telles que la peinture, la sculpture et la musique, de la catégorie des arts « engagés ». L'exclusion de Sartre est due à l'absence de fondements théoriques permettant d'appliquer une vision de la littérature à d'autres arts. Contrairement au langage en prose, les notes, les couleurs et les formes ne fonctionnent pas comme des signes, car elles ne renvoient à rien d'autre qu'elles-mêmes. S'ils peuvent être porteurs d'un sens obscur, parfois par le biais de « sentiments », ces sentiments sont indissociables de la note, de la couleur ou de la forme (Rau,

1950, p. 144). De même, puisque la poésie attire notre attention sur sa matérialité plutôt que sur les significations au-delà des mots eux-mêmes, Sartre la place dans la même catégorie que la peinture, la musique et la sculpture. Il s'ensuit qu'un poète ne peut incarner pleinement le rôle d'un « écrivain engagé », car la nature inhérente de la poésie exclut la transmission d'un sens clair et sans ambiguïté dans le but de révéler le monde.<sup>4</sup>

Le débat entre Ricardou et Sartre porte sur leurs divergences de vues quant à l'essence du langage littéraire et à ses rapports avec le langage ordinaire. Ricardou prône la séparation de ces deux types de langage, distinguant ainsi la littérature de l'information. À l'inverse, Sartre tend non seulement à ignorer la distinction entre le langage littéraire et le langage ordinaire, mais exige également que le langage littéraire soit clair et sans ambiguïté. Dans son ouvrage *Qu'est-ce que la littérature ?*, Sartre affirme que la prose doit être « comme une vitre » (Sartre, 1948, p. 19). S'il reconnaît que le langage littéraire a une dimension artistique, au même titre que d'autres formes artistiques telles que la mélodie ou la couleur, il affirme que si le langage littéraire n'est interprété que sous cet aspect, il est incapable d'opérer un changement dans le monde. Par conséquent, il affirme que seule la prose peut être

---

<sup>4</sup> De nombreux chercheurs, dont Christina Howells et Steven Ungar, ont noté que le point de vue de Sartre sur la poésie varie dans d'autres œuvres. En particulier, il ne considère plus la poésie comme fondamentalement incommunicable et non engagée. Au contraire, ses œuvres, comme *Orphée noir* (1948) et *L'idiot de la famille* (1971), affirment la signification éthique de la poésie et le rôle engagé du poète. Dans *Orphée noir*, par exemple, la poésie est réexaminée dans le cadre du colonialisme, élevant ainsi son statut marginal tel qu'exprimé dans *Qu'est-ce que la littérature ?* et lui conférant une fonction conséquente liée à la transformation de la société. (Voir Ungar, S. (1988). Introduction. Dans « *What is Literature ?* » and *Other Essays* (pp. 3-20). Harvard University Press). Dans *L'idiot de la famille*, Sartre s'écarte de son point de vue antérieur selon lequel la communication de la prose est principalement conceptuelle, et la présente plutôt comme indirecte et allusive, une caractéristique précédemment attribuée uniquement à la poésie. En conséquence, le caractère indirect du langage n'est plus considéré comme un obstacle à la réalisation d'une « littérature engagée ». (Voir Howells, C. (1979). Sartre et le langage de la littérature. *The Modern Language Review*, 74(3), 572-579).

Afin de comprendre pleinement le défi lancé par Ricardou lors du débat de 1964, il est important de noter qu'il a explicitement exprimé son désaccord avec les idées de Sartre présentées dans *Qu'est-ce que la littérature ?*. Ainsi, pour les besoins de cette discussion, je ne prendrai en compte que le point de vue de Sartre tel qu'il est articulé dans *Qu'est-ce que la littérature ?*.

considérée comme une écriture engagée, ce qui n'est pas le cas de la poésie, car seule la prose peut révéler le monde en détournant l'attention du lecteur des mots eux-mêmes et en l'orientant vers la réalité (Sartre, 1948, p. 19).

Cependant, pour l'équipe d'opposants à la « littérature engagée », la littérature, en particulier le roman, constitue « un monde nouveau dont la structure est celle même du langage (Ricardou, 1965, p. 57). En accord avec les idées de Maurice Blanchot, Ricardou souligne que le langage littéraire peut créer un espace particulier, comme il l'affirme : « écrire...ce projet d'explorer le langage entendu comme espace particulier » (Ricardou, 1965, p. 52). C'est un espace d'un monde fasciné et d'un monde littéraire. Comme l'explique Blanchot dans *L'Espace littéraire* : « Quiconque est fasciné, on peut dire de lui qu'il n'aperçoit aucun objet réel, aucune figure réelle, car ce qu'il voit n'appartient pas au monde de la réalité, mais au milieu indéterminé de la fascination » (Blanchot, 1955, p. 23).

Au début des années 1930, avant le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale, Blanchot a perçu une relation entre la littérature et l'engagement, affirmant que la littérature offrait aux écrivains des possibilités d'engagement et des raisons d'agir (Opelz, 2010, p. 331). Cependant, la perspective de Blanchot sur le rôle de la littérature a connu un changement important après la guerre. Dans ses écrits d'après-guerre, Blanchot adopte un point de vue opposé, soutenant que la littérature est fondamentalement déconnectée de la politique et de la morale, car elle est une incarnation du néant lui-même. En effet, Blanchot affirme que « l'idéal de la littérature a pu être celui-ci : ne rien dire, parler pour ne rien dire » (Blanchot, 1949, p. 314).

Blanchot affirme que le langage ordinaire et le langage littéraire transforment les objets en images d'absence et de non-existence, comme il le suggère,

« nommer le chat, c'est, si l'on veut, en faire un non-chat, un chat qui a cessé d'exister, d'être le chat vivant, mais ce n'est pas pour autant en faire un chien, ni même un non-chien. » (Blanchot, 1949, p. 314)

Cependant, Blanchot affirme qu'il est important de faire la distinction entre le langage ordinaire et le langage littéraire. Alors que les deux utilisent des images et des idées pour capturer l'objet, dans le langage ordinaire, l'idée de l'objet est définie et certaine. Comme l'explique Blanchot,

« la nonexistence du chat une fois passée dans le mot, le chat lui-même ressuscite pleinement et certainement comme son idée (son être) et comme son sens le mot lui restitue, sur le plan de l'être (l'idée), toute la certitude qu'il avait sur le plan de l'existence. » (Blanchot, 1949, p. 314)

Comme le langage ordinaire fonctionne dans un réseau stable de significations, la chose signifiée par le mot peut encore retrouver sa pleine existence, bien qu'il s'agisse d'un être idéal plutôt que d'un objet réel.

Contrairement au langage ordinaire, le langage littéraire échappe à toute définition. Comme l'affirme Blanchot, la langue littéraire est marquée par le malaise et les contradictions, et son sens est instable. Il a dit :

« Mais le langage littéraire est fait d'inquiétude, il est fait aussi de contradictions. Sa position est peu stable et peu solide. [...] il observe que le mot chat n'est pas seulement la non-existence du chat, mais la non-existence devenue mot, c'est-à-dire une réalité parfaitement déterminée et objective. Il voit là une difficulté et même un mensonge. » (Blanchot, 1949, p. 315)

Dans la langue littéraire, non seulement les images et les idées n'existent pas, mais le sens cohérent lui-même n'existe pas. Le pouvoir de négation de la langue littéraire est plus radical que celui de la langue ordinaire. La littérature n'est pas au service de la communication, mais vise plutôt à détruire la communication. Comme l'écrit Blanchot, « la littérature est le langage qui se fait ambiguïté » (Blanchot, 1949, p. 328). Selon Blanchot, le langage littéraire est le pouvoir « de suspendre et de congédier le monde » (Blanchot, 1949, p. 44).

Par conséquent, Blanchot affirme que le langage littéraire crée un espace unique qui est différent de l'espace créé par le langage ordinaire. Alors que le langage ordinaire crée un

espace de non-existence en transformant l'objet en image ou en idée, le langage littéraire va plus loin en rejetant tout lien stable entre le signifiant et le signifié. Cela rend la langue littéraire difficile à définir ou à catégoriser, car elle est constamment dans un état de flux et d'ambiguïté. Blanchot considère que le rôle de la littérature n'est pas seulement de créer un espace imaginaire ou inexistant, mais aussi de détruire et de suspendre le monde, remettant ainsi en question les fondements mêmes de la communication et de la création de sens. Il explique,

« Mais, précisément, l'essence de la littérature, c'est d'échapper à toute détermination essentielle, à toute affirmation qui la stabilise ou même la réalise : elle n'est jamais déjà là, elle est toujours à retrouver ou à réinventer. Il n'est même jamais sûr que le mot littérature ou le mot art réponde à rien de réel, rien de possible ou rien d'important. » (Blanchot, 1959)

En bref, l'équipe d'opposants à la « littérature engagée » insiste sur la nécessité de faire la distinction entre le langage ordinaire et le langage littéraire en raison de la nature intrinsèque de la littérature, à savoir son manque d'utilité. Comme la littérature ne se conforme pas aux conventions habituelles du langage ordinaire, elle ne peut servir de moyen de communication. Ils soutiennent que la reconnaissance de l'utilité de la langue littéraire et de sa capacité à transmettre des messages diminuerait ses caractéristiques uniques en tant que forme distincte de langue. Par conséquent, ils cherchent à éviter un tel résultat.

#### **4.2. La littérature comme activité contre le monde**

Si la littérature est considérée comme ne disant rien et ne faisant rien, comme l'affirment Ricardou, Faye et Berger, alors pourquoi avons-nous encore besoin de la littérature ? Ou encore, en quoi Yves Buin (Buin, 1965, p. 23) et Philippe Forest (Audeguy & Forest, 2014, p. 12) affirment-ils avec justesse que ces auteurs ne rejettent pas la capacité de la littérature à changer le monde ou du moins à agir sur le monde ? En effet, si ces trois auteurs soulignent

l'incommunicabilité de la littérature, c'est avant tout parce que son échec en tant que langue de communication lui permet de maintenir une distance par rapport au monde. Selon Ricardou et Faye, partisans du nouveau roman, la littérature remet en cause les idéologies dominantes non pas par son contenu, mais en fonctionnant comme une activité qui se distancie des idéologies dominantes. Étant donné que le langage littéraire diffère du langage ordinaire en ce qu'il ne se réfère pas à des systèmes linguistiques préexistants qui sont dominés par des idéologies préexistantes dans la société, la littérature peut potentiellement défier la société.

Selon l'analyse d'Edmund Smyth, la rencontre entre Ricardou et Sartre représente deux « mouvements » importants dans l'écriture française d'après-guerre, documentant la bataille polémique entre les partisans d'une textualité radicale et les existentialistes à partir d'une perspective politique largement similaire. Il rend compte des fondements politiques des différentes positions esthétiques (Smyth, 1993, p. 200-203). Le travail de Smyth met en lumière l'accent mis par Ricardou sur les qualités politiquement libératrices de la littérature. Dans le prologue des *Problèmes du nouveau roman* (1967), intitulé « Une question nommée de littérature », Ricardou articule précisément la valeur de la littérature en affirmant que « c'est par son écart essentiel que la littérature interroge le monde, et comme nous le révélée » (Ricardou, 1967, pp. 12-13). Par ailleurs, dans le premier chapitre de *Pour une théorie du nouveau roman* (1971), Ricardou souligne la capacité de la littérature à révéler le monde en utilisant une langue d'un autre système, affirmant que « si [...] la littérature nous fait mieux voir le monde, nous le révèle et, d'un mot, en accomplit la critique, c'est dans l'exacte mesure où, loin d'en offrir un substitut, une image, une représentation, elle est capable, en sa textualité, de lui opposer la différence d'un tout autre système d'éléments et rapports » (Ricardou, 1971).

Plus important encore, dans le volume 1 du *Nouveau roman : hier, aujourd'hui* (1972), Ricardou fournit une explication plus nuancée concernant la nature problématique de la vision de la « littérature engagée », une explication qu'il n'avait pas clarifiée de manière approfondie lors du débat de 1964. Plus précisément, Ricardou développe ce point en

expliquant que,

« C'est parce qu'elle n'obéit ni aux directives jdanoviennes du réalisme socialiste, ni aux injonctions sartriennes de la littérature engagée, toutes deux liées au vieux dogme représentatif, que la littérature moderne peut avoir, dans sa spécificité, un rapport actif de critique et non plus d'illustration avec politique et l'idéologie. »

(Ricardou & Rossum-Guyon, 1972, p. 381)

Comme l'indique Smyth, Ricardou a orienté sa critique vers la notion de représentation, la considérant comme interchangeable et, dans une certaine mesure, constitutive de l'idéologie (Smyth, 1993, p. 203). Par conséquent, lorsque Semprun, Sartre et Beauvoir ont conceptualisé la littérature comme un moyen de communication, ils ont effectivement positionné la littérature comme une activité qui perpétue les idéologies dominantes. En effet, la littérature est considérée comme un produit qui ne fait que représenter le discours dominé par les idéologies dominantes. Ainsi, selon Ricardou, ce n'est qu'en libérant la littérature du système linguistique préexistant qu'elle peut s'émanciper de son rôle de servante de la représentation et, par la suite, exposer les illusions qui soutiennent la société bourgeoise.

Si Semprun, Sartre et Beauvoir s'inspiraient du marxisme, considérant la littérature comme un outil pour changer le monde, les nouveaux romanciers Ricardou et Faye ont adopté une approche différente de la perspective marxiste de l'art. Pour eux, la littérature n'a pas seulement le pouvoir de bouleverser l'ordre politique, elle a aussi le potentiel de le maintenir. C'est pourquoi ils refusent que la littérature soit subordonnée aux intérêts d'un parti politique particulier, comme c'était le cas avec le réalisme socialiste. Selon l'interprétation de David Fowler de la position des nouveaux romanciers dans le débat de 1964, Ricardou et Faye considèrent la littérature comme une activité qui remet en question certaines hypothèses sociétales fondamentales, plutôt que d'être écrite à partir d'une position politique particulière. Selon eux, c'est la pratique qui est révolutionnaire, et non le contenu (Fowler, 2006, p. 43). En outre, ils considèrent que le point de vue de Sartre sur la « littérature engagée », en particulier

dans *Qu'est-ce que la littérature ?*, présente le même problème que le réalisme social, selon lequel la littérature est considérée comme servant les intérêts d'un parti politique particulier.

Gunter suggère que la position de Berger est plus alignée sur l'idée de l'art pour l'art (Gunter, 2015, p. 75). À l'instar des nouveaux romanciers, Berger met l'accent sur le pouvoir négatif de la littérature, qui crée un espace particulier totalement détaché du réel. Il affirme, « Elle ne peut rien dans tous les domaines qui touchent au réel » (Berger, 1965, p. 98). Contrairement aux cinq autres écrivains, Berger insiste surtout sur le pouvoir imaginaire de la littérature. Il note que la lecture de la littérature ne provoque la mort de personne et ne peut sauver des enfants affamés. Il soutient que la littérature doit être appréciée pour ses qualités esthétiques plutôt que pour son impact politique ou social. Il a déclaré,

« Sartre recommande, pour écrire, qu'on attende la révolution. Pourquoi attendre ?

La littérature étant cet univers merveilleux que j'ai dit (plus de faim, plus d'enfants qui meurent...), ne nous donne-t-elle pas, ce faisant, une idée et une image du résultat auquel la révolution doit aboutir ? » (Berger, 1965, pp. 104-105)

Le point de vue de Berger sur la littérature est qu'elle ne peut pas provoquer une véritable révolution parce qu'elle appartient au monde de l'imagination plutôt qu'à celui de la réalité. Cependant, la littérature peut offrir un aperçu d'un monde idéal sans désastre, sans famine, sans douleur et sans mort. En outre, il suggère que la littérature peut aider les écrivains et les lecteurs à oublier momentanément les dures réalités du monde, affirmant qu'« Elle est ce moyen par lequel j'oublie que les enfants meurent de faim » (Berger, 1965, p. 102). En bref, Berger affirme que la littérature a de la valeur précisément parce qu'elle est inutile en termes de remise en question du monde, car elle ne constitue pas un moyen efficace de contester la réalité.

## **5. L'approche existentialiste : Beauvoir et Sartre**

### **5.1. Beauvoir : Le miracle de la littérature**

À la question « que peut la littérature ? », Beauvoir répond en soulignant la distinction faite par Ricardou entre littérature et information. Elle reproche à Ricardou d'avoir trop rapidement écarté la valeur des œuvres « informatives ». Elle rappelle que, par rapport aux œuvres littéraires, nous appréhendons d'abord le monde à travers des supports tels que la télévision, la radio, la sociologie, la psychologie, l'histoire et d'autres formes de documentation, qui sont constitués d'informations selon Ricardou. Cependant, l'accusation de Beauvoir n'est pas tout à fait équitable à l'égard de ses opposants, car ils n'ont pas prétendu que le langage ordinaire était dépourvu de signification. Leur argumentation portait plutôt sur le contraste marqué entre le langage littéraire et le langage ordinaire du point de vue de leurs caractéristiques respectives. En fait, ils ont reconnu l'utilité du langage ordinaire et son succès irremplaçable.

Par conséquent, la préoccupation de Beauvoir ne doit pas être comprise comme une accusation contre le camp adverse, mais plutôt comme une remise en question d'elle-même ou de la perspective existentialiste sur la littérature. Beauvoir et Sartre estiment tous deux que la littérature est destinée à révéler le monde. Cependant, la recherche scientifique ou d'autres formes de travail documentaire peuvent également révéler le monde, en plus de la littérature. En conséquence, Beauvoir s'est posé la question suivante : « Si on multipliait les ouvrages de ce genre—ce qui est possible techniquement—s'il y en avait une très grande quantité qui nous livrent ainsi les secrets des villes, des milieux, des différentes sections du monde, est-ce que la littérature aurait encore un rôle à jouer ? » (Beauvoir, 1965, p. 75). Néanmoins, Beauvoir estime que la littérature joue un rôle unique de révélateur du monde.

Reprenant la terminologie de Sartre, Beauvoir précise que le monde est « une totalité détotalisée », c'est-à-dire que « d'une part il y a un monde qui est bien le même en effet pour nous tous ; mais que d'autre part nous sommes tous en situation par rapport à lui, cette situation impliquant notre passé, notre classe, notre condition, nos projets, enfin tout l'ensemble de ce

qui fait notre individualité » (Beauvoir, 1965, p. 76). Le monde est une totalité puisqu'il englobe tout et tous, mais il ne peut être compris comme un tout objectif, ce qui fait qu'il reste « détotalisé » pour nous. Mais «la réalité n'est pas un être figé ; c'est un devenir, c'est, je le répète, un tournoiement des expériences singulières qui s'enveloppent les unes les autres tout en restant séparées » (Beauvoir, 1965, p. 80). Par ailleurs, Beauvoir note que si le monde était une totalité donnée, fixe et immuable, on pourrait le comprendre de plus en plus objectivement, comme on le ferait en reconstituant progressivement un puzzle. À la fin, nous aurions une compréhension globale du monde. Or, certaines œuvres d'information, comme les études scientifiques, tentent de nous renseigner sur le monde d'un point de vue objectif, en ignorant la condition humaine.

Cependant, Beauvoir ne prétend pas que tous les ouvrages d'information visent à saisir la totalité du monde. D'autres ouvrages d'information peuvent être très romanesques, comme l'illustre l'ouvrage de l'anthropologue *Les Enfants de Sanchez*, qu'elle cite. Le livre reproduit les voix des différents membres de la famille et présente la vie située de cette famille pauvre. Elle remarque que,

« Ces récits (*Les Enfants de Sanchez*) se recoupaient, se contredisaient; ce n'était pas du tout un récit plat, c'était un récit à plusieurs dimensions, comme certains romanciers ont cherché ou même réussi à en faire; aussi cette information dépassait-elle de loin la majorité des ouvrages de sociologie qui ne donnent d'ordinaire qu'un point de vue. Là, il y avait une énorme matière pour aussi bien le psychanalyste que le sociologue et que l'ethnologue, et pour toute personne s'intéressant au monde et aux hommes. » (Beauvoir, 1965, p. 75)

Même si Beauvoir trouve le livre passionnant et très romanesque, elle refuse de le considérer comme de la littérature parce que « j'annexe à mon univers, mais je ne change pas d'univers » (Beauvoir, 1965, p. 82). En lisant le livre, Beauvoir comprend ce qui est arrivé à cette pauvre famille et s'intéresse à elle, mais l'information n'a pas d'effet transformateur sur sa vie. Le

miracle de la littérature ne se produit pas.

