

LE DÉFI DIALOGIQUE DE BAKHTINE AUX SCIENCES SOCIALES

MICHAEL E. GARDINER

Malgré les vicissitudes d'une vie privée difficile, Mikhaïl Bakhtine est parvenu à mener une carrière intellectuelle brillante, qui brasse une quantité prodigieuse de sujets et s'impose encore aujourd'hui comme un ensemble de travaux stimulants, complexes et pleins de nuances subtiles. Si l'on prend en compte les écrits du Cercle de Bakhtine aussi bien que les textes dont il est indiscutable qu'il soit le seul auteur, on pourrait dire que cette *œuvre* s'intéresse autant à une phénoménologie existentielle mettant l'accent sur la perception humaine, le corps, l'intersubjectivité, qu'à l'esthétique de la création culturelle, la philosophie du langage et la théorie de la littérature, aux potentialités révolutionnaires de l'humour et du « carnavalesque », au questionnement critique du freudisme, du marxisme, du formalisme russe et de la linguistique saussurienne, ainsi qu'aux implications éthiques et morales de toutes ces théories. À ces prises de position vinrent s'ajouter des réflexions programmatiques sur la nature des sciences humaines au sens large, ainsi que diverses applications de ses idées sur l'analyse textuelle et linguistique, la littérature européenne et l'histoire de la culture.

Ce qui est surprenant, c'est qu'en dépit de l'ampleur et de la nature ouvertement transdisciplinaire du travail de Bakhtine, ainsi que de l'influence incontestable qu'il a eue dans l'orientation des débats culturels depuis le dernier quart de siècle, son impact sur les scien-

ces sociales aura été au mieux ponctuel et au pire minime. Dans cet article, je vais défendre l'idée que l'oubli relatif dans lequel il est maintenu est dû, au moins en partie, au défi sérieux qu'un dialogisme bakhtinien lance à de nombreux présupposés et à de nombreuses méthodes qui sont indispensables aux sciences sociales dans leur pratique habituelle. La tendance dominante dans les sciences sociales a été de supposer par exemple que la conscience et l'action humaines sont le produit de forces sociales abstraites et anonymes, et que, par conséquent, le comportement social est modélisable, régulier et prédictible. C'est là présupposer en outre que les acteurs humains sont des monades autonomes et globalement interchangeables (quoique incorporelles, curieusement) – en un mot qu'ils sont des Moi cartésiens. La tradition, en sociologie, a également été d'adhérer à une épistémologie positiviste basée sur une distinction rigide entre fait et valeur selon laquelle un sujet individuel pensant un monde de faits inertes produit une connaissance formalisée, abstraite et essentiellement utilitaire. Bakhtine n'a de cesse d'objecter à ces présupposés pour de multiples raisons, épistémologiques et ontologiques. Mais au fond, son désaccord vient de la vision *dialogique* qu'il a du monde. C'est l'idée qu'au niveau le plus fondamental, l'univers consiste en phénomènes constitués par et au cours de relations réciproques avec d'autres forces et entités – et de surcroît que les êtres humains sont absolument impliqués dans ces processus dynamiques. En conséquence, Bakhtine souligne et valorise la transformation perpétuelle, l'ambiguïté et l'interaction, à rebours de la prédilection moderne pour l'ordre, l'immuable, la symétrie et la prévisibilité¹. Autrement dit, parce qu'ils sont situés de manière unique dans le temps et l'espace, en particulier dans le contexte de leur vie quotidienne (domaine ultime de l'expérience et de l'interaction), et pour autant que les personnes individuelles se sont constituées à partir des relations dialogiques où elles sont nées – qu'elles maintiennent et qu'elles modifient –, les êtres humains ne peuvent faire l'objet de quantification scientifique. Bakhtine réfute donc ce que le philosophe français Maurice Merleau-Ponty a pu qualifier de « mauvaise dialectique », fait qu'illustre l'idée hégélienne d'une raison dans l'histoire opérant « dans le dos » des sujets humains réels. Il fait plutôt sienne une « dialectique sans synthèse² » ou une « dialogique » cherchant à