Dans une perspective existentialiste, Beauvoir met l'accent sur la séparation existentielle inhérente entre les individus. Elle croit au pouvoir de communication du langage, mais elle reconnaît également la séparation irréductible dans la communication. Elle explique,

« Au cœur de cette communication il y a une séparation qui reste irréductible. Moi qui vous parle je ne suis pas dans la même situation que vous qui écoutez ; et aucun de ceux qui m'écoutent n'est dans la même situation que son voisin, il ne vient pas là ni avec le même passé ni avec les mêmes intentions ni avec la même culture; tout est différent ; toutes ces situations qui, d'une certaine manière s'ouvrent les unes sur les autres et communiquent entre elles, ont tout de même quelque chose d'incommunicable par le moyen qui est pris en ce moment : conférence, discussion, débat. Il y a de l'irréductibilité dans le fait de la singularité de notre situation. »

(Beauvoir, 1965, p. 78)

Cette perspective met en évidence la séparation épistémologique qui existe entre les individus (Moi, 2009, p. 193). Nous ne pouvons jamais connaître les expériences et la vie des autres, mais nous pouvons vaguement les appréhender à travers nos propres perspectives.

Selon Beauvoir, seule la littérature a la capacité de surmonter la séparation existentielle et de relier les individus en leur permettant d'expérimenter et de comprendre la vie d'autrui. En expliquant pourquoi des œuvres hautement romanesques telles que *Les Enfants de Sanchez* ne peuvent être considérées comme de la littérature, Beauvoir explique,

« C'est ça la différence essentielle avec l'information. Quand je lis *Les Enfants de Sanchez*, je reste chez moi, dans ma chambre, avec la date où je vis, avec mon âge, avec Paris autour de moi ; et Mexico est au loin avec ses taudis et avec les enfants qui vivent là-bas ; et je m'intéresse à eux, je les annexe à mon univers, mais je ne change pas d'univers. » (Beauvoir, 1965, p. 82)

En revanche, elle cite les œuvres de Kafka, Balzac et Robbe-Grillet comme exemples d'une

littérature qui transporte le lecteur dans un autre monde, « une vérité *autre* devient mienne sans cesser d'être une autre » (Beauvoir, 1965, p. 82). Ce mode de communication unique est ce que Beauvoir appelle le miracle de la littérature.

La littérature a le pouvoir de dépasser la singularité absolue de notre situation parce que l'écrivain impose une vérité de sa relation au monde dans ses œuvres littéraires. Cette vérité ne doit pas être considérée comme une vérité objective, mais comme ce que Beauvoir appelait une vérité partielle. C'est une vérité parce que c'est l'expérience et le sentiment réels que quelqu'un a eus. Et le monde ne se révèle qu'à travers ces expériences. Selon Beauvoir, « le rapport n'est pas donné parce que le monde n'est pas donné ; et l'écrivain non plus n'est donné ; ce n'est pas un être, mais un existant, qui se dépasse, qui a une praxis, qui vit dans le temps. Dans ce monde qui n'est pas donné, en face d'un homme qui n'est pas donné, le rapport n'est évidemment pas non plus un donné ; il y a à le découvrir » (Beauvoir, 1965, pp. 83-74). En général, les individus sont limités à leurs propres perspectives lorsqu'il s'agit de comprendre le monde qui les entoure. Cependant, la littérature offre une occasion unique de transcender cette limitation en permettant aux lecteurs d'entrevoir le point de vue de l'auteur et sa relation au monde. Grâce à la littérature, les lecteurs peuvent momentanément voir le monde à partir de la position de l'écrivain. Selon Toril Moi, spécialiste de Simone de Beauvoir, ce processus d'identification à l'écrivain ne doit pas être confondu avec le fait de s'imaginer comme lui ou de partager ses caractéristiques. Il s'agit plutôt d'une occasion de voir le monde comme le voit un autre être humain tout en restant soi-même (Moi, 2009, p. 194).

L'une des préoccupations des opposants à la « littérature engagée » est que, lorsque le langage littéraire est mélangé au langage ordinaire, l'aspect artistique de la littérature risque d'être diminué. Cependant, le récit de Beauvoir révèle que même si la littérature possède un pouvoir de communication, cela ne la réduit pas à d'autres formes d'écriture. Au contraire, Beauvoir reconnaît l'importance du matériau et de la forme dans la littérature. Elle note que « quand il s'agit de la manière dont Kafka raconte une histoire, ou de la phrase de Proust ou du

monologue intérieur de Joyce, eh bien, dans tous ces cas-là c'est absolument inséparable, le matériau qu'ils utilisent, la manière dont ils l'utilisent, et la recherche qu'ils mènent et qui constitue, (Proust le dit très explicitement mais c'est très net aussi pour tous les autres), leur œuvre littéraire » (Beauvoir, 1965, p. 86). Elle souligne l'interdépendance de la forme et du contenu dans la littérature, en insistant sur le fait qu'ils ne peuvent être séparés. Elle ne rejette jamais la forme littéraire de la langue. Ce qu'elle conteste, c'est que les opposants ne croient pas au pouvoir de communication de la forme littéraire de la langue. Elle insiste sur le fait que la forme littéraire de la langue peut être utilisée pour transmettre des messages, même s'ils sont différents de ceux que l'on trouve dans d'autres formes d'écriture. Elle soutient que la littérature est la seule capable de révéler l'une des vérités du monde, à savoir la vérité des expériences existentielles de chacun et de sa propre relation au monde.

## **5.2. Sartre : La littérature doit être communicable par le langage**

Contat et Rybalka ont proposé une évaluation critique de la présentation de Sartre, dans laquelle ils expriment le point de vue que sa conférence n'était pas l'un de ses efforts les plus forts, citant sa nature répétitive et trop abstraite. Selon eux, Sartre a répondu aux défis posés par ses adversaires en détournant son attention du langage pour la porter sur la relation entre le lecteur et l'œuvre (Louette, 2014, p. 35). Le commentaire de Contat et Rybalka s'appuie sur le fait que Sartre était le dernier intervenant du débat de 1964, et qu'il était donc attendu qu'il aborde la question centrale du débat, qui s'était principalement concentré sur la question du langage. Cependant, Sartre contourne totalement la question de la langue et choisit d'argumenter en faveur du rôle important des lecteurs. Il déclare ainsi : « Il est évident que ce livre, n'a pas d'utilité pratique directe; nous le savons. Et il est bien certain—ce n'était pas la peine de le dire si longuement, mais c'est sûr—qu'il n'y a pas de livre qui ait empêché un enfant de mourir. Le problème n'est pas là... La question est de savoir qu'est-ce qu'on exige

de moi comme lecteur » (Sartre, 1965, p. 109). Cette approche contraste avec les discussions précédentes sur les distinctions entre la littérature et les autres formes d'écriture, ce qui indique que Sartre n'avait que peu d'intérêt à s'engager sur ce sujet.

Il convient de noter que Sartre a contourné la question de la distinction entre la langue littéraire et la langue ordinaire dans le débat, mais il n'a pas négligé l'enquête sur la communicabilité de la littérature. Pour Beauvoir, la question qu'elle se pose est la suivante : si les œuvres non littéraires ou l'information (comme Ricardou l'a appelée) et les œuvres littéraires sont destinées à la communication, alors qu'est-ce qui différencie la communication dans la littérature de la communication dans d'autres formes d'écriture ? Beauvoir présume donc que la littérature est communicable et cherche donc à identifier une caractéristique supplémentaire qui la distingue des autres modes d'écriture. À l'inverse, Sartre n'a pas fait une simple supposition concernant la communicabilité de la littérature ; il a plutôt proposé une justification convaincante pour en rendre compte. Plus précisément, Sartre a attribué la communicabilité de la littérature au rôle des lecteurs, ce qui l'a amené à déplacer l'attention de la différence linguistique entre la littérature et les autres formes d'écriture vers la relation entre les lecteurs et les écrivains.

La conception selon laquelle l'écriture et la lecture sont les deux faces d'une même pièce a été largement développé par Jean-Paul Sartre dans son ouvrage *Qu'est-ce que la littérature ?*. Selon Sartre, ces activités sont imbriquées l'une dans l'autre et il est impossible de les séparer. L'activité d'écriture produit les textes qui sont lus, et sans écriture, il n'y aurait rien à lire. Cependant, l'activité d'écriture serait également impossible sans l'activité de lecture. Sartre postule que l'écriture est fondamentalement différente d'activités comme la menuiserie ou la poterie parce que l'objectivité de l'écriture repose sur d'autres individus. Un menuisier peut utiliser la chaise qu'il a créée, un potier peut utiliser ses propres assiettes et un cordonnier peut porter ses chaussures. Leurs œuvres sont basées sur le monde tangible et sont objectivement achevées une fois terminées. Même si personne n'utilise leurs créations,

l'objectivité du produit est toujours garantie par le produit lui-même. À l'inverse, Sartre affirme que ce n'est pas le cas de l'écriture. Un écrivain ne peut pas « lire » son propre travail, comme l'explique Sartre dans ses écrits, « on prévoit, on attend. On prévoit la fin de la phrase, la phrase suivante, la page d'après ; on attend qu'elles confirment ou qu'elles infirment ces prévisions » (Sartre, 1948, p. 48). L'écrivain connaît tous les détails, les personnages et les métaphores de son livre et ne peut ni les prévoir ni les attendre. Pour préserver l'objectivité de l'écriture, l'activité de lecture est nécessaire. Cependant, l'écrivain ne peut pas lire ses propres œuvres, d'où la nécessité pour d'autres personnes de s'engager dans cette activité.

Conformément à la perspective de Sartre, il est inexact pour les nouveaux romanciers d'affirmer que la littérature est incommunicable. Sartre souligne que si les mots d'une œuvre littéraire ne peuvent être lus, ils sont simplement « des tracés noirs sur le papier » (Sartre, 1948, p. 48). Si les partisans de ce point de vue considèrent les mots utilisés dans la littérature comme des traces noires sans signification, ils ne tiennent pas compte du fait que la littérature a besoin de lecteurs. S'ils reconnaissent que les lecteurs sont essentiels à la littérature, ils doivent admettre que la communication fait partie intégrante de la littérature en tant qu'activité. Quel que soit le contenu de cette communication, les opposants à la perspective de Sartre ne peuvent nier que la littérature est une activité de communication. Autrement, Ricardou n'a pas à craindre que la littérature perpétue les idéologies dominantes problématiques. Si les œuvres littéraires ne sont qu'une pile de papier sur laquelle ne figurent que des traits noirs dénués de sens, comment peuvent-elles maintenir les idéologies ? Ou, pour Berger, comment la littérature peut-elle créer un monde imaginaire permettant aux gens de faire une pause dans la cruelle réalité si elle ne contient que des mots vides de sens (si l'on peut appeler ces traits noirs des mots ou du langage) ? Ainsi, avant que la littérature puisse être considérée comme un art du langage, elle doit d'abord être un langage. En tant que langue, elle est intrinsèquement communicative, puisqu'elle est composée de mots ou de signes, plutôt que de traits noirs dénués de sens.

Il est évident qu'aucun des auteurs impliqués dans ce débat ne croit vraiment que la littérature est incommunicable, du moins pas dans le sens où la littérature est simplement une pile de papier avec des traits noirs dessus. Par conséquent, il est inapproprié de formuler le désaccord entre ces deux camps uniquement en termes de communicabilité ou d'incommunicabilité de la littérature en faisant la différence entre le langage littéraire et le langage non littéraire, comme dans la formulation de Ricardou.

En fait, ceux qui s'opposent au concept de « littérature engagée » ne contestent pas nécessairement tous les attributs de la littérature engagée énoncés par Semprun, qui ont également été approuvés par Beauvoir et Sartre. Pour en revenir aux caractéristiques de la littérature engagée, Ricardou, Faye et Berger sont d'accord avec au moins une caractéristique clé de la littérature engagée qui ne pose pas de problème. En effet, les écrivains engagés affirment que l'écriture peut servir à sensibiliser et à provoquer un changement social, à la fois pour l'écrivain lui-même et pour les autres personnes qui peuvent rencontrer son œuvre. Même si les opposants ne sont pas d'accord pour qualifier la littérature de moyen de parvenir à une fin, ils s'accordent à dire que la littérature sensibilise pour provoquer un changement. Pour les nouveaux romanciers Ricardou et Faye, puisque le langage littéraire s'éloigne du langage ordinaire, la littérature permet d'échapper à la domination d'idéologies problématiques. Il s'agit d'une prise de conscience critique de la société. Berger, quant à lui, soutient que la littérature présente une image idéalisée du monde, permettant d'échapper aux cruelles réalités de la vie. En même temps, elle agit comme un plan de transformation sociale. Il affirme que « Quand l'écrivain, après ses voyages dans l'imaginaire, revient dans la vie, il n'a pas quitté l'imaginaire » (Berger, 1965, p. 105). Après l'écriture et la lecture, lorsque l'écrivain et le lecteur reviennent à la réalité, comme ils ont déjà entrevu le plan d'une société idéale, ils ne peuvent plus feindre l'ignorance ou l'indifférence à cet égard. Cela peut devenir une graine pour le changement social. En ce sens, Berger est en parfait accord avec Sartre, qui a déclaré : « S'il a vécu ce moment de liberté, c'est-à-dire si pendant un moment il a échappé—et par le

livre—aux forces d’aliénation ou d’oppression, soyez sûrs qu’il ne l’oubliera pas. Cela, je crois que la littérature le peut, ou du moins une certaine littérature » (Sartre, 1965, p. 127).

Ainsi, lorsque Ricardou, Faye et Berger affirment que la littérature ne doit pas être considérée comme un moyen de communication, ils critiquent les autres caractéristiques de la littérature engagée. Tout d’abord, ils ne pensent pas que la littérature « décrit une situation de fait » (Semprun, 1965, p. 33). Ensuite, ils rejettent l’idée que la littérature est « fondée dans un certain contexte historique : elle est datée, elle correspond à une époque déterminée » (Semprun, 1965, p. 35). Selon Ricardou, « la littérature n’a pas de sujet préalable ; alors, elle n’a pas non plus de public préétabli. C’est sa façon d’être universelle » (Ricardou, 1965, p. 60). Contrairement aux écrivains engagés, les opposants ne considèrent pas que le pouvoir de la littérature se limite à une époque spécifique, car ils estiment que la littérature maintient toujours une certaine distance par rapport à la réalité. Leur préoccupation sous-jacente est que la perspective des écrivains engagés réduit la littérature à un simple outil politique, ou pire, à une forme de propagande politique si la littérature ne maintient pas une distance critique par rapport à la société.

### **5.3. Réponse aux défis de l’écrivain non engagé**

Il est vrai que le récit de Sartre témoigne d’une forte intention politique, puisqu’il pense que la société sans classe est la meilleure société pour la littérature. Sartre a dit : « Bref, la littérature en acte ne peut s’égaliser à son essence plénière que dans une société sans classes. Dans cette société seulement l’écrivain pourrait s’apercevoir qu’il n’y a aucune différence d’aucune sorte entre son sujet et son public » (Sartre, 1948, p. 160). Mais ce point de vue ne fait pas de la littérature un simple outil politique, car le cœur d’une vision existentialiste de la littérature est d’en appeler à la liberté des autres hommes. Pour Sartre, une société sans classes est le cadre idéal dans lequel la liberté matérielle peut être appréciée par tous. Cependant, une

société sans classes n'est qu'une incarnation potentielle d'une société libre. La perspective littéraire de Sartre admet la possibilité d'autres formes politiques qui représentent une société libre, car il s'agit d'une question de discours politique. Par conséquent, l'analyse de l'ontologie de la littérature doit être distinguée des débats concernant les perspectives politiques.

Beauvoir partage un point de vue similaire à celui de Sartre, dit-elle : « c'est ici que je retrouverai l'idée de littérature engagée ; l'individu engagé dans son époque, celui qui essaie d'avoir prise sur l'histoire par une action ou par une indignation ou par la révolte, a avec le monde des liens beaucoup plus riches et beaucoup plus profonds que celui qui se retire à l'écart du monde, dans une tour d'ivoire » (Beauvoir, 1965, p. 87). Elle est d'accord avec Sartre pour dire qu'une bonne littérature doit s'engager dans l'histoire. La littérature s'engage dans l'histoire par la révélation de la vérité existentielle du monde. Il serait donc inexact d'interpréter la vision existentialiste de la littérature comme réduisant la littérature à un simple outil politique. Selon Beauvoir, la révélation de la littérature réside dans le fait que l'écrivain partage sa compréhension du monde à partir de ses propres perspectives. Les inclinations politiques de l'auteur peuvent être discernées dans ses œuvres littéraires, mais ses intérêts politiques sont simplement présentés comme un aspect de ses préférences personnelles. Le lecteur peut brièvement discerner la position politique de l'auteur dans ses œuvres littéraires, mais en fin de compte, la littérature ne devrait pas être considérée comme un instrument politique ou de propagande en raison de sa nature passive. La littérature se contente de divulguer la vérité et d'offrir une perspective alternative du monde, sans promouvoir activement un agenda spécifique. Comme dans la formulation de Gunter, la communication soulignée par Beauvoir et Sartre ne subordonne pas l'œuvre d'art à un message particulier et n'implique pas nécessairement la transmission de l'information. La communication doit être comprise comme le partage d'une expérience subjective vécue (Gunter, 2015, p. 74).

## **Conclusion du chapitre 1**

En conclusion de ce chapitre, je souhaite aborder les défis potentiels que les nouveaux romanciers et les écrivains engagés ont rencontrés au cours du débat, mais qu'ils n'ont pas pu relever au cours de celui-ci. Ces défis sont cruciaux pour notre compréhension du pouvoir de la littérature.

Premièrement, lorsque Ricardou et Faye affirment que la littérature a le potentiel de changer le monde en raison de la nature distincte de la langue littéraire, qui s'écarte de l'usage de la langue ordinaire, ils soutiennent qu'elle peut perturber le système linguistique préexistant dominé par l'idéologie dominante. Cela soulève toutefois une question pertinente : Si la langue littéraire possède un système de signification entièrement différent, comment les lecteurs peuvent-ils interpréter le sens des mots ? En d'autres termes, cette perspective ne risque-t-elle pas de réduire la langue littéraire à de simples marques noires sur le papier ? Il ne faut donc pas considérer la langue littéraire comme une simple négation de la langue ordinaire. D'autres questions se posent alors : Comment comprendre les attributs uniques de la langue littéraire et quelle est sa relation avec le système linguistique préexistant ? En outre, comment cette relation distincte peut-elle produire des résultats positifs qui peuvent en fin de compte conduire à un changement sociétal ?

Deuxièmement, lorsque Sartre et Beauvoir affirment que le langage utilisé dans la littérature n'est pas différent de celui utilisé dans d'autres œuvres d'information, le jugeant clair et sans ambiguïté, ils semblent négliger la nature contextuelle inhérente au langage. La langue n'est pas détachée de sa situation ; elle est imprégnée d'histoire, de culture et d'idéologies. Cela soulève la question suivante : comment la langue peut-elle être claire et sans ambiguïté ? Comment la langue peut-elle être claire et sans ambiguïté ? En outre, si la langue est invariablement influencée par les idéologies et qu'il n'y a pas de distinction entre la langue littéraire et la langue ordinaire, comment peuvent-ils répondre au défi de Ricardou selon lequel la littérature perpétue involontairement l'idéologie existante en maintenant le système

linguistique ?

En résumé, la réponse à ces questions potentielles pour les deux parties nécessite une exploration plus approfondie de la nature de la langue littéraire et de la langue ordinaire, de leur interrelation et de la relation entre la langue et la vérité. Ces questions seront abordées dans le chapitre suivant.



## CHAPITRE 2

### **Contraster le langage littéraire et le langage ordinaire :**

### **Une étude de leurs distinctions et de leurs interactions**

#### Introduction

Dans le débat de 1964, un point de divergence notable entre les écrivains engagés : Sartre, Beauvoir et Semprun, et les auteurs non engagés : Ricardou, Faye et Berger, portait sur la conceptualisation de la distinction entre le langage littéraire et le langage ordinaire. Ricardou affirme que la langue littéraire se distingue de la langue ordinaire parce qu'elle n'est pas utilisée en premier lieu pour la communication. Il affirme qu'une fois que la langue est utilisée pour la communication, elle devient un moyen de parvenir à une fin. En revanche, la littérature considère la langue comme une fin en soi. C'est pourquoi il affirme que « l'essentiel (de littérature) n'est pas hors du langage ; l'essentiel, c'est le langage même » (Ricardou, 1965, p. 52). À l'inverse, Sartre et Beauvoir considèrent la littérature comme une forme de communication qui permet aux individus de partager des expériences subjectives vécues (Gunter, 2015, p. 74). Beauvoir soutient que « la littérature cherche à dépasser la séparation au point où elle semble le plus indépassable, elle doit parler de l'angoisse, de la solitude, de la mort, parce que ce sont justement des situations qui nous enferment le plus radicalement dans notre singularité » (Beauvoir, 1965, p. 91). La langue littéraire est donc un outil de communication qui « nous réintègre à la communauté humaine » (Beauvoir, 1965, pp. 91-92). Ou, pour reprendre les termes de Sartre, la littérature permet aux lecteurs d'acquérir « une espèce de sens de sa vie » (Sartre, 1965, p. 126) en comprenant « plus ou moins nettement ses conditionnements sociaux et autres » (Sartre, 1965, p. 127).

En ce qui concerne la communicabilité du langage littéraire, il semble y avoir une

divergence entre le point de vue de Ricardou et les théories littéraires d'autres philosophes contemporains. Si Ricardou a raison de noter que la littérature ne repose pas uniquement sur le langage comme moyen de transmettre le sens, il est erroné de suggérer que le langage littéraire ne transmet pas de sens du tout. En fait, Sartre conteste une telle notion en affirmant que si le langage littéraire n'était pas porteur de sens, il se réduirait à rien d'autre que « des tracés noirs sur le papier » (Sartre, 1948, p. 48). Par conséquent, la distinction entre la langue littéraire et la langue ordinaire ne peut être réduite au binaire de la communicabilité et de la non-communicabilité. Pour mieux comprendre la distinction entre le langage littéraire et le langage ordinaire, il est essentiel d'examiner les théories littéraires d'autres philosophes contemporains tels que Blanchot et Merleau-Ponty. Ce faisant, il devient évident qu'une compréhension plus nuancée de cette distinction est nécessaire. Si la langue littéraire n'est pas exclusivement utilisée à des fins de communication, elle communique d'une manière unique qui la distingue de la langue ordinaire. Par conséquent, la distinction entre la langue littéraire et la langue ordinaire ne peut être réduite à une simple dichotomie entre la communicabilité et la non-communicabilité.

Ce chapitre est divisé en trois sections. Dans la première section, je me pencherai sur la conception du langage de Blanchot, en soulignant un attribut important qu'il attribue au langage littéraire : sa nature inhérente en tant que contestation infinie. La deuxième section examinera la différenciation de Merleau-Ponty entre le langage parlé et le langage parlant, que j'interprète comme étant respectivement le langage ordinaire et le langage littéraire. Cette section explorera également comment la relation dialectique entre ces deux formes de langage peut conduire à la révélation de la vérité. Dans la dernière section, la troisième, j'appliquerai les théories du langage de Blanchot et Merleau-Ponty pour soutenir que la vision de la littérature de Sartre et Beauvoir est quelque peu naïve en raison de leur méconnaissance de la distinction entre langage littéraire et langage ordinaire.

## 1. Maurice Blanchot : la littérature est une contestation infinie

Blanchot affirme que le langage est caractérisé par un pouvoir de négation. Dans son essai « Le mythe de Mallarmé », comme le note Mark Hewson, Blanchot affirme que le point de vue de Mallarmé sur la poésie comme force d'abstraction devrait être étendu à toutes les langues. Pour Blanchot, l'une des idées les plus significatives de la vision de Mallarmé sur la poésie est son potentiel destructeur. Le langage a le pouvoir de transposer la chose dans sa quasi-disparition (Hewson, 2011, p. 45). En effet, le langage opère en niant la réalité physique et en la remplaçant par des idées, comme l'affirme Blanchot,

« Le mot n'a de sens que s'il nous débarrasse de l'objet qu'il nomme il doit nous en épargner la présence ou "le concret rappel". Dans le langage authentique, la parole a une fonction, non seulement représentative, mais destructive. Elle fait disparaître, elle rend l'objet absent, elle l'annihile. » (Blanchot, 1949, p. 37)

Blanchot soutient que le pouvoir de négation n'est pas exclusif à la poésie, comme le suggère Mallarmé, mais qu'il s'agit plutôt d'une caractéristique fondamentale de toutes les langues, puisqu'il s'agit de la caractéristique ontologique de l'être en tant que langage. Dans son essai « La littérature et le droit à la mort », Blanchot élucide ce pouvoir de négation en utilisant le mot « femme » comme exemple. Il affirme,

« Je dis : cette femme. Holderlin, Mallarmé et, en général, tous ceux dont la poésie a pour thème l'essence de la poésie ont vu dans l'acte de nommer une merveille inquiétante. Le mot me donne ce qu'il signifie, mais d'abord il le supprime. Pour que je puisse dire : cette femme, il faut que d'une manière ou d'une autre je lui retire sa réalité d'os et de chair, la rende absente et l'anéantisse. » (Blanchot, 1949, p. 312)

Blanchot affirme que le langage possède le pouvoir de la négation parce que, premièrement, il efface la réalité physique (ou Blanchot l'appelle « l'existence ») de la femme réelle qui est

présentée en chair et en os. Deuxièmement, il efface la particularité de « cette » femme en la transformant en un terme abstrait et universel.

Selon Stephen Adam Schwartz, le point de vue de Blanchot sur le langage peut être retracé jusqu'au concept de « certitude du sens » de Hegel dans *Phénoménologie de l'esprit*. Hegel affirme que la certitude du sens est souvent considérée comme la forme la plus vraie de la connaissance parce qu'elle affirme simplement l'existence spatio-temporelle de l'objet. Dans la connaissance de la certitude du sens, notre conscience s'efforce de déclarer l'objet dans son existence concrète et particulière (Schwartz, 1998, p. 30). Cependant, comme le note Hegel, « il n'est absolument pas possible que nous puissions jamais dire un être sensible que nous visons » sans utiliser le langage pour nommer l'objet dans « l'être en general » (Hegel, 1807/2006, p. 134). Schwartz affirme en outre que le point de vue de Blanchot sur le langage a pu être influencé par l'interprétation de Hegel par Alexandre Kojève, qui a été le premier en France à souligner l'importance de la section sur la certitude du sens dans *Phénoménologie de l'esprit* au cours de ses célèbres séminaires tenus entre 1933 et 1939 (Schwartz, 1998, p. 30). Kojève résume la pensée de Hegel de la manière suivante,

« D'une manière générale, lorsqu'on crée le *concept* d'une entité réelle, on la détache de son *hic et nunc*. Le concept d'une chose est cette chose elle-même, en tant que détachée de son *hic et nunc* donné. Ainsi le concept « ce chien » ne diffère en rien du chien réel concret auquel il se "rapporte", sauf que ce chien est ici et maintenant, tandis que son concept est partout et nulle part, toujours et jamais. Or, détacher une entité de son *hic et nunc*, c'est la séparer de son support "matériel", déterminé d'une manière univoque par le reste de l'univers spatio-temporel donné, dont cette entité fait partie. » (Kojève, 1947, p. 542).

L'interprétation de Hegel par Kojève permet de mieux comprendre le lien entre Blanchot et Hegel. Blanchot et Hegel partagent tous deux la conviction qu'un concept de la chose se rapporte à la chose en niant la matérialité, c'est-à-dire la réalité physique de la chose. Le

concept de chien, par exemple, et le chien réel en chair et en os sont une seule et même chose, mais ils existent sous des formes différentes.

Bien que les deux langues soient l'incarnation de la négation, la langue ordinaire et la langue littéraire sont fondamentalement distinctes l'une de l'autre. Blanchot soutient que la caractéristique de Hegel ne peut être attribuée qu'au langage ordinaire, puisque seul le langage ordinaire soutient l'identité de la chose dans un concept général. Ainsi, le mot « chien » renvoie à un chien réel, et la négation qui en résulte conduit à une forme de connaissance. Blanchot affirme ainsi que la négation produite par le langage ordinaire aboutit à un résultat positif. Comme il l'articule,

« Le langage courant appelle un chat un chat, comme si le chat vivant et son nom étaient identiques, comme si le fait de le nommer ne consistait pas à ne retenir de lui que son absence, ce qu'il n'est pas. Toutefois, le langage courant a momentanément raison en ceci que le mot, s'il exclut l'existence de ce qu'il désigne, s'y rapporte encore par l'inexistence devenue l'essence de cette chose. Nommer le chat, c'est, si l'on veut, en faire un non-chat, un chat qui a cessé d'exister, d'être le chat vivant, mais ce n'est pas pour autant en faire un chien, ni même un non-chien. [...] la non-existence du chat une fois passée dans le mot, le chat lui-même ressuscite pleinement et certainement comme son idée (son être) et comme son sens. » (Blanchot, 1949, p. 314)

Les référents du langage ordinaire étant les entités du monde, « leur idée, ne change pas : l'idée est définitive, sûre, on la dit même éternelle » (Blanchot, 1949, p. 314). C'est la raison pour laquelle le langage ordinaire est pratique, car les définitions de ses termes sont stables, ce qui permet une communication et une diffusion efficaces des connaissances.

Par rapport au langage ordinaire, le langage littéraire comporte une étape supplémentaire de négation. Comme le note Blanchot, « le langage littéraire est fait d'inquiétude, il est fait aussi de contradictions. [...] il observe que le mot chat n'est pas

seulement la non-existence du chat, mais la non-existence devenue mot » (Blanchot, 1949, p. 315). Le langage littéraire ne nie pas seulement la réalité actuelle du monde, mais il nie également les idées, les concepts et les significations stables contenus dans le langage ordinaire. Dans le langage ordinaire, nommer un chat ne le transforme pas en chien parce que l'essence du chat est préservée dans le mot « chat » en tant qu'idée. Mais la langue littéraire nie également le résultat positif produit par la langue ordinaire. Ainsi, dans la langue littéraire, le mot « chat » peut signifier tout autre chose que l'idée d'un chat parce qu'il ne vise pas à représenter la réalité physique du monde. Le mot « chat » peut renvoyer à l'idée d'un chien ou même d'un non-chien dans la langue littéraire.

Comme le note Schwartz, Blanchot s'inspire de la philosophie de Hegel pour reconnaître que la négation (ou le Rien) ne peut exister sans quelque chose de plus primordial qui est nié (Schwartz, 1998, p. 30). Pour Blanchot, le langage littéraire est une résistance constante contre le langage ordinaire, se manifestant comme « le mouvement indéfini de la compréhension » (Blanchot, 1949, p. 315). On peut s'interroger sur la valeur de la langue littéraire, étant donné qu'elle nie les significations stables de la langue ordinaire, ce qui la rend difficile à utiliser pour la communication quotidienne et l'échange d'informations. Cependant, Blanchot soutiendrait que la langue littéraire est essentielle précisément parce qu'elle défie et dépasse les limites de la langue ordinaire. Elle fonctionne comme une quête de l'origine du langage.

Selon Blanchot, le langage ordinaire possède une utilité parce qu'« il se trompe et il nous trompe » et qu'il peut signifier « une réalité parfaitement déterminée et objective » (Blanchot, 1949, p. 315). Cependant, il soutient que l'hypothèse sous-jacente du langage ordinaire, à savoir que les objets existent indépendamment de l'expression linguistique, qu'ils sont intacts et autosuffisants, est un mensonge. C'est un mensonge parce que le monde antérieur au langage est un monde de silence, un monde pré-objectif. Dans son article « Le paradoxe d'Aytré » (1949), Blanchot cite *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty pour expliquer que l'origine du langage est « le silence primordial » (Blanchot, 1949, p. 72). Il

affirme,

« Le silence y reçoit la même place privilégiée, la première, et la même supériorité, celle d'apparaître comme la garantie du langage qui en est issu. Nous savons en outre que ce silence nous est désigné comme celui même de la conscience avant qu'elle ne se pose dans un jugement explicite et au moment où l'évidence du *Cogito* n'a pas encore été reprise dans l'affirmation qui la prolonge et la détourne de son sens global. » (Blanchot, 1949, p. 72).

Haase et Large soulignent que, selon Blanchot, avant le langage et sans son pouvoir de négation, les objets sont incapables de se distinguer les uns des autres. Par exemple, la capacité de percevoir « un chat » en sa présence n'est rendue possible que par la capacité de nier une entité singulière, assignant ainsi une identité à « un chat ». En d'autres termes, l'existence du chat repose sur la capacité à le nommer (Haase & Large, 2001, p. 60). Il ne s'agit pas de prétendre que sans le langage, il n'y a pas d'entité physique, mais plutôt que sans le langage, l'entité physique reste simplement « les choses brutes » (selon la terminologie de Sartre dans *L'être et le néant*) dépourvues de sens dans le sens où son identité n'a pas encore été construite par le langage.

En d'autres termes, Blanchot postule qu'un monde plus primordial existe avant le monde de la connaissance, qui est construit par le langage ordinaire. Plus important encore, il affirme que ce monde silencieux est inaccessible par le biais du langage ordinaire. Comme l'explique Hewson, lorsque les choses (que Blanchot appelle « l'existant ») « a été appelé hors de son existence et est devenu être » from the “l'obscur réalité cadavérique de son fond originel » (Blanchot, 1949, pp. 315-316), elles sont offertes en échange de « la vie de l'esprit » (Blanchot, 1949, p. 316). Mais cet échange a un coût : pour que les choses deviennent intelligibles, le langage doit exclure une existence plus originelle des choses, car leur complexité et leur ambiguïté inhérentes sont incompatibles avec le monde de la connaissance (Hewson, 2011, p. 70). Dans « La littérature et le droit li la mort », Blanchot affirme : « L'être

primitif sait que la possession des mots lui donne la maîtrise des choses » (Blanchot, 1949, p. 312). En utilisant le langage, les choses sont traitées et contrôlées par l'homme. Cependant, comme l'homme primitif n'est pas encore capable d'utiliser le langage, il n'a pas le pouvoir de contrôler entièrement le monde. « Plus l'homme devient homme d'une civilisation, plus il manie les mots avec innocence et sang-froid. [...] au point que de tous le plus parfait est le langage mathématique, qui se parle rigoureusement et auquel ne correspond aucun être » (Blanchot, 1949, p. 312). Au fur et à mesure que l'homme devient de plus en plus compétent dans l'utilisation du langage, il reconnaît que, pour exercer un plus grand contrôle sur le monde, il ne suffit pas de nommer les entités ; il doit parler d'une manière plus rigoureuse. Il doit donc exclure le monde primordial, qui est à l'origine du langage.

En outre, l'interprétation de Blanchot par Haase et Large révèle une autre limite du langage ordinaire lorsqu'il est confronté au monde primordial. S'inspirant de la conférence de Heidegger sur le poète allemand Friedrich Hölderlin — dans laquelle Heidegger soutient que l'origine du langage ne peut être trouvée dans le langage ordinaire mais plutôt dans la singularité inexprimable du nom — Blanchot soutient que le langage ordinaire est incapable d'approcher la singularité d'une chose, car il ne conduit qu'à des idées universelles sur la chose (Haase & Large, 2001, pp. 58-59). Par exemple, lorsqu'on tente de présenter un amant à un ami, on peut essayer d'exprimer les caractéristiques uniques de l'individu, mais on finit par énumérer des qualités plus générales ou des événements abstraits, tels que sa sexualité, sa date de naissance ou son plat préféré. Quel que soit le niveau de détail fourni, les mots utilisés peuvent également servir à décrire une autre personne. Par conséquent, Haase et Large affirment que la singularité de l'expérience humaine représente un défi pour le langage ordinaire. Pour surmonter cette aliénation, la littérature est nécessaire.

Deux raisons principales soulignent la nécessité de la langue littéraire. Tout d'abord, le langage littéraire met en avant sa caractéristique ontologique de négation, en évitant de produire un résultat positif et, en tant que tel, en ne cherchant pas à exercer un contrôle sur le

monde. Au contraire, elle se contente d'assumer son statut de double négation, affirmant ainsi son inutilité. Cette insistance est importante car elle différencie le langage littéraire du langage ordinaire, qui traite souvent le monde comme subordonné en le considérant comme un simple objet d'acquisition de connaissances. Par conséquent, le langage littéraire modifie la relation entre les humains et le monde, passant d'une relation de maîtrise et de pouvoir à une interaction plus nuancée.

Deuxièmement, alors que le langage ordinaire agit comme une barrière qui entrave notre capacité à approcher le monde primordial et obscurcit son origine, le langage littéraire facilite notre accès à ce monde primordial. Dans *L'espace littéraire* (1955), Blanchot affirme,

« Le poème—la littérature—semble lié à une parole qui ne peut s'interrompre, car elle ne parle pas, elle est. Le poème n'est pas cette parole, il est commencement, et elle-même ne commence jamais, mais elle dit toujours à nouveau et toujours recommence. [...] En elle, le poème est proche de l'origine, car tout ce qui est originel est à l'épreuve de cette pure impuissance du recommencement, cette prolixité stérile, la surabondance de ce qui ne peut rien, de ce qui n'est jamais l'œuvre, ruine l'œuvre et en elle restaure le désœuvrement sans fin. » (Blanchot, 1955, p. 29)

Blanchot affirme que dans les œuvres littéraires, le langage ne peut plus parler au sens conventionnel, car il ne représente pas des idées ou des concepts stables de manière ordinaire. Au contraire, le sens du mot renvoie à d'autres mots dans la même œuvre littéraire. C'est pourquoi, comme nous l'avons vu précédemment, le mot « chat » dans la langue littéraire peut signifier un chien ou n'importe quoi d'autre, pour autant que l'œuvre littéraire permette une telle interprétation. Cependant, comme le soulignent Haase et Large, cela ne signifie pas que Blanchot pense que le sens d'une œuvre littéraire dépend des intentions de l'écrivain ou de l'interprétation subjective du lecteur, mais plutôt de l'indépendance obstinée du texte (Haase & Large, 2001, p. 21). Blanchot affirme dans *L'espace littéraire* (1955) : « En cette parole [la

langue littéraire], nous ne sommes plus renvoyés au monde, ni au monde comme abri, ni au monde comme buts » (Blanchot, 1955, pp. 32-33).

Étant donné que l'importance du langage littéraire réside dans sa perpétuelle évation des significations ordinaires des mots, l'œuvre littéraire elle-même crée un espace pour des interprétations infinies. C'est pourquoi le langage littéraire « dit toujours à nouveau et toujours recommence », car chaque rencontre avec une œuvre littéraire représente une interaction unique entre le lecteur et le texte, chaque rencontre débloquent des interprétations potentielles. Par conséquent, Blanchot soutient que le langage littéraire est plus proche de l'origine et du monde primordial en raison de la « pure impuissance » et du « recommencement » du langage littéraire. Chaque expérience de lecture incarne une rencontre avec la singularité, replongeant sans cesse le lecteur dans le monde prélogique et ambigu, l'obligeant à se confronter au monde originel sans « la facilité et la sécurité » (Blanchot, 1949, p. 312) établies par le langage ordinaire. Le langage littéraire est donc « inquiétant » (Blanchot, 1949, p. 312), servant de révolution et de défi permanent au monde bien organisé, civilisé et logique.

En conclusion, en revenant sur le débat entre nouveaux romanciers et écrivains engagés concernant la communicabilité du langage littéraire, la perspective de Blanchot démontre qu'affirmer que le langage littéraire ne dit rien ne le réduit pas à de simples marques noires, comme le craignait Sartre. Comme l'affirme Blanchot, « la littérature est liée au langage » et « le langage est à la fois rassurant et inquiétant » (Blanchot, 1949, pp. 311-312). En tant que langue, la langue littéraire conduit inévitablement les lecteurs vers des idées et des concepts, fonctionnant comme un médium linguistique. Simultanément, la langue littéraire s'efforce constamment de s'affranchir des idées et des concepts ordinaires. Par conséquent, elle oblige les lecteurs à se concentrer sur l'œuvre littéraire elle-même et à s'engager dans une interprétation répétée. La possibilité de la littérature réside dans son impossibilité d'être un langage ordinaire. Blanchot démontre ainsi que la littérature n'est pas simplement « l'art pour l'art », ni dépourvue de valeur. Au contraire, par sa double négation et son refus de servir d'outil

de communication, le langage littéraire nous reconnecte avec l'origine du langage et le monde primordial.

## 2. Maurice Merleau-Ponty : Le dévoilement de la vérité à travers la dialectique du langage parlé et du langage parlant

### 2.1. Le langage parlé et le langage parlant

Dans la philosophie de Merleau-Ponty, la distinction entre le langage ordinaire et le langage littéraire repose sur la double notion de langage parlé et de langage parlant. Il postule que le langage existe sous deux formes distinctes : l'une pour transmettre des messages et l'autre pour les efforts créatifs. Il l'explique dans *La prose du monde* (1969),

« Disons qu'il y a deux langages : le langage après coup, celui qui est acquis, et qui disparaît devant le sens dont il est devenu porteur, — et celui qui se fait dans le moment de l'expression, qui va justement me faire glisser des signes au sens, — le langage parlé et le langage parlant. » (Merleau-Ponty, 1969, p. 17)

Hayden Kee note que la différenciation de Merleau-Ponty entre langage parlé et langage parlant remonte à ses premiers travaux dans *Phénoménologie de la perception*. Dans cet ouvrage, le langage parlé est appelé « l'expression seconde » (Merleau-Ponty, 1945, p. 207), « la langage empirique » (Merleau-Ponty, 1945, p. 462), ou « la parole constituée » ou « instituée » (Merleau-Ponty, 1945, p. 214). En revanche, le langage parlant est appelé « la parole originale » (Merleau-Ponty, 1945, p. 208), « la parole authentique » (Merleau-Ponty, 1945, p. 205, p. 448), ou « la parole transcendantale » (Merleau-Ponty, 1945, p. 448) (Kee, 2018, p. 4).