1. Voir Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Londres / New York, Routledge, 1992.

2. M.E. Gardiner, « "A Very Understandable Horror of Dialectics": Bakhtin and Marxist Phenomenology », in C. Brandist & G. Tihanov (éds.),

détrôner le sujet égocentré et narcissique de la pensée sociale et de la métaphysique occidentale. Mais il n'abandonne pas pour autant la conviction que les êtres humains sont des entités douées de volonté et de réflexion, capables de transformer les circonstances et de se construire une existence pleine de sens : les sujets sont des *agents*, non les simples *effets* de rapports de forces ou de pratiques significatives extérieures. Il évite donc ce que Robert Stam a nommé « le nihilisme intellectuel » des penseurs poststructuralistes et post-modernes, que d'aucuns pourraient tenir pour une alternative plus attrayante que le rationalisme scientifique³.

En rejetant vigoureusement le dualisme épistémologique et le déterminisme mécaniste promulgué par le positivisme scientifique moderne, Bakhtine affirme que la construction du savoir social est une entreprise *collective* résultant de dialogues en cours et sans origine ni fin précises entre de multiples participants. En outre, les considérations éthiques ne peuvent être arbitrairement séparées de recherches socioculturelles ; elles en sont au contraire une partie intégrante, principalement parce que notre engagement auprès des autres et dans le monde en général consiste intrinsèquement à porter des jugements de valeur. Enfin, alors que la sociologie a émergé de l'expérience de la modernité, dont elle a généralement porté haut les valeurs – mais non sans ironie étant donnée sa prétention à se situer « au-dessus » de pareilles préoccupations politiques ou éthiques –, Bakhtine défend une orientation beaucoup plus dialectique et critique du modernisme. Comme Walter Benjamin, Henri Lefebvre et d'autres théoriciens critiques, Bakhtine combine une conscience des effets délétères de la modernité – la réification, l'exploitation et l'aliénation de l'homme – avec une appréciation de son potentiel à promouvoir la cause de la liberté et de l'émancipation humaines. D'où la nécessité d'une forme de recherche qu'ailleurs j'ai appelée « critique idéologique dialogique⁴ ». Dans la discussion qui suit, je vais dégager les éclairages de Bakhtine sur ces questions et sur des domaines qui leur sont reliés, et je conclurai ensuite par un programme thématique en plusieurs points.

Materialising Bakhtin: The Bakhtin Circle and Social Theory, Basingstoke / New York, Macmillan and St. Martin's Press, 2000, p. 119-141.

³ R. Stam, *Subversive Pleasures: Bakhtin, Cultural Criticism and Film*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1989.

⁴ M.E. Gardiner, *The Dialogics of Critique: M.M. Bakhtin and the Theory of Ideology*, Londres / New York, Routledge, 1992.

LA CRITIQUE DU « THÉORÉTISME »

Dans ses divers écrits, mais plus particulièrement dans sa première période, phénoménologique, Bakhtine émet un diagnostic remarquablement pertinent sur les tendances solipsistes et pathologiques de la modernité et les modes de recherche socioculturelle qu'elle a encouragés, sans toutefois que sa critique ne s'égaré dans quelque anti-modernisme facile. Sa position sur ce sujet est qu'en dépit d'une pensée occidentale marquée par des courants qui ont périodiquement récusé la validité de l'expérience corporelle vécue en faveur de constructions intellectuelles abstruses – le Platonisme nous fournissant ici un exemple archétypique –, les formes modernes de la pensée ont détaché de manière plus systématique ce qu'il appelle « l'Être-comme-événement » de la connaissance abstraite afin de privilégier cette dernière. « La pensée théorique discursive » opère donc un dénigrement du caractère sensuel et tangible de l'événement vécu, ouvrant « une scission de principe entre le contenu de sens d'un acte donné de telle activité et la réalité historique de son être⁵ ». Une fois rendus étrangers au monde de la vie, les grands systèmes théoriques acquièrent une existence indépendante, interposée, et fonctionnent selon leurs propres lois, qui outrepassent le monde expérimental de la conscience pratique et de l'action. Ceci a des conséquences sociopolitiques palpables : sous le régime de la modernité, les individus de chair et de sang sont inféodés aux lois immuables de l'histoire, de l'esprit ou de l'inconscient, avec ce résultat que nous cessons d'être au monde « en tant qu'actifs de manière individuelle et responsable⁶ ». Pareille logique déterministe se reflète dans le caractère insolemment utilitariste de la science et de la technologie modernes, où toute activité se justifie par référence au critère interne de son paradigme conceptuel et à l'objectif indiscutable d'efficacité technique et de contrôle. Ce point démontre également l'hostilité prononcée de Bakhtine à la sociologie nomothétique et la philosophie idéaliste abstraite. En écho au concept de « raison instrumentale » formulé par l'École de Francfort, il affirme que