Kee soutient que le langage parlé et le langage parlant ne devraient pas être considérés comme existant indépendamment l'un de l'autre en tant que types de langage distincts ; ils devraient plutôt être considérés comme deux moments de l'expérience expressive.

Kee explique que bien que Merleau-Ponty souligne constamment la différence entre le langage parlé, caractérisé par son inertie car il se réfère à des significations sédimentées accumulées à partir d'actes de langage antérieurs qui établissent un système de vocabulaire et de syntaxe constitués (Merleau-Ponty, 1945, p. 229), et le langage parlant, qui se rapporte au langage qui génère de nouvelles significations (Merleau-Ponty, 1945, p. 229), Merleau-Ponty affirme plus tard dans *Le prose du monde* que « c'est la même chose *to speak to* et *to be spoken to* » (Merleau-Ponty, 1969, p. 197) (Kee, 2018). Kee soutient que, pour Merleau-Ponty, chaque cas d'utilisation du langage se produit sur un fond de langage sédimenté, ce qui nécessite l'implication du langage parlé. Cependant, étant donné que chaque utilisation actuelle du langage dépend de la situation et de la pensée présentes spécifiques, il est nécessaire d'ajuster le langage sédimenté à l'utilisation actuelle. Cela implique que l'utilisation de la langue ne se limite pas à répéter la même chose ou à s'appuyer uniquement sur quelque chose de déjà dit, mais qu'elle implique un certain degré de créativité (Kee, 2018, p. 9). Bien que Kee soutienne que son approche diffère des interprétations d'autres chercheurs de la distinction de Merleau-Ponty entre ces deux langages, comme celles de Thomas Baldwin (2007) et Andrew Inkpin (2016), qui considèrent ces langages comme des types strictement différents, Baldwin et Inkpin ne sont pas en désaccord avec Kee au-delà de la distinction verbale (Kee, 2018). Dans son article « Speaking and spoken speech », Baldwin peut être d'accord avec Kee lorsqu'il affirme que le dépassement de la sédimentation dans le langage se produit dans la vie quotidienne pour Merleau-Ponty lorsque nous avons besoin de trouver des mots appropriés (Baldwin, 2007, pp. 89-90). Inkpin s'aligne également sur Kee, affirmant que le langage parlant peut être considéré comme de petites modulations ou « une déformation cohérente » (comme Merleau-Ponty l'a appelé dans *Le prose du monde*) du langage parlé (Inkpin, 2016, p. 108).

L'analyse de la distinction de Merleau-Ponty entre le langage parlé et le langage parlant a jusqu'à présent mis l'accent sur un aspect de la créativité du langage parlant : l'usage du langage doit impliquer une dialectique entre le sens sédimenté et la création à partir de ce

sens. Cependant, il y a un autre aspect à considérer concernant cette distinction entre les deux langages dans la philosophie de Merleau-Ponty. Si l'on se souvient de ce que Merleau-Ponty disait dans *Le prose du monde* — à savoir que le langage parlé sert à transmettre des messages sous forme de signes, tandis que le langage parlant sert à créer, ce qui permet précisément de « glisser des signes au sens » — on peut affirmer que la créativité du langage parlant, ou ce que l'on a appelé le langage littéraire, nous permet de transcender les préjugés établis par le langage parlé et nous oblige à nous confronter directement au monde primordial, ce qui nous rapproche de la vérité du monde.

## **2.2. Le projet ontologique de la perception et de la sensibilité**

Pour comprendre pourquoi le langage parlant possède un tel pouvoir, il est essentiel d'examiner le projet ontologique de Merleau-Ponty concernant la perception et la sensibilité, ainsi que leur relation avec la vérité. Dans l'esprit de la phénoménologie husserlienne, accéder à la vérité signifie pour Merleau-Ponty « revenir des discours et des opinions aux choses mêmes, les interroger en tant qu'elles se donnent elles-mêmes et repousser tous les préjugés étrangers à la chose même » (Husserl, 1913/1950, pp. 63-64). Dans la phénoménologie, la vérité n'est pas considérée comme une relation externe entre le contenu et le monde, mais plutôt comme une donnée du monde pour le sujet dans une perspective à la première personne. Pour Husserl, l'accès à la vérité passe par l'étude de la structure intentionnelle de la conscience, car les choses doivent se présenter à travers « la structure noético-noématique » de la conscience.

Merleau-Ponty soutient que le projet de Husserl reste imprégné de l'esprit de l'idéalisme, car il présuppose une conscience transcendantale comme sujet interagissant avec le monde. Dans *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty soutient que c'est notre corps qui a une relation primordiale avec le monde, et que toutes les activités théoriques et les ressources de la réflexion résultent de cette interaction. Il explique: « Mon corps a son monde

ou comprend son monde sans avoir à passer par des “représentations”, sans se subordonner à une “fonction symbolique” ou “objectivante” » (Merleau-Ponty, 1945, p. 164). Lorsque nous tentons de découvrir la vérité du monde et de revenir ainsi au monde pré-réflexif et pré-théorique, nous découvrons que notre corps n’est pas un outil subordonné à la conscience, mais un corps actif qui interagit directement avec le monde.

Par ailleurs, une autre thèse critique présentée dans la *Phénoménologie de la perception* concerne la signification de la perception. Pour Husserl, la perception est simplement considérée comme l’un des actes intentionnels. Cependant, Merleau-Ponty soutient que la perception a une importance bien plus grande. Il affirme : « la perception n’est pas une science du monde, ce n’est pas même un acte, une prise de position délibérée, elle est le fond sur lequel tous les actes se détachent et elle est présupposée par eux » (Merleau-Ponty, 1945, p. v). La perception diffère des autres actes intentionnels parce qu’elle n’interagit pas avec le monde par l’intermédiaire d’un support de représentation ; au contraire, elle s’engage directement dans le monde. « Si la réalité de ma perception n’était fondée que sur la cohérence intrinsèque des “représentations”, elle devrait être toujours hésitante, et livré à mes conjectures probables, je devrais à chaque moment défaire des synthèses illusoire et réintégrer au réel des phénomènes aberrants que j’en aurais d’abord exclus. Il n’en est rien » (Merleau-Ponty, 1945, p. v). Les choses sont directement perçues par la perception ; elles ne sont pas d’abord transformées en représentations avant d’entrer dans la perception. Si même la perception était fondée sur des représentations, le monde serait englobé dans la conscience et il serait impossible de distinguer le réel de l’imaginaire puisque tout serait représentation. Or, ce n’est pas le cas, affirme Merleau-Ponty : « Le monde n’est pas un objet dont je possède par dévers moi la loi de constitution, il est le milieu naturel et le champ de toutes mes pensées et de toutes mes perceptions explicites » (Merleau-Ponty, 1945, p. v). Il a continué : « La vérité n’“habite” pas seulement l’“homme intérieur”, ou plutôt il n’y a pas d’homme intérieur, l’homme est au monde, c’est dans le monde qu’il se connaît » (Merleau-Ponty, 1945, p. v). La perception nous

permet d'interagir directement avec le monde, ce qui nous permet de construire une connaissance vraie plutôt qu'une connaissance incertaine dépendant de représentations. Ainsi, la perception n'est pas, comme le décrivait Husserl, un simple acte intentionnel parmi d'autres, sans différence avec les autres actes intentionnels.

S'appuyant sur ses travaux antérieurs et rappelant l'importance du corps perçu, Merleau-Ponty a développé une ontologie de la sensibilité. Merleau-Ponty souligne qu'en plus d'être un corps perçu, l'homme est aussi un être sensible. Il explique dans *L'œil et l'esprit* (1960) : « Un corps humain est là quand, entre voyant et visible, entre touchant et touché, entre un œil et l'autre, entre la main et la main se fait une sorte de recroisement, quand s'allume l'étincelle du sentant-sensible, quand prend ce feu qui ne cessera pas de brûler, jusqu'à ce que tel accident du corps défasse ce que nul accident n'aurait suffi à faire... » (Merleau-Ponty, 1960/1964a, p. 21). Lorsque l'homme interagit avec le monde, il ne s'agit pas d'une action unilatérale ; au contraire, voir et être vu, toucher et être touché se produisent simultanément. Cela signifie que les humains peuvent voir les choses parce qu'ils sont également vus par les choses. La vision naît de cette interaction entre le monde et l'homme. Bien que le monde soit distinct de l'homme, ce dernier, par l'intermédiaire de son corps sensible, ouvre une voie pour que le monde entre en lui, ce qui lui permet de percevoir le monde.

Merleau-Ponty explique que dans la perception mutuelle de l'homme et du monde, les deux parties ont ouvert un chemin l'une vers l'autre. Dans *Le visible et l'invisible* (1964), Merleau-Ponty a déclaré : « Mais cela ne veut pas dire qu'il y ait, de moi à lui, fusion, coïncidence : au contraire, cela se fait parce qu'une sorte de déhiscence ouvre en deux mon corps, et qu'entre lui regardé et lui regardant, lui touché et lui touchant, il y a recouvrement ou empiètement, de sorte qu'il faut dire que les choses passent en nous aussi bien que nous dans les choses » (Merleau-Ponty, 1964b, p. 24). La sensibilité et notre expérience subjective se fondent sur l'entrelacement entre l'homme et le monde. Et l'entrelacement est possible parce qu'il y a un fossé entre celui qui perçoit et celui qui est perçu. Cet écart nous permet d'avoir

des expériences subjectives différentes tout en percevant la même chose.

En résumé, l'importance du projet ontologique de Merleau-Ponty découle de l'accent qu'il met sur la relation non dichotomique et égale entre les humains et le monde. Lorsque nous interagissons avec le monde par le biais de nos perceptions, le monde nous répond de manière unique, et la perception naît de cet échange réciproque. Par conséquent, le monde n'est pas une entité entièrement gouvernée par notre conscience, et nous ne pouvons pas l'appréhender dans une perspective globale ou omnisciente. Les théories réflexives, telles que la philosophie de Descartes ou les approches des sciences naturelles, dépeignent le monde comme clair et distinct, le considérant comme un objet inanimé entièrement contrôlé par les humains. Cette perspective suppose que, si l'on dispose de suffisamment de temps, l'homme peut parvenir à une compréhension parfaite de tout. Cependant, cette hypothèse ne représente pas la vérité. Pour accéder à la réalité, il faut revenir au monde primordial, pré-réflexif, qui nous permet de percevoir le monde directement, sans passer par des présomptions, des représentations ou des théories.

### **2.3. La créativité du langage parlant et son rapport à la vérité**

En nous inspirant du projet ontologique de Merleau-Ponty, nous comprenons que le monde ne repose pas sur une dichotomie sujet-objet, mais plutôt sur une relation d'égalité. Le monde n'est pas un objet passif et stable qui attend que nous l'éclairions avec rationalité ; au contraire, il se révèle à travers une coopération mutuelle avec notre perception. Par conséquent, la vérité du monde ne peut être considérée comme une description d'un point de vue non spatiotemporel. Comme l'a déclaré Merleau-Ponty, « Le fondement de la vérité n'est pas hors du temps, il est dans l'ouverture de chaque moment de la connaissance à ceux qui le reprendront et le changeront en son sens » (Merleau-Ponty, 1969, p. 200). Si la vérité implique une description précise qui s'aligne sur les faits du monde, alors ce que nous apprend Merleau-

Ponty, c'est que cette description ne découle pas d'un sujet qui transcende entièrement le monde pour l'observer. Au contraire, les faits du monde émergent à travers un processus d'entrelacement entre la sensibilité du sujet et le monde lui-même. Le fondement de la vérité n'est donc pas en dehors du temps, car percevoir signifie percevoir à partir d'un temps et d'un espace particuliers. Chaque perception ou chaque contact sensible avec le monde représente un événement unique.

Sur la base de cette approche de Merleau-Ponty, nous pouvons poser une question importante : si le fait du monde doit être révélé par notre perception ou notre corps sensible, et que chaque perception ou interaction avec le monde est un événement particulier, alors comment pouvons-nous revendiquer ces faits comme une vérité s'ils manquent d'universalité ? Ou comment construire un système de connaissance basé sur ces particularités ? Merleau-Ponty reconnaît ce défi, mais ne le considère pas comme insurmontable. Au début de *Le visible et l'invisible*, il précise que son approche n'est pas un scepticisme pyrrhonien qui détruit la possibilité de la vérité et de la connaissance (Merleau-Ponty, 1964b, p. 21). Comme le souligne Galen Johnson, Merleau-Ponty insiste à plusieurs reprises sur le fait que la nature singulière de la perception ou de notre contact sensible avec le monde n'entrave pas notre accès à la vérité (Johnson, 2020, p. 165). Par exemple, dans « Le métaphysique dans l'homme » de *Sens et non-sens* (1966), Merleau-Ponty affirme : « nous apercevons indissolublement la subjectivité radicale de toute notre expérience et sa valeur de vérité » (Merleau-Ponty, 1948/1966, p. 163). Il affirme également : « C'est dans notre différence même, dans la singularité de notre expérience que s'atteste l'étrange pouvoir qu'elle a de passer en autrui, de réaccomplir les actes d'autrui, et donc que se trouve fondée une vérité à laquelle, comme disait Pascal, nous ne pouvons ni renoncer ni accéder pleinement » (Merleau-Ponty, 1948/1966, p. 164).

Selon Merleau-Ponty, notre entrelacement avec le monde n'est pas détaché de la tradition. En fait, chaque perception ou entrelacement avec le monde englobe les autres anonymes. Il explique dans *Phénoménologie de la perception*,

« Il faut que ma première perception et ma première prise sur le monde m'apparaisse comme l'exécution d'un pacte plus ancien conclu entre X et le monde en général, que mon histoire soit la suite d'une préhistoire dont elle utilise les résultats acquis, mon existence personnelle la reprise d'une tradition prépersonnelle. Il y a donc un autre sujet au-dessous de moi, pour qui un monde existe avant que je sois là et qui y marquait ma place. Cet esprit captif ou naturel, c'est mon corps, non pas le corps momentané qui est l'instrument de mes choix personnels et se fixe sur tel ou tel monde, mais le système de « fonctions » anonymes qui enveloppent toute fixation particulière dans un projet général. » (Merleau-Ponty, 1945, pp. 293-294).

Cela signifie que même si chaque entrelacement avec le monde représente un événement particulier, la perception ou l'entrelacement lui-même est lié à la tradition, ce qui lui confère un faible sentiment d'universalité.

Bernard Flynn interprète la position de Merleau-Ponty comme une forme d'« universalisme faible ». Il souligne que la philosophie de Merleau-Ponty n'est pas une philosophie universelle à part entière, qui serait fondée sur un domaine antérieur à toute interrogation et ambiguïté, ou sur un terrain de certitude. L'universalité dans la philosophie de Merleau-Ponty doit plutôt être comprise dans un sens plus faible qui exclut la fermeture de tout système particulier de signification. Il s'agit d'une forme d'universalisme dans laquelle tout système de signification constitué se perdrait dans le domaine du non-constitué, de la terre (Flynn, 2009, pp. 126-127). En d'autres termes, l'« universalisme faible » de Merleau-Ponty postule que si nos perceptions et nos interactions avec le monde sont des événements uniques et particuliers, ils sont néanmoins liés à une tradition plus large, ce qui leur confère un sentiment d'universalité. Cette universalité n'est cependant pas fondée sur une certitude absolue ou un domaine immuable, mais reconnaît plutôt la nature ouverte et interconnectée de nos expériences et de nos expressions.

Merleau-Ponty soutient que, puisque le monde doit s'exprimer à travers nous, les sujets percevants, la vérité du monde doit être médiatisée par la façon dont nous le percevons. Étant donné que notre perception est toujours enracinée dans la tradition, la vérité du monde doit également s'exprimer à travers la tradition. En ce sens, tous les entrelacements singuliers avec le monde sont reliés au sein du même monde. Merleau-Ponty explique dans *Le prose du monde* : « Nous disons que dans un même monde de culture les pensées de chacun mènent dans l'autre une vie cachée, au moins à titre de hantise, que chacun meut l'autre comme il est mu par lui, est mêlé à l'autre au moment même où il le conteste : cela n'est pas principe de scepticisme mais au contraire de vérité. [...] nous habitons vraiment le même monde et qu'il y a pour nous une vérité » (Merleau-Ponty, 1969, p. 133). Cette conception de la vérité suggère qu'il ne s'agit pas d'un concept fixe ou absolu, mais qu'elle émerge plutôt des interconnexions et des influences qui découlent de nos expériences et traditions culturelles partagées. Ainsi, la perspective de Merleau-Ponty sur la vérité souligne l'importance de notre relation avec le monde et la manière dont nous le percevons et l'interprétons à travers nos propres expériences, à la fois uniques et interconnectées.

Toutefois, cela ne signifie pas que la vérité du monde est épuisée par la tradition. Merleau-Ponty reconnaît la tension entre la tradition et l'innovation dans le processus d'expression de la vérité. Il souligne que si toutes nos expressions sont inévitablement enracinées dans la tradition, elles doivent aussi s'en affranchir pour s'adapter au monde présent auquel le sujet est directement confronté. Ce paradoxe est présent dans toute forme d'expression, qu'il s'agisse de la peinture, du langage ou de tout autre support. Pour permettre au monde de s'exprimer à travers nous, nous devons utiliser des expressions traditionnelles ou sédimentées. Cependant, comme chaque interaction avec le monde présente une nouvelle expérience, nous avons besoin d'expressions nouvelles ou actualisées pour rendre compte de cette nouveauté. Comme le souligne Lovisa Andén, pour Merleau-Ponty, une expression doit à la fois ressembler et se distinguer des instanciations antérieures. Si elle est trop semblable à

une expression précédente, elle devient une simple répétition, qui perd son sens. En revanche, si elle est trop distincte et unique, elle reste incompréhensible (Andén, 2018, p. 187). Cet équilibre entre tradition et innovation met en évidence la nature dynamique de la vérité et de l'expression dans l'ontologie de Merleau-Ponty. La vérité n'est pas un concept statique et fixe, mais plutôt une interaction évolutive entre la tradition, l'expérience actuelle et le besoin d'une expression actualisée pour saisir la nature toujours changeante du monde et de la perception que nous en avons.

Revenons maintenant sur l'importance de la distinction entre le langage parlé (ce que j'ai appelé la langue ordinaire) et le langage parlant (ce que j'ai appelé la langue littéraire) et expliquons pourquoi seul le langage parlant permet de « glisser des signes au sens » et de nous conduire à la vérité du monde. À première vue, le langage parlé et le langage parlant sont tous deux essentiels pour révéler la vérité, car ils dépendent l'un de l'autre et se complètent. L'essence du langage parlé réside dans sa créativité, mais cette créativité doit opérer sur un fond de langage sédimenté, qui est le langage parlé. Comme le soulignent les spécialistes, l'interaction entre ces deux langues implique un équilibre entre la sédimentation et la créativité du langage. La créativité du langage parlant est comprise comme une réactivation, une recreation ou une petite modulation du langage parlé (Riley, 1984, p. 484 ; Baldwin, 2007, p. 89-90 ; Inkipin, 2016, p. 108 ; Johnson, 2020, p. 107 ; Mazis, 2022, p. 5). C'est pourquoi Andén explique que le langage parlant devient incompréhensible s'il s'éloigne trop du langage parlé, car il ne crée pas quelque chose d'entièrement nouveau mais réactive la langue sédimentée en effectuant des modulations.

De plus, Merleau-Ponty souligne que le sens recréé par le langage parlant ne reste pas perpétuellement nouveau dans le système linguistique. Au bout d'un certain temps, il se sédimente dans le système linguistique existant et se transforme en langage parlé. Il explique dans « Le langage indirect » : « L'homme se sent chez lui dans le langage comme il ne sera jamais dans la peinture. Le langage ordinaire ou les données de la langue lui procurent l'illusion

d'une expression absolument transparente et qui a atteint son but. Mais après tout l'art, lui aussi, passe dans les mœurs, il est capable de la même évidence mineure, après un temps il se généralise » (Merleau-Ponty, 1969, p. 156). Ainsi, selon Merleau-Ponty, le sens de l'expression langagière se maintient par un jeu permanent entre ces deux types de langage.