tout ce qui est technique, détaché de l'unité singulière et livré au libre cours de la loi immanente de son propre développement est terrible ; cela peut parfois faire irruption dans cette unité singulière

5. M. Bakhtine, *Pour une philosophie de l'acte* (trad. G. Capogna Bardet), Lausanne, L'Âge d'Homme, 2003, p. 17.

6. M. Bakhtine, *Pour une philosophie de l'acte*, *op. cit.*, p. 24.

de la vie, comme une force irresponsable, effrayante et destructrice⁷.

Pour Bakhtine, l'impératif central de la modernité consiste donc en une tentative de transcender le fait que nous soyons situés dans un espace et un temps concrets en ayant recours à ce que Martin Heidegger a appelé « l'image technologique du monde⁸ ». Cela nous permet ensuite d'éliminer les dilemmes existentiels et moraux que la vie quotidienne présente à chacun de nous en tant que sujets incarnés. « En tant qu'esprit désincarné, je perds mon rapport nécessitant, impératif au monde, je perds la réalité du monde⁹. » La quête d'une pareille « vie fortuite, non incarnée » ne peut avoir pour résultat qu'une existence fantomatique, illusoire et séparée du monde, l'existence d'un « être indifférent, enraciné dans rien¹⁰ ». Cette manière de privilégier le sujet connaissant et désincarné se traduit par une tendance prononcée à identifier le Moi en tant que tel à des processus mentaux égocentriques et subjectifs, ce que Bakhtine appelle « l'être psychique ». Dans ses premiers écrits, il utilise le terme « théorétisme » pour désigner ce phénomène général. Il s'agit d'une référence au projet rationaliste de subordonner « les participants vivants et en principe distincts qui ont part à l'événement » à un système métaphysique formalisé que projette une conscience hypostasiée, dévaluant et effaçant toute expérience ou point de vue qu'elle ne peut assimiler complètement. Une telle « transcription logique et transcendante » supprime inévitablement la qualité événementielle de l'existence sociale incarnée et favorise « une confiance aveugle dans les systèmes et les lois "techniques", qui se déploient selon leur propre logique immanente¹¹ ». À partir de là, Bakhtine soutient l'idée que le prix à payer pour la certitude épistémique que recherche le rationalisme scientifique est terrible. Les conditions socioculturelles de la modernité nous ont encouragés à privilégier une relation purement cognitive avec les autres et avec notre environnement (c'est ce qu'il appelle la

7. *Ibidem.*

8. Voir L.C. Simpson, *Technology, Time and the Conversations of Modernity*, Londres / New York, Routledge, 1995.

9. M. Bakhtine, *Pour une philosophie de l'acte*, op. cit., p. 77.

10. M. Bakhtine, *Pour une philosophie de l'acte*, op. cit., p. 72.

11. G.S. Morson & C. Emerson, « Introduction : Rethinking Bakhtin » in G.S. Morson & C. Emerson (éds.), *Rethinking Bakhtin : Extensions and Challenges*, Evanston, Northwestern University Press, 1989, p. 9.

« gnoséologie¹² »), ce qui conduit à renforcer une attitude strictement utilitariste envers le monde. La contemplation abstraite, désintéressée et à distance du monde supplante notre participation active et incarnée à ce monde sous un horizon commun de valeur et de sens. Bakhtine insiste sur le fait qu'une relation proprement *éthique* à l'autre ainsi que l'acceptation d'une véritable responsabilité personnelle impliquent la présence d'« une conscience aimante qui postule la valeur », non pas un regard réifiant et désintéressé. Arraché au contexte interactif qui met en relation le Moi, l'autre et le monde, le sujet succombe à l'attraction gravitationnelle du solipsisme. Pour cette raison il « perd pied, devient vide, arrogant, dégénère et meurt¹³ ».