Cependant, pour Merleau-Ponty, le langage parlant est plus significatif de la révélation de la vérité que le langage parlé. Si le langage parlé opère comme « l'usage empirique du langage déjà fait » et « le rappel opportun d'un signe préétabli » (Merleau-Ponty, 1960, p. 56), il ne se réfère au monde qu'à distance. Comme le souligne Glen Mazis, le langage parlé repose sur l'idée de Saussure selon laquelle la langue peut fonctionner comme un jeu de signes se référant les uns aux autres. Il agit comme un système fermé qui renvoie au concept global d'une chose, d'une personne ou d'un événement (Mazis, 2022, p. 5). En tant que système fermé de signes, le langage parlé est incapable de saisir le moment toujours changeant de l'entrelacement entre le corps sensible et le monde, car chaque contact avec le monde crée une nouvelle perspective qui nécessite une nouvelle expression. Il y a donc toujours une distance entre le langage parlé et la réalité parce qu'il est toujours dépassé pour saisir le monde actuel. En ce sens, sans l'aide du langage parlant, le langage parlé ne peut jamais exprimer le monde actuel et ne peut donc pas exprimer la vérité. D'autre part, le langage parlant, avec son utilisation créative de la langue, s'oriente vers la perception actuelle ou l'entrelacement avec le monde. Il aide à ajuster le langage sédimenté pour qu'il redevienne vivant, son contenu pouvant correspondre au présent plutôt qu'au passé. En ce sens, le langage parlant permet d'exprimer au plus près et au plus juste la vérité du monde. C'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty exprime que le langage parlé n'est qu'un résultat du langage parlant (Merleau-Ponty, 1960, p. 56), car en ce qui concerne l'expression de la vérité, le langage parlant est antérieur au langage parlé.

### **3. Les limites de la théorie littéraire de Sartre et Beauvoir : L'oubli de la distinction entre**

### **langage littéraire et langage ordinaire**

L'une des principales divergences dans le débat de 1964 provient de l'intention des auteurs non engagés — Ricardou, Faye et Berger — de distinguer le langage littéraire du langage ordinaire, sentiment que ne partagent pas les auteurs engagés — Beauvoir, Sartre et Semprun. Cette délimitation proposée par les écrivains non engagés est alimentée par leur résistance à ce que la littérature soit réduite à un simple instrument de transmission de messages, affirmant que la littérature devrait essentiellement « ne rien dire » (Ricardou, 1965, p. 56 ; Faye, 1965, p. 75 ; Berger, 1965, p. 93). Dans le premier chapitre, la section quatre a élucidé la position des Nouveaux Romanciers, en particulier Ricardou et Faye, qui soutiennent que la littérature est incommunicable parce qu'elle ne souscrit pas au système linguistique préexistant, un système sous l'emprise des idéologies sociétales dominantes. Partant de ce postulat, les nouveaux romanciers remettent en question la conceptualisation de la littérature par les écrivains engagés, suggérant qu'elle pourrait par inadvertance transformer la littérature en un véhicule de propagande politique. Ils affirment que si la langue littéraire ne se distingue pas de la langue ordinaire, elle devient susceptible d'être influencée par les idéologies dominantes, et donc de servir ces idéologies. Le défi lancé par les auteurs non engagés lors du débat de 1964 aurait pu peser lourd face aux auteurs engagés s'ils avaient développé davantage la distinction entre la langue littéraire et la langue ordinaire, en expliquant la nécessité de cette différenciation pour échapper à l'influence des idéologies. Malheureusement, leur principale critique au cours du débat s'est concentrée sur la façon dont les écrivains engagés considéraient la littérature comme un outil de propagande politique. Après avoir examiné les différentes perspectives sur le langage littéraire et le langage ordinaire présentées par Blanchot et Merleau-Ponty, nous pouvons maintenant renforcer les idées des nouveaux romanciers à partir du débat de 1964, ce qui nous permet de remettre en question la compréhension de la littérature par les écrivains engagés à partir d'un point de vue nouveau. Dans cette section, je soutiens que la théorie

littéraire de Sartre et Beauvoir, qui ne tient pas compte de la relation dialectique entre le langage littéraire et le langage ordinaire et réduit le premier au second, doit faire face à deux défis de taille découlant des conceptions du langage de Blanchot et Merleau-Ponty.

Pour Sartre et Beauvoir, les caractéristiques qui définissent la littérature par rapport aux autres formes d'écriture sont enracinées dans son contenu et son impact. Dans son ouvrage *Qu'est-ce que la littérature ?* Sartre affirme que l'écriture sert à révéler la condition humaine et la réalité du monde du point de vue de l'écrivain. Convaincu que la littérature peut offrir une expérience subjective et vécue du point de vue d'autrui, augmentant ainsi la compréhension du monde par le lecteur, il affirme qu'elle modifie le monde en transformant les pensées de ses lecteurs. Sartre proclame, « L'écrivain "engagé" sait que la parole est action : il sait que dévoiler c'est changer et qu'on ne peut dévoiler qu'en projetant de changer. Il a abandonné le rêve impossible de faire une peinture impartiale de la Société et de la condition humaine » (Sartre, 1948, p. 28). Beauvoir partage un point de vue similaire ; pour elle, le langage utilisé dans la littérature est indiscernable de celui utilisé dans d'autres formes d'écriture. La différenciation, selon Beauvoir, réside dans le fait que l'écriture met à jour une expérience subjective vécue. Plus important encore, la qualification d'un écrit en tant que littérature dépend de sa capacité à accomplir un « miracle ». Ce miracle se réfère à la capacité de l'œuvre à fournir au lecteur un aperçu fugace de la perspective de l'écrivain et de sa relation au monde, lui permettant de percevoir momentanément le monde à partir de la position de l'écrivain.

Cependant, cette méthode de définition de la littérature aboutit soit à une définition trop large, soit à une définition trop étroite. Si la littérature est considérée comme un écrit qui révèle la situation réelle du monde du point de vue de l'auteur, tout écrit ne pourrait-il pas être l'expression du point de vue de quelqu'un ? D'un point de vue phénoménologique existentialiste, personne ne peut voir le monde à travers les yeux d'un autre, ni vivre la vie d'un autre. Ainsi, au sens strict, tout écrit révèle un point de vue subjectif. Par exemple, lorsque je lis le journal intime de mon neveu de 10 ans, son écriture présente également une situation

réelle — sa vie à l'école — à partir de son expérience vécue unique. Devrions-nous alors classer le journal de mon neveu dans la catégorie de la littérature ? Si tel est le cas, la définition de la littérature devient trop inclusive. Pour contourner cette définition peu pratique, une approche consiste à introduire des critères supplémentaires afin d'exclure les œuvres indésirables telles que les textes informatifs, les journaux intimes d'enfants, etc. Étant donné que Sartre et Beauvoir considèrent que la langue utilisée dans les œuvres littéraires ne peut être distinguée de celle des œuvres non littéraires, ces exigences supplémentaires ne peuvent être fondées que sur le contenu et l'effet de la littérature.

Pour Sartre, le but ultime de la littérature est la liberté du lecteur. Dans son ouvrage *Qu'est que la littérature ?* il affirme que « le livre n'est pas, comme l'outil, un moyen en vue d'une fin quelconque : il se propose comme fin à la liberté du lecteur » (Sartre, 1948, p. 54). Sartre affirme que la lecture est une activité distincte des autres parce que personne ne peut contraindre quelqu'un à lire. Si l'on peut contraindre quelqu'un à porter des chaussures qu'il ne préfère pas, on ne peut imposer la lecture car la condition préalable à cette activité est la volonté du lecteur d'investir sa subjectivité dans le livre et de prêter ses connaissances et ses émotions pour animer les mots. Sartre l'explique, « l'objet littéraire n'a d'autre substance que la subjectivité du lecteur : l'attente de Raskolnikoff, c'est mon attente, que je lui prête ; sans cette impatience du lecteur il ne demeurerait que des signes languissants; sa haine contre le juge d'instruction qui l'interroge, c'est ma haine, sollicitée, captée par les signes, et le juge d'instruction lui-même, il n'existerait pas sans la haine que je lui porte à travers Raskolnikoff ; c'est elle qui l'anime, elle est sa chair » (Sartre, 1948, p. 52). Selon Sartre, les éléments littéraires tels que les personnages, les thèmes et les significations ne peuvent prendre vie que lorsque le lecteur leur insuffle sa propre subjectivité. Ces éléments ne persistent qu'aussi longtemps que l'acte de lecture. Sans la subjectivité du lecteur, il n'y a pas d'entités littéraires, seulement une collection de marques d'encre. Même si nous devions forcer quelqu'un à regarder un livre, nous ne pourrions pas l'obliger à investir sa subjectivité et à animer les mots.

Sartre affirme dans « Pour qui écrit-on ? » que la littérature, pour sa survie, aspire à favoriser une société où chacun a la liberté de lire et d'écrire. Il conclut, « écrire c'est une certaine façon de vouloir la liberté; si vous avez commencé, de gré ou de force vous êtes engagé » (Sartre, 1948, p. 72). Ainsi, dans la conception sartrienne de la littérature, en particulier dans *Qu'est-ce que la littérature ?*, un critère supplémentaire est que les œuvres littéraires doivent avoir un impact sur la création d'une société plus libre.

Pour mieux comprendre le point de vue de Beauvoir sur le pouvoir de la littérature, il est essentiel de considérer sa contribution au débat de 1964 en conjonction avec son article crucial « Littérature et métaphysique » (1946). Cet article présente deux arguments essentiels. Premièrement, Beauvoir affirme que les significations des objets et des événements humains dans le monde réel échappent à la compréhension pure ou aux systèmes théoriques abstraits. Au contraire, ces significations ne peuvent être comprises que dans un contexte relationnel global avec le monde qui englobe l'action, l'émotion et le sentiment (Beauvoir, 1946/2008, pp. 72-73). La révélation du sens des événements et des objets humains est facilitée de façon unique par la représentation concrète dans l'œuvre littéraire grâce à son « caractère subjectif, singulier, dramatique et aussi son ambiguïté » (Beauvoir, 1946/2008, p. 81). Deuxièmement, Beauvoir affirme qu'en tant que « toute expérience humaine a une certaine dimension psychologique » (Beauvoir, 1946/2008, p. 78) qui ne peuvent être réduites à des concepts théoriques abstraits, « la signification d'un roman ou d'une pièce de théâtre ne doit, pas plus que celle d'un poème, pouvoir se traduire en concepts abstraits » (Beauvoir, 1946/2008, p. 72). En outre, elle déclare que « le roman ne se justifie que s'il est un mode de communication irréductible à tout autre » (Beauvoir, 1946/2008, p. 72). Ainsi, en amalgamant les points de vue de Beauvoir issus du débat de 1964 et de « Littérature et métaphysique », on peut déduire que pour Beauvoir, les œuvres littéraires ne sont pas simplement l'expression de l'expérience subjective vécue par l'auteur. Elles exigent au contraire que la représentation de ce vécu soit irréductible à toute autre forme.

En reprenant l'exemple du journal de mon neveu de 10 ans, Sartre pourrait répondre à mon défi en affirmant que si le journal de mon neveu n'a pas pour effet de favoriser une société plus libre, alors il ne constitue pas une œuvre littéraire. Beauvoir, quant à elle, pourrait affirmer que si le contenu du journal de mon neveu peut être remplacé par un autre écrit, il ne s'agit pas non plus d'une œuvre littéraire. Par exemple, si le journal de mon neveu se limite à des déclarations telles que « Aujourd'hui, je suis allé à l'école à vélo. J'ai mangé une pomme à midi. J'ai eu une leçon d'anglais aujourd'hui. Je me suis disputé avec Denny après être rentré à la maison », etc., où les expériences documentées dans le journal manquent de singularité, alors il ne peut pas être qualifié d'œuvre littéraire.

Néanmoins, les ajustements des conceptualisations de la littérature de Sartre et de Beauvoir basés sur le contenu et les effets de la littérature ne peuvent pas rectifier les défauts découlant de leur méconnaissance de la complexité inhérente au langage lui-même. En traitant le langage comme un simple signifiant — un support transparent, semblable au verre, pour la représentation d'idées et de concepts — elles négligent le fait que le langage lui-même peut devenir un obstacle à l'expression de la pensée. Cette possibilité n'est jamais abordée dans leurs comptes rendus de la littérature. Pour exposer les lacunes des comptes rendus de Sartre et de Beauvoir sur la littérature, dues à leur négligence de la relation complexe entre le langage littéraire et le langage ordinaire, nous pouvons nous appuyer sur les analyses du langage fournies par Blanchot et Merleau-Ponty. Je soutiens qu'en négligeant la différence entre le langage littéraire et le langage ordinaire, Sartre et Beauvoir sont confrontés à deux défis de taille.

Le premier défi découle de l'universalité inhérente au langage ordinaire. Blanchot, dans son examen du langage, met en évidence une caractéristique cruciale du langage ordinaire : sa tendance à la généralisation. Le langage ordinaire nie la réalité physique et l'unicité de l'entité tangible, en refondant l'existence de l'entité en une forme idéale stable et éternelle. Cette caractéristique du langage ordinaire permet la communication, car les idées et les

concepts auxquels il se réfère restent constants. Cependant, cet aspect du langage impose simultanément une limite : il ne peut pas être utilisé pour approcher la singularité. En considérant cette facette du langage, elle pose un défi à la compréhension de la littérature par Sartre et Beauvoir en soulevant la question de savoir s'il est possible pour la littérature d'exprimer la singularité à travers l'utilisation du langage ordinaire.

Pour Sartre et Beauvoir, la conception d'une littérature engagée nécessite que le langage utilisé soit transparent et sans ambiguïté, facilitant la transmission de l'expérience vécue singulière de l'auteur. Or, selon Blanchot, la clarté et la communicabilité du langage dépendent de sa référence à un concept général d'une entité. Ainsi, comment le langage utilisé dans la littérature peut-il transmettre la singularité de l'expérience vécue s'il ne fait référence qu'au concept général d'une entité ? Lorsqu'un écrivain s'efforce de décrire son expérience unique, il découvre que chaque mot qu'il utilise se rapporte finalement à des qualités ou à des événements généraux. Par exemple, dans *La nausée* (1938), lorsque Sartre tente d'exprimer le malaise distinct de Roquentin en rencontrant les arbres du parc, il souligne à plusieurs reprises que la sensation désagréable est proche de la nausée. En tant que lecteurs, nous pouvons probablement comprendre un sentiment général que Roquentin a éprouvé dans le récit. Cependant, ce « sentiment général » est l'approximation la plus proche que nous puissions saisir. Si nous demandions à Sartre de fournir des informations plus détaillées sur cette expérience, tout ce qu'il pourrait faire serait d'employer un autre terme qui, une fois de plus, susciterait une sensation similaire, bien que générale, semblable à la nausée. Par conséquent, lorsque Beauvoir accentue l'isolement existentiel inhérent aux individus d'un point de vue existentialiste et soutient que seule la littérature peut combler ce fossé existentiel en permettant aux lecteurs d'expérimenter le monde du point de vue subjectif de l'auteur pendant la lecture, nous pouvons nous interroger : les lecteurs peuvent-ils réellement expérimenter le point de vue de l'auteur par le biais d'un langage qui ne fait référence qu'à des concepts généraux ? C'est pourquoi Blanchot juge nécessaire de souligner l'essence du langage littéraire comme étant

une double négation et de le distinguer du langage ordinaire. Sans cette considération du langage, Sartre et Beauvoir pourraient avoir du mal à justifier leur affirmation selon laquelle la littérature peut surmonter l'isolement existentiel inhérent aux individus.

Le second défi découle de deux aspects importants du langage tels qu'identifiés par Merleau-Ponty. Premièrement, il affirme que le langage n'émerge pas de nulle part, mais qu'il est la sédimentation d'actes de langage passés. Cela signifie que tous les mots portent le poids des usages antérieurs et l'influence de la tradition et de la culture. Dans *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty affirme : « Nous vivons dans un monde où la parole est instituée. Pour toutes ces-paroles banales, nous possédons en nous-mêmes des significations déjà formées » (Merleau-Ponty, 1945, p. 214). Plus important encore, Merleau-Ponty soutient que le langage ne traduit pas une pensée toute faite mais accomplit la pensée (Merleau-Ponty, 1945, p. 207). Selon lui, si le langage n'était qu'un outil permettant de manifester nos pensées déjà établies, il serait incapable d'expliquer pourquoi les choses que nous connaissons bien semblent souvent floues jusqu'à ce que nous disions ou nous souvenions de leur nom. C'est aussi pourquoi des individus, comme les écrivains, peuvent se lancer dans des projets sans savoir précisément ce qu'ils vont exprimer (Merleau-Ponty, 1945, p. 206).

En examinant la conceptualisation du langage par Sartre dans *Qu'est que la littérature ?*, en particulier à la lumière des deux éléments décrits par Merleau-Ponty, il devient évident que l'affirmation de Sartre selon laquelle le langage est « comme une vitre » (Sartre, 1948, p. 19) est résolument problématique. L'affirmation de Sartre ne tient pas compte du fait que le langage est fondamentalement sédimentaire, qu'il s'agisse de la sédimentation de l'histoire, de la tradition, de la culture, des idéologies ou de l'acte de parole du passé. L'efficacité communicative de la langue découle de sa capacité à véhiculer des significations héritées du passé. En outre, si la langue ne se contente pas de refléter une pensée toute faite mais accomplit plutôt la pensée, il s'ensuit que nos processus cognitifs sont invariablement influencés par la profondeur de la sédimentation au sein de la langue. Par conséquent, lorsque

Sartre affirme que la langue employée dans la littérature ne se distingue pas de la langue ordinaire, il doit concéder que la littérature, tout comme les autres œuvres informatives, est inévitablement contrainte par les sédiments que porte la langue, c'est-à-dire la tradition, la culture, les idéologies, etc. C'est une conséquence que Ricardou tient particulièrement à éviter car, pour lui, elle implique que la littérature perpétue l'idéologie dominante en maintenant le système linguistique existant, qui est lui-même un produit de cette idéologie.

Cependant, il n'est pas nécessaire de s'aligner sur les marxistes et d'affirmer que le langage doit être le produit d'une idéologie problématique. Face à ce défi, Sartre pourrait répondre en s'interrogeant sur les conséquences potentielles s'il acceptait l'argument selon lequel la littérature est inévitablement influencée par la sédimentation du langage. En fait, dans *Qu'est-ce que la littérature ?* Sartre reconnaît que la littérature est contrainte par sa situation contextuelle. Il consacre un chapitre entier, « Pour qui écrit-on ? », à détailler les contraintes situationnelles de la littérature du douzième siècle au début du vingtième siècle en France. Cependant, je soutiens, et je développerai ce point dans le chapitre suivant, que ce qui est manifestement absent de la conceptualisation de la littérature par Sartre et Beauvoir — qui s'appuient sur les idées de Ricardou et de Merleau-Ponty — est une exploration de la manière dont le langage peut façonner la relation d'une personne avec les autres et la société.

## **Conclusion du chapitre 2**

En conclusion de ce chapitre, je voudrais souligner un point commun entre les perspectives de Blanchot et de Merleau-Ponty concernant la nature du langage littéraire. Premièrement, les deux chercheurs considèrent la créativité du langage littéraire comme une réaction perpétuelle au langage ordinaire. Blanchot perçoit cette réaction comme une négation sans fin des significations fixes associées aux concepts auxquels se réfère le langage ordinaire. Merleau-Ponty, quant à lui, y voit une modification continuelle, et donc une réactivation, du

langage sédimenté. Il s'agit d'un processus nécessaire au langage, car sans la négation et l'ajustement du langage ordinaire préexistant, celui-ci deviendrait obsolète face à un monde en perpétuel changement. Deuxièmement, pour accéder à la vérité, si l'on entend par vérité la révélation de la vraie réalité, tous deux soulignent que l'universalité du langage ordinaire crée une distance entre le langage et la vraie réalité. Pour revenir à cette réalité authentique, ou au monde primordial, nous avons besoin de l'utilisation du langage littéraire, étant donné sa capacité à exprimer la singularité. Pour mieux démontrer le pouvoir et l'importance de la littérature, je me pencherai dans le chapitre suivant sur un sujet spécifique — le problème de l'injustice herméneutique tel qu'il est formulé par Miranda Fricker — et j'examinerai comment ces deux caractéristiques distinctives de la langue littéraire peuvent fournir des pistes pour résoudre ce problème.

## **CHAPITRE 3**

### **Le pouvoir de la littérature et l'injustice herméneutique**

#### **Introduction**

Depuis son introduction par Fricker en 2007, le concept d'injustice herméneutique a fait l'objet d'une attention considérable (voir les travaux de Dotson, 2011 ; Mason, 2011 ; Medina, 2012 ; Hull, 2017 ; Kidd, Medina, & Pohlhaus, 2017 ; Hänel, 2020). Cet intérêt généralisé découle de la capacité du concept à résumer un problème important auquel sont confrontés les groupes marginalisés : le manque potentiel de ressources herméneutiques pour comprendre et articuler leurs expériences oppressives. Dans ce chapitre, nous nous pencherons sur le rôle de la littérature dans ce domaine crucial. Je postule que la littérature peut servir de remède à l'injustice herméneutique de deux manières essentielles : premièrement, le langage littéraire garantit un espace pour les ressources herméneutiques, imperméable à l'idéologie dominante, préservant ainsi cet espace pour les groupes marginalisés. Deuxièmement, la capacité de la littérature à offrir un aperçu de vies différentes en fait une ressource puissante permettant à ces groupes de comprendre leurs propres expériences d'oppression.