Depuis ses premiers écrits, Bakhtine soutient donc que le dualisme appauvrissant du rationalisme cartésien ne peut être combattu qu'en répudiant les abstractions de la philosophie idéaliste, de façon à saisir la nature de l'action concrète ou de l'« acte » en tant qu'il constitue la « valeur-centre » de l'existence humaine. Il affirme que le Moi est une entité dynamique, corporelle et créative, qui s'efforce d'attribuer sens et valeur à notre environnement. Chacun de nous est jeté dans un monde extérieur d'objets et d'événements qui nous affrontent et exigent de nous une réponse. En réaction à ce pur « donné » de significations et de structures héritées, il nous appartient de sculpter les éléments séparés de notre environnement et d'en faire des totalités ayant du sens¹⁴. Nous sommes forcés de faire certains choix et de porter certains jugements de valeur relativement à notre être-dans-le-monde afin de transformer ce donné en un « monde-pour-moi » cohérent. En faisant du monde un espace qui a du sens, le sujet s'engage activement dans le milieu où il vit et l'altère ; et ce faisant il ne cesse jamais de se transformer lui-même.

Ce que Bakhtine s'efforce de formuler ici, c'est une phénoménologie de ce qu'il appelle « l'acte pratique », une phénoménologie qui se concentre sur nos activités d'êtres corporels dans un monde qui préexiste aux opérations plus raffinées de la connaissance abstraite. Si nous parvenons à participer directement à

12. N.d.T. : en anglais « epistemologism ».

13. M. Bakhtine, « Le problème du contenu, du matériau, et de la forme dans l'œuvre littéraire », *Esthétique et théorie du roman* (trad. D. Olivier), Paris [Gallimard, 1975], Tel, 1994, p. 40.

14. Voir G. Pechey, « Eternity and Modernity : Bakhtin and the Epistemological Sublime », *Theoria*, 81(82), 1993, p. 61-85.

« l'é
von
sim
pen
von
acti
du :
autr
non
pen
qui
la v
l'ab:
saisi
grav
d'ur
sée
surr
que
« rai
pou
derr
que
just
d'éc
grâc
à un

situé
l'éth
de
corp
sugg

15.
16.
17.
suivi
accoi
p. 99

« l'événementialité réelle de l'événement singulier¹⁵ », nous pouvons nous « unir à l'être réel de l'événement historique, comme simple constituant de celui-ci¹⁶ ». De plus, ce n'est que si nous pensons et agissons de cette façon « participative » que nous pouvons être totalement responsables et nous tenir garants de nos actions, en ce sens que nous avons pris conscience par la réflexion du sens existentiel de nos actes et de leurs implications éthiques ou autres. L'Être comme événement doit donc se vivre activement et non s'appréhender passivement et à distance. Partant, le mode de pensée appauvrissant et déterministe reconduit par la modernité, qui méconnaît le caractère intrinsèquement évaluateur et incarné de la vie humaine, ne peut être combattu que par la répudiation de l'abstraction théorique poursuivie comme une fin en soi, de façon à saisir l'action concrète en tant que centre axiologique autour duquel gravite l'existence humaine. La responsabilité implique la présence d'un sujet incarné et participatif. En défiant la logique de la « pensée en survol¹⁷ », Bakhtine tient d'abord que nous ne saurions surmonter notre « situation unique dans l'Être unique », ensuite que la connaissance théorique n'est qu'un aspect d'une plus vaste « raison pratique ». La contemplation abstraite *en tant que telle* ne pourra jamais parvenir à pénétrer l'univers de l'Être vécu. Ce dernier nécessite « une communion réelle » avec les actes concrets que j'accomplis, avec ma corporalité vivante. Avec une expression justement célèbre, Bakhtine fait référence à la tentative rationaliste d'échapper à l'enracinement ontologique de notre existence vécue grâce aux théories abstruses ou aux dogmes sociopolitiques comme à une tentative de trouver dans l'Être un « alibi ».