Ce chapitre est divisé en quatre sections. La première section définit le concept d'injustice herméneutique. La section suivante explore le lien complexe entre la langue, l'idéologie et l'injustice herméneutique. La troisième section présente un argument sur la façon dont la littérature, en incarnant les caractéristiques définissant le langage littéraire comme une résistance continue au langage ordinaire, peut agir comme un remède structurel à l'injustice herméneutique. La dernière section souligne la puissance de la littérature en tant que ressource permettant aux groupes marginalisés de comprendre leurs expériences, en utilisant la perspective de Beauvoir sur la littérature.

## 1. L'injustice herméneutique

Dans son livre *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (2007), Miranda Fricker définit le concept d'injustice épistémique, une catégorie unique d'injustice dans laquelle un individu est lésé dans son rôle de connaisseur. Fricker identifie deux formes d'injustice épistémique : l'injustice testimoniale et l'injustice herméneutique. L'injustice testimoniale se produit lorsque la crédibilité d'un orateur est sous-évaluée, non pas sur la base de ses arguments ou de ses preuves, mais en raison des préjugés identitaires de l'auditeur. Fricker illustre ce phénomène par un récit tiré de *To Kill a Mockingbird* de Harper Lee : un jeune homme noir est condamné à tort pour le viol d'une femme blanche, alors que les preuves indiquent clairement qu'il est innocent. Son témoignage est rejeté par les juges blancs, principalement en raison de son identité raciale (Fricker, 2007, pp. 23-27). Les préjugés, notamment les notions selon lesquelles les femmes sont irrationnelles, les Noirs sont intellectuellement inférieurs aux Blancs, la classe ouvrière est inférieure à la classe supérieure, les Juifs sont rusés et les Orientaux sont malins, ont toujours été à l'origine de ces déficits de crédibilité (Fricker, 2007, p. 23).

La forme d'injustice épistémique qui m'intéresse particulièrement est la seconde, l'injustice herméneutique, telle qu'analysée par Fricker. L'injustice herméneutique se produit lorsqu'un certain groupe social ne dispose pas des ressources herméneutiques collectives nécessaires pour comprendre et articuler ses expériences sociales spécifiques. Selon l'articulation précise de Fricker :

« (C'est) l'injustice de voir un domaine significatif de son expérience sociale obscurci par la compréhension collective en raison d'un préjugé identitaire structurel dans la ressource herméneutique collective. »<sup>5</sup> (Fricker, 2007, p. 155)

---

<sup>5</sup> Traduit par moi-même. Le texte original : « the injustice of having some significant area of one's social experience obscured from collective understanding owing to a structural identity prejudice in the collective hermeneutical resource » (Fricker, 2007, p. 154).

Fricker souligne que la disparité de pouvoir entre les différents groupes sociaux peut entraîner une distribution inégale des ressources herméneutiques nécessaires à la compréhension de ses propres expériences. Elle explique que les personnes en position de pouvoir disposent souvent des moyens appropriés pour comprendre leurs expériences telles qu'elles interprètent leurs expériences sociales, tandis que les personnes moins puissantes sont plus susceptibles de percevoir leurs expériences sociales de manière vague et trouble, en tentant de leur donner un sens avec des ressources mal adaptées ou inadéquates (Fricker, 2007, p. 148). Pour mieux comprendre le concept d'injustice herméneutique, examinons quelques exemples concrets tirés de l'histoire du mouvement de libération des femmes aux États-Unis.

### **1.1. Étude de cas n° 1 : La dépression post-natale**

Fricker présente deux cas, tous deux tirés des mémoires de Susan Brownmiller sur le mouvement de libération des femmes aux États-Unis, pour illustrer les circonstances auxquelles les femmes ont pu être confrontées dans les années 1960 et 1970 aux États-Unis. Le premier cas concerne l'expérience de la dépression après l'accouchement. Brownmiller détaille le cas comme suit :

« Wendy Sanford, issue d'une famille républicaine de la classe supérieure, lutte contre la dépression après la naissance de son fils. Son amie Esther Rome, adepte des traditions juives orthodoxes, la traîne à la deuxième session du MIT. Wendy s'était tenue à l'écart des groupes politiques. "Je suis entrée dans le salon, se souvient-elle, et ils parlaient de masturbation. Je n'ai pas dit un mot. J'étais choquée, fascinée. Lors d'une séance ultérieure, quelqu'un a fait une démonstration d'allaitement. Cela ne m'a pas choquée, mais nous nous sommes ensuite répartis en petits groupes. Je n'avais jamais participé à un petit groupe de ma vie. Dans mon groupe, les gens ont commencé à parler de la dépression post-

partum. Au cours de ces quarante-cinq minutes, j'ai compris que ce que je me reprochais et ce que mon mari me reprochait n'était pas une déficience personnelle. Il s'agissait d'une combinaison de facteurs physiologiques et d'un véritable problème de société, l'isolement. Cette prise de conscience a été l'un de ces moments qui font de vous une féministe pour toujours". » <sup>6</sup> (Brownmiller, 1990, p. 182)

Fricker met en lumière deux aspects importants de l'expérience de Sanford. Premièrement, en raison d'un manque de compréhension de la part de la société de ce que nous appelons aujourd'hui la « dépression post-natale », Sanford s'est retrouvée sans les ressources nécessaires pour interpréter ses propres expériences. Deuxièmement, la réticence générale entourant le sujet de la dépression à l'époque s'est traduite par un manque de ressources pour comprendre la dépression spécifiquement liée aux expériences féminines, étant donné que les femmes constituaient un groupe défavorisé (Fricker, 2007, p. 149).

## **1.2. Étude de cas n° 2 : Le harcèlement sexuel**

Prenons le deuxième exemple évoqué par Fricker. Carmita Wood a travaillé pendant huit ans dans un laboratoire universitaire, passant du rôle d'assistante de laboratoire à des tâches administratives. Cependant, elle a été harcelée par un éminent professeur. Son histoire est racontée comme suit,

« Selon Wood, l'éminent homme remuait son entrejambe lorsqu'il se tenait près de son bureau et regardait son courrier, ou bien il frôlait délibérément ses seins en attrapant des papiers. Un soir, alors que les employés du laboratoire quittaient leur fête de Noël annuelle, il l'a coincée dans l'ascenseur et a déposé quelques baisers

---

<sup>6</sup> Traduit par mes soins à partir du texte original anglais.

non désirés sur sa bouche. Après l'incident de la fête de Noël, Carmita Wood s'est efforcée d'emprunter les escaliers du bâtiment du laboratoire afin d'éviter une nouvelle rencontre, mais le stress des attouchements furtifs et ses efforts pour maintenir le scientifique à distance tout en entretenant des relations cordiales avec sa femme, qu'elle aimait bien, ont provoqué une série de symptômes physiques. Mme Wood a développé des douleurs chroniques au dos et à la nuque. Son pouce droit picote et s'engourdit. Elle a demandé à être transférée dans un autre service, et comme elle n'a pas obtenu gain de cause, elle a démissionné. Elle a franchi la porte de l'entreprise et s'est rendue en Floride pour se reposer et récupérer. À son retour, elle a demandé à bénéficier de l'assurance chômage. Lorsque l'enquêteur lui a demandé pourquoi elle avait quitté son emploi après huit ans, Mme Wood n'a pas su décrire les épisodes de haine. Elle était honteuse et embarrassée. Sous l'impulsion de l'enquêteur — le formulaire devait être rempli — elle a répondu que ses raisons étaient personnelles. Sa demande d'allocations de chômage a été rejetée. »<sup>7</sup> (Brownmiller, 1990, p. 280)

Après avoir cherché de l'aide auprès de Lin Farley, journaliste et auteur, Mme Wood a partagé son histoire avec Farley et d'autres militantes féministes. Elles ont découvert que de nombreuses femmes avaient vécu des expériences similaires mais ne s'étaient jamais exprimées. Elles ont donc décidé d'organiser une manifestation pour briser le silence sur cette question. Brownmiller poursuit le récit,

« Le “ça” sur lequel ils allaient briser le silence n'avait pas de nom. Huit d'entre nous étaiant assis dans un bureau des ressources humaines, se souvient Mme Sauvigne, et réfléchissaient à ce que nous allions écrire sur les affiches de notre manifestation. Nous parlions d'“intimidation sexuelle”, de “coercition sexuelle”,

---

<sup>7</sup> Traduit par mes soins à partir du texte original anglais.

d' "exploitation sexuelle au travail". Aucune de ces appellations ne nous paraissait tout à fait appropriée. Nous voulions un terme qui englobe toute une série de comportements persistants, subtils ou non. Quelqu'un a proposé le terme "harcèlement". Harcèlement sexuel ! Nous nous sommes immédiatement mis d'accord. Voilà ce que c'était. »<sup>8</sup> (Brownmiller, 1990, p. 281)

Fricker souligne que l'expérience de Wood illustre une forme d'injustice similaire à celle subie par Sanford, à savoir un déficit de ressources pour comprendre ses propres expériences sociales. Selon Fricker, Wood et Sanford ont toutes deux subi un profond désavantage cognitif dû à un vide dans les ressources herméneutiques collectives (Fricker, 2007, p. 151).

### **1.3. Les raisons et le remède de l'injustice herméneutique**

L'analyse de la situation de Wood par Fricker met en lumière un point important : le lien intime entre l'injustice herméneutique et la subordination sociétale. Elle pose une question intrigante : si Wood est considérée comme une victime d'injustice en raison d'un manque de ressources herméneutiques pour comprendre sa situation, l'harceteur ne serait-il pas lui aussi confronté à la même incapacité cognitive ? Étant donné qu'ils vivent tous deux dans la même société avec une compréhension limitée du caractère inapproprié d'un tel comportement, l'harceteur n'a pas non plus une compréhension adéquate du traitement qu'il inflige à Wood. Cependant, l'harceteur n'est pas considéré comme une victime d'injustice en raison de cette limitation cognitive. Au contraire, cette lacune herméneutique est favorable à l'harceteur, car elle permet à ses actes de rester incontestés (Fricker, 2007, p. 151).

De quelle manière le fossé herméneutique affecte-t-il spécifiquement des individus tels que Wood ? Fricker explique que l'injustice herméneutique est invariablement associée

---

<sup>8</sup> Traduit par mes soins à partir du texte original anglais.

aux groupes subordonnés de la société. Cela est dû au fait que « tout le moteur de la signification sociale collective était effectivement orienté vers la dissimulation de ces expériences occultées »<sup>9</sup> (Fricker, 2007, p. 153). Fricker identifie deux raisons principales pour lesquelles les expériences réprimées des groupes subordonnés restent dissimulées au sein de la société. Premièrement, les détenteurs du pouvoir n'ont aucun intérêt à comprendre ou à interpréter correctement les expériences de ces groupes subordonnés. Deuxièmement, ces groupes subordonnés sont activement empêchés de générer des significations liées à certaines facettes du monde social (Fricker, 2007, p. 153-154). Étant donné que les expériences de ces groupes sont plus susceptibles de rester cachées à la société, tout en n'ayant pas le pouvoir d'exposer leurs expériences à la société, Fricker les appelle « les marginalisés herméneutiques » (Fricker, 2007, p. 153). Fricker explique en outre que la marginalisation herméneutique des groupes subordonnés découle souvent du pouvoir matériel, comme le milieu socio-économique, ou du pouvoir identitaire, comme le sexe et l'âge, ou plus probablement d'un mélange des deux (Fricker, 2007, p. 154).

Pour remédier à l'injustice herméneutique, Fricker suggère de cultiver la vertu de la justice herméneutique. Elle affirme,

« La forme que doit prendre la vertu de justice herméneutique est donc celle d'une vigilance ou d'une sensibilité à la possibilité que la difficulté rencontrée par l'interlocuteur lorsqu'il tente de rendre quelque chose intelligible sur le plan de la communication ne soit pas due au fait que cette chose est absurde ou qu'il est idiot, mais plutôt à une sorte de lacune dans les ressources herméneutiques collectives. Il s'agit de comprendre que le locuteur est aux prises avec une difficulté objective et non avec une défaillance subjective. »<sup>10</sup> (Fricker, 2007, p. 169)

---

<sup>9</sup> Le texte original : « the whole engine of collective social meaning was effectively geared to keeping these obscured experiences out of sight » (Fricker, 2007, p. 153).

<sup>10</sup> Le texte original : « The form the virtue of hermeneutical justice must take, then, is an alertness or sensitivity to the possibility that the difficulty one' interlocutor is having as she tries to render something communicatively intelligible is due not to its being a nonsense or her being a fool, but rather to some sort of gap in collective

Un exemple de cette vertu de justice herméneutique, comme le suggère Fricker, est l'hypothèse de travail avancée par Louise Antony (Fricker, 2007, p. 170). Antony propose que pour contrer la marginalisation des femmes, il pourrait être raisonnable pour les hommes d'exercer une forme d'action épistémique positive : adopter l'hypothèse de travail selon laquelle lorsqu'une femme, ou tout autre membre d'un groupe stéréotypé, communique quelque chose d'atypique, ils devraient considérer que c'est eux qui ne comprennent pas, et non que la femme est irrationnelle (Antony, 1995, p. 89).

Fricker reconnaît que cette solution ne peut pas résoudre l'injustice herméneutique au niveau structurel, car le fondement de cette injustice est le produit de relations inégales de pouvoir social. Par conséquent, elle insiste sur le fait qu'il ne faut pas s'attendre à ce que cette injustice puisse être éliminée grâce à cette vertu singulière. Elle souligne que l'objectif de cette vertu est « de neutraliser l'impact des préjugés identitaires structurels sur le jugement de crédibilité »<sup>11</sup> (Fricker, 2007, p. 173).

## **2. Le Langage, l'idéologie et l'injustice herméneutique**

### **2.1. Le langage et la ressource herméneutique**

L'examen par Fricker du concept d'injustice herméneutique présente une explication puissante pour délimiter les obstacles ou les luttes rencontrés par les groupes marginalisés dans l'acquisition et l'expression de la connaissance. En illustrant l'état d'injustice herméneutique par des exemples, à savoir les cas de Sanford et de Wood, Fricker souligne l'importance de savoir si les victimes possèdent le langage approprié pour comprendre leurs expériences. Par

---

hermeneutical resources. The point is to realize that the speaker is struggling with an objective difficulty and not a subjective failing » (Fricker, 2007, p. 169).

<sup>11</sup> Le texte original : « to neutralize the impact of structural identity prejudice on one's credibility judgement » (Fricker, 2007, p. 173).

exemple, dans le cas de Sanford, Fricker affirme, « ces femmes ont cherché à comprendre ce que nous appelons aujourd'hui si facilement la dépression post-natale »<sup>12</sup> (Fricker, 2007, p. 149). En examinant le cas de Wood, Fricker affirme que Wood a subi non seulement le préjudice principal de l'inégalité herméneutique située, mais aussi les préjudices pratiques ultérieurs qu'elle a infligés. Mme Wood n'a pas été en mesure de changer de service son emploi en raison de l'absence d'une raison valable, ce qui l'a amenée à quitter son emploi. Lorsqu'elle a cherché à obtenir des allocations de chômage, sa demande a de nouveau été rejetée en raison de son incapacité à nommer son expérience de harcèlement. Fricker déclare : « *l'absence de nom* pour la cause de tout cela a de nouveau garanti qu'elle était perdante — elle s'est vu refuser les prestations »<sup>13</sup> (Fricker, 2007, p. 162). En résumé, lorsqu'elle examine les circonstances de l'injustice herméneutique, Fricker se concentre sur le problème du langage. Elle déclare : « Nous avons considéré les lacunes herméneutiques uniquement comme des absences d'interprétations correctes, des vides où il devrait y avoir *un nom* pour une expérience qu'il est dans l'intérêt du sujet de pouvoir rendre intelligible sur le plan de la communication »<sup>14</sup> (Fricker, 2007, p. 160).

La façon dont Fricker décrit l'état d'injustice herméneutique soulève plusieurs questions qui donnent à réfléchir. Étant donné que l'injustice herméneutique découle d'un manque de ressources herméneutiques nécessaires pour comprendre l'expérience d'un individu, et que le langage constitue l'une de ces ressources herméneutiques collectives (potentiellement la plus cruciale), quelle est la relation exacte entre le langage et l'injustice herméneutique ? Si l'injustice herméneutique est née d'inégalités structurelles, comment le langage s'associe-t-elle à ces inégalités structurelles ? Quel rôle joue le langage dans l'apparition de l'injustice

---

<sup>12</sup> Le texte original : « these women groped for a proper understanding of what we may now so easily name as post-natal depression » (Fricker, 2007, p. 149).

<sup>13</sup> Le texte original : « the lack of a name for the cause of all this again guaranteed that she lost out—she was refused the benefits » (Fricker, 2007, p. 162).

<sup>14</sup> Le texte original : « We have considered hermeneutical gaps or lacunas only as absences of proper interpretations, blanks where there should be a name for an experience which it is in the interests of the subject to be able to render communicatively intelligible » (Fricker, 2007, p. 160).

herméneutique ? Est-il juste d'affirmer que la compréhension par Wood du terme « harcèlement sexuel » l'a immédiatement libérée de l'injustice herméneutique ? Il est plutôt difficile de trouver des réponses définitives à ces questions dans le livre de Fricker de 2007, principalement en raison de sa position ambiguë sur la relation entre le langage et l'injustice herméneutique. Elle ne fournit même pas d'explication sur la relation entre le langage et les ressources herméneutiques collectives. C'est pourquoi nous devrions explorer ses autres ouvrages pour obtenir de plus amples informations.

Rebecca Mason, l'une des éminentes critiques du cadre d'injustice herméneutique de Miranda Fricker, a également abordé la question de l'interaction entre le langage et la ressource herméneutique collective dans le modèle de Fricker. Elle s'appuie sur l'article ultérieur de Fricker, « Epistemic Injustice and the Preservation of Ignorance » (2016), dans lequel Fricker clarifie la nature des ressources herméneutiques collectives (Mason, 2021, p. 248). Fricker affirme que les ressources herméneutiques comprennent « les concepts et les conceptualisations qui sont partagés par tous les membres de la société. La ressource herméneutique collective contient ces concepts et conceptualisations qui sont tenus *en commun* »<sup>15</sup> (Fricker, 2016, p. 163). En d'autres termes, pour Fricker, la ressource herméneutique collective est constituée du langage partagé — les concepts et les mots que nous utilisons pour comprendre et exprimer nos expériences. Cette perspective place résolument le langage au centre du concept de ressources herméneutiques de Fricker et, par extension, de l'injustice herméneutique.

Maintenant que nous avons établi que le terme « ressource herméneutique » fait essentiellement référence au langage, nous pouvons réinterpréter l'injustice herméneutique comme un manque de langage approprié pour comprendre l'expérience sociale d'une personne en raison des inégalités de pouvoir qui prévalent. Cela soulève une nouvelle question pour la

---

<sup>15</sup> Le texte original : « meanings that just about anyone can draw upon and expect those meanings to be understood across social space by just about anyone else. The collective hermeneutical resource contains those concepts and conceptualizations that are held *in common* » (Fricker, 2016, p. 163).

théorie de Fricker : comment le langage est-il lié à ces inégalités de pouvoir de sorte qu'il devient inaccessible aux groupes marginalisés ? Là encore, l'analyse de Fricker ne fournit pas de réponse explicite à cette question, car elle repose sur l'hypothèse sous-jacente que ceux qui détiennent le pouvoir exercent un contrôle sur les ressources herméneutiques de la société, laissant ainsi le groupe subordonné dépourvu des ressources nécessaires à l'expression de soi. Néanmoins, l'hypothèse de Fricker n'est pas sans fondement ni logique. Pour approfondir l'interrelation entre les ressources herméneutiques — c'est-à-dire le langage — et l'injustice herméneutique, je propose d'examiner la relation entre le langage et l'idéologie. Cette approche pourrait permettre de mieux comprendre comment le langage fonctionne au sein des structures de pouvoir et contribue à la perpétuation de l'injustice herméneutique.

## **2.2. Le langage et l'idéologie**

Comme l'a souligné Deborah Cameron, éminente linguiste féministe, le tournant linguistique de la philosophie a obligé les théoriciens de l'idéologie à considérer le langage comme une composante intégrale, voire indispensable, pour comprendre la nature et la fonction de l'idéologie. Les idées et les croyances des individus ne sont plus perçues comme des constructions pré-sociales, innées ou confinées à la pensée privée. Au contraire, elles sont reconnues comme étant collectivement générées et façonnées par des influences culturelles. Ces idées et croyances doivent être transmises sous une forme socialement compréhensible, le langage étant universellement reconnu comme la quintessence de la pratique signifiante de l'idéologie (Cameron, 2006, pp. 141-142). Par exemple, Van Dijk affirme que les gens acquièrent et expriment leurs idéologies essentiellement par le texte ou la parole (Van Dijk, 2006, p. 115). Certains théoriciens attribuent au langage un rôle encore plus critique dans le fonctionnement de l'idéologie. Terry Eagleton, influencé par Althusser, affirme que l'idéologie est essentiellement une organisation de pratiques signifiantes qui contribue à la constitution des

êtres humains en tant que sujets sociaux (Eagleton, 1991, p. 18).

Cependant, Cameron insiste sur le fait que le langage ne doit pas être traitée comme une matière première préexistante pour la formation d'idéologies ou comme un véhicule post hoc pour leur expression. De son point de vue linguistique, elle soutient que les théoriciens de l'idéologie négligent souvent le fait que le langage est elle-même sculptée par ces mêmes processus sociaux et idéologiques. Parallèlement, nous pouvons également étudier les idées et les croyances d'une société en étudiant la nature de son langage, son fonctionnement et les normes établies qui guident son utilisation au sein de communautés spécifiques. Cette approche permet de comprendre la manière dont les langues sont utilisées et évaluées dans le cadre des pratiques sociales réelles de ces communautés. Par exemple, Cameron explique que parmi les intellectuels occidentaux, une idéologie dominante du langage (souvent appelée « idéologies du langage » par les linguistes) est héritée de la tradition intellectuelle de John Locke et de Ferdinand de Saussure. Dans cette tradition, le langage est perçue comme un moyen de transférer des idées d'un esprit à un autre. Le processus linguistique repose sur une sorte de contrat social, dans lequel les locuteurs d'un langage donnée consentent à utiliser les mêmes signes pour représenter les mêmes idées (Cameron, 2006, p. 143).

Dans les sociétés occidentales de l'ère des Lumières, la compréhension linguistique prédominante est que le langage fonctionne comme un vaisseau pour les idées. Les caractéristiques d'explicitation et de franchise sont particulièrement appréciées en tant que vertus linguistiques primaires. Cependant, cette perspective n'est pas universellement adoptée ; les sociétés non occidentales, issues de traditions culturelles différentes, adoptent des idéologies linguistiques différentes. Ces sociétés tendent à valoriser l'indirect, l'ambiguïté ou l'ouverture du langage. Par exemple, chez les Wolofs d'Afrique de l'Ouest, les nobles de haut rang manifestent leur autorité et leur aptitude à gouverner en affichant publiquement leur inarticulation, voire leur silence (Cameron, 2006, p. 145).

Cameron élucide un point important : l'idéologie linguistique et l'idéologie politique

ne sont pas seulement interconnectées, elles sont aussi intimement liées. Elle utilise George Orwell comme exemple pour expliquer pourquoi, par rapport à des théoriciens de haut niveau comme Althusser ou Foucault, Orwell est sans doute le commentateur moderne le plus influent sur la politique du langage. La raison de l'influence d'Orwell, suggère-t-elle, réside dans son encapsulation d'une idéologie libérale du langage, une idéologie qui continue d'être considérée comme du « bon sens » au sein de la classe politique occidentale. Cette idéologie est rarement soumise à un examen critique, principalement parce qu'elle n'est généralement pas perçue comme « idéologique » (Cameron, 2006, p. 147).

En résumé, l'analyse de Cameron montre que le langage est loin d'être une entité transcendante existant indépendamment de la société. En fait, l'étude de l'usage d'un langage permet de comprendre l'idéologie d'une société, c'est-à-dire les idées et les croyances collectives qui imprègnent son tissu social. Simultanément, l'usage du langage elle-même est profondément influencé par ces idées et croyances partagées. Le pouvoir politique joue un rôle déterminant dans le choix de l'idéologie linguistique qui devient dominante dans une société. Les idéologies linguistiques qui s'alignent sur l'idéologie politique dominante peuvent tirer profit de leur alignement sur le pouvoir politique. Par conséquent, elles sont moins susceptibles de faire l'objet d'un examen critique et ne sont souvent pas reconnues comme « idéologiques » parce qu'elles sont considérées comme la norme, comme le bon sens.

En réorientant notre discussion vers l'injustice herméneutique, nous pouvons nous inspirer de la relation complexe entre le langage et l'idéologie pour mieux comprendre pourquoi Fricker affirme que lorsque le groupe dominant se désintéresse de la compréhension ou de l'interprétation des expériences des groupes subordonnés, ces expériences sont activement entravées dans la société. Le cœur de cet argument repose sur la nécessité de disposer de ressources herméneutiques, à savoir le langage, pour faciliter la compréhension des expériences de chacun. Cependant, le langage n'est pas une entité préexistante et transcendante, indépendante des idéologies de la société. Au contraire, l'utilisation et l'expression du langage

sont profondément liées à l'idéologie dominante, de telle sorte que l'utilisation du langage qui s'aligne sur l'idéologie dominante est privilégiée dans la société. Par conséquent, le langage, en tant que ressource herméneutique, présente intrinsèquement un biais en faveur du groupe dominant, étant elle-même un produit de l'idéologie dominante.

La difficulté de proposer un remède à l'injustice herméneutique réside dans l'interaction complexe de différentes forces structurelles, telles que l'interaction complexe entre le langage et l'idéologie dominante. Cette complexité est la raison pour laquelle Fricker s'oriente vers une solution apparemment plus facile au niveau individuel, en préconisant le développement de vertus qui neutralisent les effets néfastes de ces forces structurelles. Toutefois, cela n'exclut pas la possibilité de remèdes structurels à cette injustice. Certains chercheurs ont cherché à compléter le récit de Fricker en proposant des solutions structurelles. Par exemple, Hilke Hänel a suggéré que la théorie des vertus de Fricker sur l'injustice herméneutique pourrait être complétée par des remèdes structurels dans le domaine de la reconnaissance (Hänel, 2020). Sur cette base, je propose qu'un remède structurel au manque de ressources herméneutiques dont souffrent les groupes marginalisés est en effet possible. Cependant, mon approche diverge de celle de Fricker et Hänel dans la mesure où je soutiens que ce remède structurel peut être trouvé en se penchant sur la nature du langage elle-même. Je postule qu'une séparation entre le langage ordinaire et le langage littéraire pourrait être bénéfique, car le langage littéraire maintient une certaine distance par rapport à le langage ordinaire, créant ainsi potentiellement un espace de ressources herméneutiques pour les groupes marginalisés. J'approfondirai cette proposition dans la section suivante.

### **3. Le langage littéraire comme remède structurel à l'injustice herméneutique**

Dans les chapitres précédents, j'ai souligné la nature dynamique du langage, qui peut être divisée en deux formes : ordinaire et littéraire. Le langage ordinaire se réfère à un usage

commun du langage. Ricardou compare cet usage à une vitre servant à transmettre des messages, des idées ou des concepts (voir chapitre 1). Blanchot, quant à lui, le perçoit comme un outil permettant de saisir les concepts ou les idées globales associées à un objet ou à un phénomène particulier (voir chapitre 2). Merleau-Ponty la caractérise comme faisant référence à l'aspect sédimenté du langage (voir chapitre 2). En revanche, le langage littéraire est intrinsèquement créatif, ce qui nécessite de s'écarter du langage ordinaire dans son utilisation.

Malgré des interprétations variées du langage ordinaire, un consensus commun parmi les chercheurs postule que le langage ordinaire est inéluctablement influencé par les idéologies dominantes. Cette conviction découle du fait que si le langage ordinaire est utilisé pour représenter les idées sous-jacentes aux signes, et que ces idées sont intrinsèquement façonnées par les idéologies, alors le langage ordinaire reflète inévitablement l'idéologie dominante.

La perspective de Ricardou sur le langage, que j'ai abordée dans la section 4 du chapitre 1, soutient que le langage ordinaire est invariablement influencé par les idéologies dominantes. Plus précisément, il suggère qu'il reflète le système linguistique préexistant, un système façonné par les idéologies dominantes de l'époque. Ricardou voit un lien intrinsèque entre le langage ordinaire et l'idéologie dominante, considérant le langage ordinaire comme une extension de ces idéologies dominantes. C'est la raison pour laquelle il s'oppose fermement à ce que le langage utilisé dans la littérature soit qualifiée d'ordinaire. Il plaide pour que la littérature résiste aux idéologies dominantes et insiste sur le fait que le langage utilisée dans la littérature — ce que j'appelle le « langage littéraire » — doit conserver un certain degré de séparation par rapport à le langage ordinaire.

Dans sa vision du langage, Merleau-Ponty souligne la notion de langage en tant que sédimentation d'actes de langage antérieurs. En d'autres termes, le langage porte les empreintes d'usages, de traditions et de cultures antérieurs, ce qui inclut inévitablement l'influence des idéologies dominantes. Merleau-Ponty distingue toutefois deux formes de langage : le langage parlé et le langage parlant, ce qui peut être considéré comme la différenciation entre le langage

ordinaire et le langage littéraire. Il accentue la résistance du langage parlant au langage parlé. Pour Merleau-Ponty, le langage littéraire est essentiel pour maintenir la vitalité du système linguistique en modifiant le langage sédimenté pour représenter le monde actuel, plutôt que de rester ancré dans le passé. Merleau-Ponty met en évidence une caractéristique cruciale du langage : chaque fois que nous utilisons le langage, nous l'ajustons et le corrigeons en fonction de sa forme sédimentée. Si l'on rapproche cet aspect du lien entre langage et idéologies, il est évident que si le langage est soumis à l'influence des idéologies (l'idéologie étant l'un des sédiments du langage), il n'est pas entièrement régi par l'idéologie. Le langage est perpétuellement modifiable, elle s'adapte aux situations et aux expériences vécues.

Dans la conception du langage de Blanchot, le lien nécessaire entre le langage ordinaire et l'idéologie n'est pas explicitement défini. Pour Blanchot, le langage ordinaire agit comme une négation de la particularité et de la réalité physique des choses, transformant des entités tangibles en termes abstraits et universels. Il n'est pas tout à fait clair si la signification de ces termes est ensuite affectée par l'idéologie, ou si le processus de négation lui-même est façonné par des forces idéologiques. Blanchot ne donne pas d'indications directes sur ces aspects. Cependant, un aspect crucial que Blanchot souligne est que le langage littéraire sert de négation au langage ordinaire, perturbant les concepts, idées et significations stables inhérents au langage ordinaire. Par conséquent, en supposant que le langage ordinaire signifie l'idéologie dominante, une présomption raisonnable, Blanchot conclut que le langage littéraire n'incarne jamais l'idéologie, étant donné sa contre-position inhérente au langage ordinaire.

L'analyse précédente nous aide à comprendre comment le langage littéraire peut servir de remède potentiel à l'injustice herméneutique. L'injustice herméneutique survient principalement lorsqu'un individu ne dispose pas des ressources herméneutiques ou des outils linguistiques nécessaires pour comprendre ses expériences sociales. Selon Fricker, les ressources herméneutiques se composent principalement de concepts et de mots, qui constituent l'essence du langage. Mais pourquoi une personne ne dispose-t-elle pas du langage

approprié pour articuler ses expériences ? Ce n'est pas simplement parce que la société n'a pas réussi à développer les concepts appropriés pour articuler un nouveau type d'expérience. Il se peut que ce type d'expérience existe depuis longtemps, comme dans les cas de harcèlement sexuel tels que celui de Mme Wood. Toutefois, comme le système linguistique a évolué parallèlement aux idéologies dominantes ou aux forces structurelles de la société, il peut ne pas rendre pleinement compte des expériences des groupes subordonnés. Cela s'explique principalement par le fait que leurs expériences ne s'alignent pas sur l'idéologie dominante.

Cependant, si nous reconnaissons la bifurcation du langage en deux formes — le langage ordinaire et le langage littéraire, et si nous reconnaissons simultanément que c'est uniquement le langage ordinaire qui reflète l'idéologie dominante, il devient alors évident que les ressources herméneutiques qui manquent aux victimes de l'injustice herméneutique appartiennent à la sphère du langage ordinaire. D'autre part, puisque le langage littéraire est constamment engagé dans une forme de résistance à l'idéologie dominante, elle garantit essentiellement un domaine de ressources herméneutiques qui reste à l'abri des idéologies dominantes et des forces structurelles. Cela implique que les groupes subordonnés ne perdent pas entièrement l'accès à toutes les ressources herméneutiques. Par conséquent, lorsque les victimes d'une injustice herméneutique se trouvent dans l'incapacité de localiser les ressources herméneutiques nécessaires dans le domaine du langage ordinaire, elles peuvent potentiellement se tourner vers le langage littéraire ou, en d'autres termes, avoir recours à des œuvres littéraires.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Dans sa définition la plus étroite, le « langage littéraire » est un terme traditionnellement associé au langage spécifiquement employé dans les œuvres littéraires. Toutefois, dans le cadre de ce discours, le champ d'application du « langage littéraire » s'étend au-delà des frontières traditionnellement délimitées par la compréhension conventionnelle de la littérature. Elle englobe toute expression ou forme de communication qui s'aligne sur les attributs caractéristiques du langage littéraire. Cela signifie que toute œuvre, indépendamment de sa catégorisation dans les classifications littéraires ou non littéraires conventionnelles, peut être considérée comme employant un « langage littéraire » tant qu'elle s'écarte des conventions du langage ordinaire et qu'elle s'aligne sur les caractéristiques innovantes, créatives et non conventionnelles généralement associées au langage littéraire. Par conséquent, cette définition élargie indique que le langage littéraire, qui sert de ressource herméneutique, n'est pas exclusivement limité aux œuvres littéraires traditionnelles. Au contraire, toute œuvre qui s'écarte du langage ordinaire peut potentiellement servir de source de ressources herméneutiques, offrant ainsi une plateforme plus large aux victimes d'injustice herméneutique pour trouver l'expression de leurs

Cela a des implications significatives pour les victimes d'injustice herméneutique, et ce à plusieurs égards. Premièrement, la théorie de la vertu de Fricker, proposée comme remède à l'injustice herméneutique, présente un défaut inhérent : elle se concentre uniquement sur les actions correctives de l'auditeur, souvent une personne issue du groupe dominant, dans l'intention de neutraliser les effets de l'injustice herméneutique. En revanche, ma proposition recommande un remède plus inclusif qui prend en compte à la fois l'auditeur et le locuteur. Dans mon cadre, les deux parties sont invitées à s'engager activement dans un effort d'identification du langage approprié, éventuellement dans des œuvres littéraires (bien qu'il soit important de noter qu'il n'y a pas de garantie de découverte d'expériences similaires dans de tels textes) dans le but de mieux comprendre les expériences des groupes marginalisés. Cet engagement actif dans la quête mutuelle de compréhension permet d'atténuer les préjudices issus de l'injustice herméneutique.

La deuxième limite de la solution de Fricker concerne sa sous-estimation de l'influence du pouvoir structurel sur le comportement moral individuel et sa surestimation de la capacité de compréhension d'un individu dans un contexte sociétal dépourvu d'une compréhension et d'une conceptualisation correctes de certaines expériences. Prenons le cas de Wood : supposons qu'elle ait eu le courage de confronter son harceleur. Elle pourrait exprimer son malaise, en espérant qu'il reconnaisse le caractère inapproprié de son comportement, à supposer qu'il n'en soit pas conscient. Toutefois, compte tenu des normes et des attitudes de la société, il est plausible que l'harceleur persiste dans ses actes. Si Mme Wood décidait de partager son expérience avec d'autres, elle serait probablement confrontée à des conversations ardues en raison de son propre manque de clarté sur ses expériences, au-delà de l'inconfort physique et de la douleur. Cependant, il est inadéquat d'accuser quelqu'un simplement sur la base d'un malaise. Une raison plus concrète et plus convaincante est nécessaire. Cependant, il

serait difficile de trouver une raison précise en quelques conversations. Étant donné l'ambiguïté qui entoure l'expérience de Wood, tant pour l'auditeur que pour le locuteur, il semble irréaliste d'attendre d'un auditeur (même vertueux) qu'il comprenne pleinement les sentiments et les expériences de Wood. Il est déraisonnable de faire peser sur les individus le fardeau de la rectification d'une injustice ancrée dans les structures sociétales. Une injustice structurelle nécessite un remède structurel.

Dans ce contexte, mon examen du rôle du langage littéraire offre un tel remède. Cette solution est structurelle car elle garantit un espace de ressources herméneutiques pour les groupes marginalisés, puisque le langage littéraire n'est pas affecté par les idéologies dominantes. Ce remède ne repose pas sur des capacités ou des comportements individuels, car il est garanti par les caractéristiques inhérentes au langage littéraire. Même si aucun individu n'est capable de neutraliser le mal infligé par une telle injustice, ce remède reste viable et efficace.

#### **4. Le remède à l'injustice herméneutique : la littérature**

En m'appuyant sur le chapitre précédent et sur l'analyse de Blanchot concernant le langage ordinaire et le langage littéraire, j'ai proposé que nous ayons besoin du langage littéraire pour transmettre la singularité. Dans cette section, j'élargis cet argument en employant la perspective de Beauvoir sur la littérature, en soutenant que cette caractéristique — la capacité d'exprimer la singularité — fait de la littérature un véhicule puissant pour atténuer les préjudices causés par l'injustice herméneutique.

Beauvoir affirme que la littérature se distingue des autres médias par sa capacité unique à surmonter la séparation existentielle entre les individus. Sa conception de la littérature découle d'une préoccupation existentielle : nous ne pouvons jamais vraiment comprendre les expériences et la vie des autres, car nous ne pouvons pas vivre par procuration à travers eux.

Notre compréhension des expériences des autres est souvent extrapolée à partir de nos propres expériences de vie. Par exemple, je peux comprendre le chagrin de mon amie Amy après la perte de son chien parce que j'ai moi-même perdu mon chat. Cependant, cette compréhension est au mieux conjectural, car je ne suis pas Amy. Je n'ai aucune connaissance intime des interactions quotidiennes entre Amy et son chien, et je ne peux pas non plus sonder la profondeur de l'amour d'Amy pour son chien ni l'étendue de sa douleur. Cela représente le fossé existentiel qui existe entre les individus. Nous pouvons également nous faire une idée des expériences d'autrui à partir d'ouvrages d'information tels que des journaux, des documentaires ou des journaux intimes. Néanmoins, les informations ou les faits que nous tirons de ces sources ne font qu'effleurer la surface de la vie d'une personne, incapables d'encapsuler la richesse et les nuances inhérentes aux expériences vécues. Alors, comment combler ce gouffre existentiel ? Beauvoir propose que la littérature possède le pouvoir de transcender ce fossé, en permettant au lecteur de percevoir le monde du point de vue de l'auteur. En lisant la littérature, les lecteurs peuvent adopter momentanément le point de vue de l'auteur (Beauvoir, 1965).

Le point de vue de Beauvoir sur la littérature se concentre sur la singularité de l'expérience de chacun, contrairement à celui de Blanchot qui se concentre sur les caractéristiques du langage littéraire. Beauvoir suggère que la littérature permet d'observer les expériences d'autrui, à la différence des œuvres factuelles. La littérature divulgue les expériences et les émotions authentiques des individus. Beauvoir souligne que ces expériences et émotions ne sont pas communiquées dans un style informatif, mais de manière à immerger le lecteur dans la vie de l'auteur ou du narrateur. Le lecteur peut intégrer l'univers de l'histoire dans son propre univers (Beauvoir, 1965, p. 82). C'est là, selon Beauvoir, la merveille de la littérature, et cela explique pourquoi de nombreux mouvements d'émancipation, comme le mouvement féministe, s'appuient souvent sur le pouvoir de la littérature.

Le point de vue de Beauvoir sur la littérature est très répandu parmi les auteurs. Par

exemple, Alice Munro, écrivaine féministe et lauréate du prix Nobel de littérature en 2013, a un jour exprimé ses pensées sur le fait d'être une écrivaine féministe : « Naturellement, mes histoires parlent de femmes — je suis une femme. Je ne sais pas quel est le terme pour les hommes qui écrivent principalement sur les hommes. Je ne sais pas toujours ce qu'on entend par "féministe". Au début, je disais : "Bien sûr que je suis féministe". Mais si cela signifie que je suis une sorte de théorie féministe, ou que je connais quelque chose à ce sujet, alors je ne le suis pas. Je pense que je suis féministe dans la mesure où je pense que l'expérience des femmes est importante. C'est vraiment la base du féminisme »<sup>17</sup> (Feinberg, 2001). Munro est souvent considérée comme une écrivaine féministe parce qu'elle partage les expériences des femmes à travers la littérature. Nombre de ses œuvres décrivent les conditions de vie des femmes dans les petites villes du Canada, reflétant ses expériences personnelles. Elle soutient que la littérature peut transmettre des connaissances plus profondes sur la vie que tout autre média (Munro 1989, p. 361). Cette conviction découle de ses expériences personnelles, car sa conception de la façon d'être une fille ou une femme a été principalement façonnée par les œuvres littéraires (Beran, 2015).