LE SUJET EN TANT QU'« INTERSUJET »

Dans *Pour une philosophie de l'acte*, Bakhtine insiste sur la nature située et incarnée de l'existence vécue et sur ses conséquences pour l'éthique et la recherche socioculturelle. Il a alors relativement peu de choses à dire à propos de l'intersubjectivité et de l'intercorporalité. Néanmoins, dans la conclusion de ce travail, Bakhtine suggère bien qu'une véritable philosophie morale ne peut se formu-

15. M. Bakhtine, *Pour une philosophie de l'acte*, op. cit., p. 17.

16. M. Bakhtine, *Pour une philosophie de l'acte*, op. cit., p. 23.

17. N.d.T. : L'expression est tirée de Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* suivi de *Notes de travail par Maurice Merleau-Ponty* (texte établi par Cl. Lefort accompagné d'un avertissement et d'une postface) Paris, Gallimard, 1964, p. 99.

ler sans une confrontation, sans une « opposition contrastive » du Moi et de l'autre. Toute tentative de répondre aux sollicitations du monde doit se rendre sensible au fait que moi et l'autre sommes entremêlés dans l'événement qui a lieu, que nous participons dans une égale mesure à un monde commun, quoique nous restions uniques en notre incarnation. Bien que cet aperçu ne soit pas suffisamment élucidé ici, dans l'essai ultérieur intitulé « L'auteur et le héros dans le processus esthétique », la relation moi-autre devient le leitmotiv le plus fréquent de Bakhtine. Il nous rappelle que la vie est toujours orientée vers le « non-encore-advenu » ; en tant que tel, l'Être s'entend littéralement comme un « accomplissement axiologique encore ouvert¹⁸ ». Cependant, dans notre engagement dans le monde comme êtres corporels, notre aptitude à conférer sens et signification uniquement grâce à nos pensées, à nos actes et à notre perception est sujette à des limitations strictes, notamment au regard de la possibilité de devenir l'« auteur » de nous-mêmes. Dès lors, il met singulièrement l'accent sur le phénomène de la « transgrédience », c'est-à-dire ce qui transcende ou se situe au-delà de notre existence subjective immédiate et de notre activité cognitive, et qui participe nécessairement de l'« altérité ». L'argument central de Bakhtine c'est que, de la même façon qu'il nous faut donner du sens au monde-objet qui nous entoure, il nous faut nous envisager *nous-mêmes* en tant qu'entités cohérentes. Mais depuis notre position stratégique (le « moi-pour-moi »), nous sommes manifestement incapables d'imaginer notre apparence extérieure et de comprendre notre situation en tant qu'intérieure au monde « plastique pictural » (à savoir l'environnement vécu des objets, des événements et des autres Moi). Afin de pouvoir nous conceptualiser nous-mêmes en tant que totalités qui avons cohésion et sens, et c'est fondamental dans le processus d'individuation et de compréhension de soi, nous avons besoin d'une perspective supplémentaire et externe. L'autre existe dans une relation d'externalité ou d'« exotopie » par rapport à nous-mêmes, d'une façon qui est transcendante ou qui est « transgrédiente » à notre horizon perceptuel et existentiel. « C'est la vision que j'obtiendrai à travers ce filtre intérieur d'une âme autre », écrit-il, « qui donnera vie à mon extériorité et la fera participer du monde plastique-pictural¹⁹. »

18. M. Bakhtine, « L'auteur et le héros dans le processus esthétique » (trad. A. Aucouturier), *Esthétique de la création verbale*, Paris, Gallimard, 1984, p. 137.

19. M. Bakhtine, « L'auteur et le héros... », *op. cit.*, p. 51.

Dès lors nous ne pouvons exister, pour le dire avec une métaphore, qu'en « [brûlant] du feu d'emprunt de l'altérité²⁰ ». Puisque chacun de nous occupe un espace et un temps uniques, nous pouvons voir et faire l'expérience de ce que les autres ne peuvent voir et de ce dont ils ne peuvent faire l'expérience, dans la sphère d'activité de notre Moi. Mais le contraire est également vrai en ce que l'autre peut voir et appréhender ce dont nous sommes incapables. De là que l'autre possède un « excédent de vision » sur nous-mêmes, et *vice-versa*, rendant possible un « renversement de perspectives » qui est capital dans l'expérience intersubjective humaine et la formation d'une conscience éthique proprement dite. Bakhtine insiste sur le fait que cette co-participation ne peut se faire simplement par le moyen de « la pensée discursive et cognitive » – car, de nouveau, ce serait tomber dans l'erreur gnoséologique. L'action et la pensée véritablement participatives nécessitent une relation engagée et incarnée à l'autre et au monde en général. Le cas échéant, le caractère intrinsèquement affectif et moral de la rencontre entre le Moi et l'autre se trouve irrémédiablement sapé. Notre capacité de connaissance abstraite et de pensée représentative est incapable de saisir le lien incarné entre moi et l'autre au sein de ce qui fait la vie quotidienne, elle ne peut comprendre « le tissu organique » du monde social ou naturel où nous sommes imbriqués : « Il s'ensuit que dans l'expérience vécue que j'en ai, seul l'autre est apparenté, s'entrelace au monde et lui est accordé²¹ ». Cette affirmation révèle très clairement les conséquences délétères d'un idéalisme subjectiviste. Le solipsisme, fait remarquer Bakhtine, serait peut-être un argument convaincant si j'étais le seul être sentant au monde. Mais puisque nous rencontrons toujours d'autres personnes dans le monde de la vie, il serait « inintelligible de loger le monde entier et moi-même dans la conscience de l'autre qui de façon non moins évidente, est seulement une partie infime du monde immense²² ».

Cependant il est également clair que, pour Bakhtine, cet entrelacs du Moi et de l'autre n'efface pas leur « différence radicale » puisque l'extériorité ou l'exotopie doit perdurer en toute vraie rencontre dialogique. L'existence d'un autre ne peut être enrichie par moi, et *vice-versa*,

-
20. M. Bakhtine, « L'auteur et le héros... », *op. cit.*, p. 142.
 21. M. Bakhtine, « L'auteur et le héros... », *op. cit.*, p. 59.
 22. M. Bakhtine, « L'auteur et le héros... », *op. cit.*, p. 58.

[qu'à] condition de me situer hors des limites à l'intérieur desquelles une âme vit une vie, d'occuper une position qui me place hors de cette âme, de lui donner une chair extérieure signifiante et de l'entourer des valeurs qui sont [transgrédientes] à sa propre orientation dans le monde des choses²³.

C'est un point important qui est amplifié dans les écrits ultérieurs de Bakhtine, particulièrement après son « tournant linguistique » de la fin des années 1920. Dans la rencontre dialogique, l'intégrité de la différence est toujours maintenue, mais d'une façon qui n'interdit pas la possibilité de la solidarité ou du consensus. Dans un fragment tardif intitulé « Les carnets de 1970-1971 », il affirme que la rhétorique des Sophistes n'avait pour but que d'assurer la victoire sur l'adversaire, tandis que le vrai dialogue (au sens socratique du terme) va chercher l'autre, l'invite à entrer dans la poursuite commune de la vérité. Dans le dialogue, « on cherche à résoudre un problème susceptible de recevoir une solution historique temporelle, et non pas à résoudre les grands problèmes²⁴ ». Un monologisme dogmatique empêche la possibilité du dialogue authentique ou du consensus ; cependant Bakhtine rejetterait également un relativisme postmoderniste parce qu'il présuppose l'incommensurabilité des points de vue *a priori*, ce qui rend le dialogue inutile ou superflu. Pour Bakhtine, il n'y a pas de raison valable pour qu'une « vérité unifiée » ne puisse s'exprimer dans une pluralité de perspectives et de points de vue se chevauchant, plutôt que dans la perspective monoculaire d'un observateur désincarné. Il affirme :

un même objet du point de vue de son contenu de sens, contemplé de différents points d'un espace unique par plusieurs personnes, occupe des places différentes et est présenté différemment dans le tout architectonique concret constitué par le champ de vision de ces différentes personnes qui l'observent²⁵.