Pendant les années de formation de Munro, dans les années 1930-1950, le livre *Beautiful Girlhood* de Mabel Hale était un choix populaire pour les mères qui voulaient l'offrir à leurs filles. Ce livre décrivait ce qui était perçu comme la manière « correcte » d'être une bonne fille et une bonne femme, en soulignant que le rôle principal d'une femme était d'être une bonne mère. Par conséquent, des thèmes tels que les rêves et la sexualité étaient présentés comme des tremplins vers la maternité. Les rêves « idéaux » qu'une fille devrait entretenir consistaient à trouver un véritable amant, un mari et à avoir des enfants. Le sexe était présenté comme un outil facilitant la transformation en maternité. Ce livre a été offert à Munro par sa

---

<sup>17</sup> Le texte original : « Naturally my stories are about women — I'm a woman. I don't know what the term is for men who write mostly about men. I'm not always sure what is meant by "feminist." In the beginning I used to say, well, of course I'm a feminist. But if it means that I follow a kind of feminist theory, or know anything about it, then I'm not. I think I'm a feminist as far as thinking that the experience of women is important. That is really the basis of feminism » (Feinberg, 2001).

mère. Cependant, après l'avoir lu, Munro s'est retrouvée dans un état de colère écrasante, un sentiment qu'elle se sentait incapable d'exprimer aux autres. La description de la « belle enfance » dans le livre ne correspondait pas à ses aspirations personnelles. Ses opinions divergeaient considérablement des attentes de la société ; elle n'aspirait pas à être la « bonne fille » stéréotypée. Heureusement, Munro a également lu l'œuvre de Lucy Maud Montgomery, *Emily of New Moon*, où elle a découvert une autre représentation de l'enfance. Cette œuvre littéraire a permis à Munro de reconnaître une autre façon d'être une fille, différente de celle dépeinte dans *Beautiful Girlhood*. Ainsi, elle affirme qu'elle en savait plus sur la vie que ce qu'on lui avait dit et plus qu'elle ne pourrait jamais dire (Munro 1989, p. 361), ce qui témoigne de la profonde influence de la littérature sur sa compréhension de la vie et de la vie de jeune fille.

La rencontre personnelle de Munro avec la littérature est un témoignage puissant de la vision de Beauvoir sur la littérature : les lecteurs peuvent vivre et comprendre la vie d'une autre personne par procuration, acquérant ainsi des connaissances qui pourraient potentiellement influencer leur vie réelle. Si l'on se réfère au phénomène de l'injustice herméneutique, on peut en déduire que la littérature peut constituer une ressource précieuse pour les groupes marginalisés, leur permettant de comprendre leurs expériences sociales. La littérature présente constamment diverses facettes de la vie et de l'expérience humaines dans des circonstances variées. Cette représentation diversifiée pourrait s'avérer utile à des personnes telles que Sanford et Wood. Si elles avaient su que d'autres femmes avaient vécu des expériences similaires aux leurs, elles auraient probablement été moins enclines à se blâmer. Par exemple, dans le cas de Mme Sanford, si elle pouvait communiquer avec les autres femmes qui partagent sa lutte contre la dépression, cela pourrait alléger le poids de la culpabilité qu'elle porte et la rendre moins coupable. Alors, comment accéder à ces expériences partagées ? Elles pourraient éventuellement rejoindre un club d'entraide dans un centre communautaire, ou se tourner vers la littérature en se rendant dans une bibliothèque. Si l'interprétation que Beauvoir

fait de la littérature se vérifie, alors chaque œuvre littéraire représente potentiellement un ami que l'on peut rencontrer dans un club d'entraide — un ami qui partage ses propres expériences. Cette intersection entre la littérature et les expériences vécues constitue un puissant remède à l'injustice herméneutique.

### **Conclusion du chapitre 3**

Dans ce chapitre, j'ai examiné le pouvoir de la littérature sous l'angle d'un problème contemporain important : l'injustice herméneutique. En intégrant les idées tirées du chapitre précédent, qui portait sur les attributs uniques de la langue littéraire et la fonction de la littérature, nous sommes en mesure de jeter un nouvel éclairage sur la relation complexe entre les ressources herméneutiques et l'injustice herméneutique. La distinction entre le langage ordinaire et le langage littéraire nous a permis de reconsidérer l'hypothèse de Fricker selon laquelle les ressources herméneutiques sont inévitablement biaisées en faveur du groupe dominant. Étant donné que la langue littéraire fonctionne comme une résistance perpétuelle à la langue ordinaire et, par conséquent, comme un défi incessant à l'idéologie dominante, elle constitue effectivement un dépôt de ressources herméneutiques accessibles aux groupes marginalisés. Cette prise de conscience fait de la langue littéraire un remède structurel à l'injustice herméneutique. En outre, en nous concentrant sur le contenu de la littérature, nous reconnaissons sa capacité à remédier aux dommages causés par l'injustice herméneutique. Comme les individus peuvent avoir un aperçu des diverses expériences vécues à travers la littérature, ils acquièrent par conséquent des connaissances qui les aident à comprendre leur propre vie. Simultanément, ce chapitre souligne que la littérature est loin d'être insignifiante. Au contraire, elle a le potentiel de produire des impacts positifs sur les questions sociétales.



## CONCLUSION

Dans la conclusion de ce mémoire, il est important de souligner à nouveau certains des points cruciaux et des arguments discutés précédemment. Dans le premier chapitre, nous observons l'influence significative de la pensée marxiste parmi les intellectuels français dans les années 1960. Au cours du débat de 1964, en dépit de désaccords substantiels sur la vision de la littérature entre écrivains engagés et non engagés, les deux parties s'accordent sur le fait que la littérature a la capacité de changer le monde. Cette conviction s'inscrit clairement dans l'esprit du marxisme. Les écrivains engagés affichent sans complexe leur adhésion à cette position, en soulignant la fonction sociétale de la littérature et en déclarant qu'elle doit être « engagée » dans la société. Semprun soutient que la littérature peut démanteler les idéologies capitalistes, Sartre affirme que la littérature doit guider la société vers une plus grande liberté, et Beauvoir suggère que la littérature peut combler la séparation existentielle entre les individus.

La corrélation étroite entre la littérature et le monde réel, telle qu'elle est mise en avant par les écrivains engagés, suscite l'appréhension des écrivains non engagés qui participent au débat. Cette inquiétude provient de la réduction totale de la langue littéraire à la langue ordinaire par les écrivains engagés. Comme nous l'avons vu au chapitre 2, cette réduction néglige l'essence dynamique de la langue. Elle ignore également l'une des caractéristiques les plus cruciales de la littérature : la créativité. Le chapitre 2 montre qu'en l'absence de distinction entre le langage littéraire et le langage ordinaire, il devient difficile d'articuler la créativité unique inhérente à la littérature. En effet, la langue, en particulier la langue ordinaire, est fortement influencée par son contexte matériel et culturel. Par conséquent, la position des écrivains engagés risque de saper le dynamisme et le potentiel créatif inhérents à la littérature, ce qui constitue un point de désaccord essentiel pour les écrivains non engagés.

Néanmoins, une exploration explicite de l'intersection entre la littérature et

l'imagination reste absente de cette thèse. Dans le domaine de la philosophie littéraire, la créativité inhérente à la littérature est souvent définie en termes d'imagination. Dans cette optique, la littérature peut être perçue comme une manifestation de l'imagination créatrice. En outre, un autre domaine que ce mémoire n'a pas couvert est la comparaison entre la littérature et d'autres formes d'art telles que la musique, la peinture ou le théâtre. Une telle comparaison pourrait fournir des indications précieuses sur les caractéristiques uniques et le pouvoir de la littérature, permettant une compréhension plus nuancée de son rôle et de son influence. Cependant, en raison des contraintes d'un mémoire de master en termes de longueur et d'orientation, ces sujets importants ont été laissés en suspens pour des recherches futures.

En résumé, cette thèse se conclut par l'affirmation que la littérature exerce indéniablement un pouvoir et une influence dans le monde. La critique porte sur la philosophie de « l'art pour l'art ». Comme le dit si bien Sartre, cette tradition prône que « d'accord en ceci que l'art est la forme la plus élevée de la consommation pure. Il n'enseigne rien, il ne reflète aucune idéologie, il se défend surtout d'être moralisateur » (Sartre, 1948, p. 134). Cependant, cette thèse a toujours soutenu que la littérature, par sa nature même, a des limites matérielles — elle est située dans et affectée par des normes culturelles, des traditions et des idéologies. Par conséquent, comment l'art peut-il prétendre à la pureté ? Même si nous admettons que cette tradition n'exige pas que l'origine de l'art soit pure, mais qu'elle maintient sa valeur en affirmant la pureté de toute fonction morale ou utilitaire, il reste regrettable de renoncer à un instrument aussi puissant pour l'amélioration de la société. Cet argument est particulièrement renforcé par les preuves présentées dans le troisième chapitre, qui démontrent le vaste potentiel que possède la littérature pour contribuer positivement à notre société.

## La Bibliographie

- Andén, L. (2018). « Language and Tradition in Merleau-Ponty's Reading of Husserl and Saussure ». *Studia Phænomenologica, XVIII*, 183-205.
- Audeguy, S., & Forest, P. (2014). « Que peut (encore) la littérature ? ». *La Nouvelle Revue Française*, (609).
- Althusser, L. (1966). « Lettre sur la connaissance de l'art (Réponse à André Daspre) ». *La Nouvelle Critique*, 175.
- Antony, L. (1995). « Sisters, Please, I'd Rather Do It Myself: A Defense of Individualism in Feminist Epistemology ». *Philosophical Topics*, 23(2), 59-94.
- Baldwin, T. (2007). « Speaking and Spoken Speech », in T. Baldwin (ed.). *Reading Merleau-Ponty* (pp. 87-103). London and New York : Routledge.
- Beauvoir, S. (1965). « Présentation », in Y. Buin (ed.). *Que peut la littérature ?* (pp. 73-92). Paris : Union Générale d'Éditions.
- \_\_\_\_\_. (2008). « Littérature et métaphysique », in *L'existentialisme et la sagesse des Nations*. Paris : Gallimard. (Œuvre originale publiée en 1946)
- Beran, C. (2015). « Beautiful Girlhood, a Double Life: Lucy Maud Montgomery, Margaret Laurence, and Alice Munro ». *American Review of Canadian Studies*, 45(2), 148-160.
- Berger, Y. (1965). « Présentation », in Y. Buin (ed.). *Que peut la littérature ?* (pp. 93-105). Paris : Union Générale d'Éditions.
- Blanchot, M. (1949). *La part du feu*. Paris : Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1955). *L'Espace littéraire*. Paris : Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1959). « La disparition de la littérature », in *Le livre à venir*. Paris : Gallimard.
- Bowd, G. (1999). *L'interminable enterrement, le communisme et les intellectuels français depuis 1956*. Paris : Diagraphie.

- Brownmiller, S. (1990). *In Our Time: Memoir of a Revolution*. New York : Dial Press.
- Buin, Y. (ed.). (1965). *Que peut la littérature ?*. Paris : Union Générale d'Éditions.
- Cameron, D. (2006). « Ideology and Language ». *Journal of Political Ideologies*, 11(2), 141-152.
- Dotson, K. (2011). « Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing ». *Hypatia*, 26(2), 236-257.
- Eagleton, T. (1991). *Ideology: An Introduction*. London : Verso.
- Faye, J-P. (1965). « Présentation », in Y. Buin (ed.). *Que peut la littérature ?* (pp. 63-72). Paris : Union Générale d'Éditions.
- Feinberg, C. (2001, December 1). *Bringing Life to Life*. The Atlantic.  
<https://www.theatlantic.com/entertainment/archive/2001/12/bringing-life-to-life/378234/>
- Flynn, B. (2009). « Merleau-Ponty and The Philosophical Position of Skepticism », in B. Flynn & W.J. Froman & R. Vallier (eds.). *Merleau-Ponty and the Possibilities of Philosophy* (pp. 117-128). New York : Suny Press.
- Fowler, D. (2006). *The later work of Jean Ricardou*. University of Stirling.
- Fricke, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford : Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2016). « Epistemic Injustice and the Preservation of Ignorance », in R. Peels & M. Blaauw (eds.). *The Epistemic Dimensions of Ignorance* (pp. 160-177). Cambridge : Cambridge University Press.
- Graham, G. (1997). « The Marxist Theory of Art ». *British Journal of Aesthetics*, 37(2), 109-117.
- Gunter, W. (2015). « Crossroads of Literature : Sartre versus the New Novelists ». *Labyrinth*, 17(1), 71-80.
- Haase, U., & Large, W. (2001). *Maurice Blanchot*. London and New York : Routledge.
- Hänel, H. (2020). « Hermeneutical Injustice, (Self-)Recognition, and Academia ». *Hypatia*,

35(2), 336-354.

Hegel, G.W.F. (2006). *Phénoménologie de l'esprit* (B. Bourgeois, Traduit). Paris : Librairie philosophique J. Vrin. (Œuvre originale publiée en 1807)

Hewson, M. (2011). *Blanchot and Literary Criticism*. New York : Continuum.

Hirst, M. (2020). « Marx and Art ». *The Political Economy of Communication*, 8(1), 58-68.

Howells, C. (1979). « Sartre and the Language of Literature ». *The Modern Language Review*, 74(3), 572-579.

Hull, G. (2017). « Black consciousness as overcoming hermeneutical injustice ». *Journal of Applied Philosophy*, 34(4), 573-592.

Husserl, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie*. (P. Ricœur, Traduit). Paris : Gallimard. (Œuvre originale publiée en 1913)

Inkpin, A. (2016). *Disclosing the World*. Cambridge, Massachusetts : The MIT Press.

Johnson, G. (2020). « On the Poetic and the True », in G.A. Johnson & M. Carbone & E. Saint Aubert (eds.). *Merleau-Ponty's Poetic of the World: Philosophy and Literature* (pp. 159-189). New York : Fordham University Press.

Kee, H. (2018). « Phenomenology and Ontology of Language and Expression: Merleau-Ponty on Speaking and Spoken Speech ». *Human Studies*, 41(3), 415-435.

Kidd, I., Medina, J., & Pohlhaus, G. (2017). *The Routledge handbook of epistemic injustice*. New York : Routledge

Kojeve, A. (1947). *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris : Gallimard.

Laing, D. (2019). *The Marxist Theory of Art*. London and New York : Routledge.

Louette, J-F. (2014). « La littérature, du pouvoir au besoin ». *La Nouvelle Revue Française*, (609), 35-44.

Lukács, G. (1972). « Preface to Art and Society ». *New Hungarian Quarterly*, 13(47), 44-56. (Œuvre originale publiée en 1968 in *Művészet és társaldom*)

Marissel, A. (1965, Octobre). « Que peut la littérature ? Débat avec S. de Beauvoir, Y.

- Berger, J.-P. Faye, J. Ricardou, J.-P. Sartre, J. Semprun ». *Esprit*, 566-568.
- Marx, K. (1972). *Contribution à la critique de l'économie politique* (M. Husson & G. Badia, Traduit). Paris : Éditions sociales. (Œuvre originale publiée en 1859)
- Marx, K., & Engels, F. (1968). *L'idéologie allemande* (Auger, et al., Traduit). Paris : Éditions sociales. (Œuvre originale publiée en 1932)
- Mason, R. (2011). « Hermeneutical Injustice », in J. Khoo & R. Sterken (eds.). *The Routledge Handbook of Social and Political Philosophy of Language* (pp. 247-258). New York and London : Routledge.
- Mazis, G.A. (2022). « Merleau-Ponty's Embodied Ontology and Literature: Gesture, Metaphor, Flesh, and Sensible Ideas ». *Humanities*, 11(26).
- Medina, J. (2012). « Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualisms: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities ». *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 26(2), 201-220.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1960). *Signes*. Paris : Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1964a). *L'œil et l'esprit*. Paris : Gallimard. (Œuvre originale publiée en 1960)
- \_\_\_\_\_. (1964b). *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1966). *Sens et non-sens* (5e édition). Paris : Les Éditions Nagel. (Œuvre originale publiée en 1948)
- \_\_\_\_\_. (1969). *La prose du monde*. Paris : Gallimard.
- Moi, T. (2009). « What Can Literature Do? Simone de Beauvoir as a Literary Theorist ». *PMLA*, 124(1), 189-198.
- Munro, A. (1989). « Afterword », in L.M. Montgomery (ed.). *Emily of New Moon* (pp. 357-361). Toronto, ON : McClelland.
- Nussbaum, M. (1990). *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford :

Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. (2001). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. UK : Cambridge University Press.

Opelz, H. (2010). « Between Writing and World (Blanchot, Sartre) », in A. Mirvish, & A. van de Hoven (ed.). *New Perspectives on Sartre*. UK : Cambridge Scholars Publishing.

Rau, C. (1950). « The Aesthetic Views of Jean-Paul Sartre ». *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 9(2), 139-147.

Ricardou, J. (1965). « Présentation », in Y. Buin (ed.). *Que peut la littérature ?* (pp. 49-61). Paris : Union Générale d'Éditions.

\_\_\_\_\_. (1967). *Problèmes du nouveau roman*. Paris : Editions du Seuil.

\_\_\_\_\_. (1971). *Pour une théorie du nouveau roman*. Paris : Editions du Seuil.

Ricardou, J., & Rossum-Guyon, F. (ed.). (1972). *Nouveau roman: hier, aujourd'hui. I. Problemes généraux*. Paris : Union Générale D'éditions.

Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.

Riley, M.D. (1984). « The Truth of the Body: Merleau-Pionty on Perception, Language, and Literature ». *Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research*, 18, 479-493.

Sartre, J-P. (1938). *La nausée*. Paris : Gallimard.

\_\_\_\_\_. (1943). *L'être et le néant*. Paris : Gallimard.

\_\_\_\_\_. (1948). *Qu'est-ce que la littérature ?*. Paris : Gallimard.

\_\_\_\_\_. (1965). « Présentation », in Y. Buin (ed.). *Que peut la littérature ?* (pp. 107-127). Paris : Union Générale d'Éditions.

Semprun, J. (1965). « Présentation », in Y. Buin (ed.). *Que peut la littérature ?* (pp. 29-47). Paris : Union Générale d'Éditions.

Schwartz, S. (1998). « Faux Pas: Maurice Blanchot on the Ontology of Literature ». *SubStance*, 27(85), 19-47.

Smyth, E. (1993). *The nouveau roman and the aesthetics of modernity and postmodernity*.  
University of Glasgow.

Solomon, M. (1973). *Marxism and Art: Essays Classic and Contemporary*. New York :  
Knopf

Ungar, S. (1988). « Introduction », in J-P. Sartre. “*What is Literature?*” and *Other Essays*  
(pp. 3-20). Harvard University Press.

Van Dijk, T. (2006). « Ideology and discourse analysis». *Journal of Political Ideologies*,  
*11*(2), 115-140.

## Table de matière

Résumé	i
Abstract	iii
Introduction	1
CHAPITRE 1 : Le débat de 1964 : Que peut la littérature ?	5
1 Contexte du débat de 1964	6
2 La notion d'art dans les théories marxistes	7
3 La signification de « littérature engagée »	10
4 Les défis de la « littérature engagée » par Ricardou, Faye et Berger	14
5 L'approche existentialiste : Beauvoir et Sartre	25
CHAPITRE 2 : Contraster le langage littéraire et le langage ordinaire : Une étude de leurs distinctions et de leurs interactions	39
1 Maurice Blanchot : la littérature est une contestation infinie	41
2 Maurice Merleau-Ponty : Le dévoilement de la vérité à travers la dialectique du langage parlé et du langage parlant	49
3 Les limites de la théorie littéraire de Sartre et Beauvoir : L'oubli de la distinction entre langage littéraire et langage ordinaire	59
CHAPITRE 3 : Le pouvoir de la littérature et l'injustice herméneutique	69
1 L'injustice herméneutique	70
2 Le Langage, l'idéologie et l'injustice herméneutique	76
3 Le langage littéraire comme remède structurel à l'injustice herméneutique	82
4 Le remède à l'injustice herméneutique : la littérature	87
Conclusion	93
La Bibliographie	95



UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Faculte de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique

[www.uclouvain.be/fia](http://www.uclouvain.be/fia)