L'« HERMÉNEUTIQUE CHARNELLE » DE BAKHTINE

Depuis ses premiers écrits, il apparaît clairement que Bakhtine s'intéresse principalement au caractère dialogique de l'incarnation

23. M. Bakhtine, « L'auteur et le héros... », *op. cit.*, p. 85.

24. M. Bakhtine, « Les carnets de 1970-1971 », *Esthétique de la création verbale*, *op. cit.*, p. 374.

25. M. Bakhtine, *Pour une philosophie de l'acte*, *op. cit.*, p. 95.

humaine, ce que Hwa Jol Jung nomme avec justesse « une herméneutique charnelle²⁶ ». Pour Bakhtine, la valeur architectonique de mon Moi incarné ne peut s'affirmer que dans et par ma relation à un autre concret : « le corps n'est pas quelque chose qui se suffise à lui-même, il a besoin de *l'autre*, d'un autre qui le reconnaisse et lui procure sa forme²⁷ ».

Cependant les premiers travaux phénoménologiques de Bakhtine interprètent principalement l'inter-carnalité en termes de champs visuels se chevauchant (le « surplus de vision »). Dans une grande partie de son travail ultérieur, au cours des années 1920 et au début des années 1930, le souci initial de l'expérience corporelle et de l'inter-carnalité recule, alors que les métaphores linguistiques et auditives sont de plus en plus souvent mises en avant²⁸. Cependant, dans ses écrits sur Rabelais et la culture populaire de la Renaissance, Bakhtine revient encore sur le thème de l'incarnation, plus particulièrement dans *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, mais aussi dans l'essai ayant pour titre « Formes du temps et du chronotope dans le roman », entre autres. Ce développement est préfiguré dans la discussion très dense que contient « L'auteur et le héros dans le processus esthétique » et qui concerne « les canons de la beauté du corps » tels qu'ils sont apparus au cours de l'histoire de l'Europe. Bakhtine suggère ici qu'on a périodiquement mis l'accent sur un subjectivisme introspectif aux dépens d'un dialogisme incarné. Le Platonisme et la théologie médiévale offrent des exemples parmi les plus évidents du premier, où le corps se voit interprété comme entité isolée du monde et d'importance moindre par rapport à « l'esprit » ou « l'intellect ». Bien que les plus grandes figures de la Renaissance – particulièrement Montaigne et Érasme – aient réhabilité le corps avec succès par l'importance qu'ils confèrent aux passions, aux sentiments, aux plaisirs sensuels et à la valeur intrinsèque de la nature, cette sensibilité a été renversée par la contre-Renaissance du XVII^e siècle et par les Lumières. Avec l'essor puis la prédominance d'une cosmologie mécaniste, elle-même précipitée par le remplacement de la féodalité par le capitalisme et la nécessité pour l'État-Nation embryonnaire de contenir le mécontentement

26. Voir J.H. Jung, « Mikhail Bakhtin's Body Politic : A Phenomenological Dialogics », *Man and World*, 23, 1990, p. 85-99.

27. M. Bakhtine, « L'auteur et le héros... », *op. cit.*, p. 68.

28. Voir M.E. Gardiner, « Bakhtin and the Metaphors of Perception », in B. Sandywell & I. Heywood (éds.), *Interpreting Visual Culture : Explorations in the Hermeneutics of the Visual*, Londres, Routledge, 1999, p. 57-73.

dans une période de conflit religieux intense²⁹, on a interprété le corps, par analogie avec la machine, comme la simple enveloppe physicochimique du *cogito* rationnel. Parallèlement, on a eu fortement tendance depuis le début de l'ère moderne à envisager principalement les êtres humains en tant que sujets de connaissance et rationnels – *ethos* qui a contribué à réduire chaque corps effectif à une « rationalité » abstraite et universelle, censée caractériser la race humaine en tant qu'espèce.

Cette idée devint un thème central de l'œuvre de Bakhtine dans les années 1930 et 1940. Dans son essai sur le chronotope par exemple, il célèbre *Gargantua et Pantagruel*, le roman de Rabelais, parce qu'il offre un exemple typique de la transformation marquante qui eut lieu au cours de la Renaissance au regard de la façon dont les gens considéraient leur propre corps et leur rapport au monde matériel. Rabelais parvenait à dépeindre les événements et les activités humains « sous un ciel ouvert », dans des contextes réels et interactifs. C'est précisément cet accent sur le concret et le sensuel que rejetait la théocratie féodale, qui renonçait au corps et à ses plaisirs au bénéfice d'une transcendance spirituelle dans un royaume imaginaire après la mort. En d'autres termes, la scolastique médiévale développa un système de concepts et d'idéaux abstraits qu'elle substitua aux connections vives entre personnes, choses et processus organiques. Si Rabelais est une figure-tellement importante pour Bakhtine, c'est parce qu'il lança un défi décisif au théorétisme médiéval. Le projet de Rabelais, écrit Bakhtine, consistait à créer « un monde spatio-temporel approprié, un nouveau chronotope pour un homme nouveau, harmonieux, global, de nouvelles formes pour les relations humaines³⁰ ». Dans la « nouvelle vision du monde » de Rabelais, il n'y a nulle trace de ce dualisme intellect / corps ou esprit / matière que promulguait l'« idéalisme de la vision de l'au-delà » de la théologie féodale et que reflèteraient plus tard les philosophies de Descartes ou de Leibniz ainsi que leurs successeurs des Lumières. En intégrant le corps humain dans son environnement naturel spatio-temporel, Rabelais fut capable de faire face à la tendance médiévale consistant à interpréter la chair comme substance inévitablement corrompue et polluée, cette idée qui a servi à maintenir un « abîme incommensurable » entre le corps et le monde.

29. Voir S. Toulmin, *Cosmopolis : The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, Chicago University Press, 1990.

30. M. Bakhtine, « Formes du temps et du chronotope », *Esthétique et théorie du roman*, *op. cit.*, p. 315.

Avec *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Bakhtine poursuit dans cette veine, suggérant que le corps dépeint dans *Gargantua et Pantagruel* n'est pas une entité autonome et individuée. Il est plutôt en un sens très réel un corps collectif, le « corps du genre humain comme un tout », qui est inextricablement mêlé aux myriades de processus de changement et de développement qui caractérisent le monde naturel. Le « corps grotesque » déborde de ses frontières, notamment les parties du corps qui sont directement en interaction avec le monde extérieur : nez, bouche, anus et organes sexuels³¹. Le corps rabelaisien est ouvert, non fini, et sa connexion à l'univers est révélée par la transgression qu'il opère de ses propres limites en assimilant le monde matériel et en se mélangeant à d'autres êtres, objets ou animaux. Bakhtine soutient que le principe matériel et corporel « s'oppose à toute coupure des racines matérielles et corporelles du monde, [...] à toutes prétentions à une signification détachée et indépendante de la terre et du corps³² ». Il suggère que la mort ne peut menacer que l'individu égocentrique et solitaire, non pas la collectivité organique ; dès lors, la défaite physique d'un organisme particulier n'est qu'un moment transitoire au sein d'un cycle cosmique plus ample et comprenant l'incessante naissance, croissance, mort et renaissance. En tant que le corps grotesque représente une « vie collective de la totalité sociale », il n'y a pas de mondes privés dans le chronotope carnavalesque. Le principe du corps matériel implique que tous les individus participent d'un même milieu physique ; ils mangent, boivent, procréent, vivent et meurent à l'intérieur du même espace vécu et de l'« immanente unité de temps ». Ce ne fut qu'avec l'émergence de la classe sociale moderne et de l'individualisme bourgeois que cette unité organique et immanente d'espace / temps fut détruite, dans un mouvement encouragé par l'idéalisme philosophique de la post-Renaissance. « Conscience » devint le synonyme d'un *cogito* radicalement intériorisé, d'une forme d'intellection abstraite, tournée vers l'intérieur, évitant tout contact avec la réalité quotidienne et sensorielle, et séparant l'acte de connaître du corps et de la nature. L'interprétation que donne Bakhtine de Rabelais et de la culture carnavalesque implique qu'une compréhension radicale de notre corporalité et de notre relation matérielle à notre environne-

31. Voir I. Roderick, « The Politics of Mikhail M. Bakhtin's Carnivalesque Body », *Social Semiotics*, 5 (1), 1995, p. 119-142.

32. M. Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance* (trad. A. Robel), Paris, Gallimard [Bibliothèque des idées, 1970], Tel, 1998, p. 28 (italiques de l'auteur).

on a interprété le simple enveloppe-
nt, on a eu forte-
à envisager princi-
le connaissance et
le corps effectif à
caractériser la race

de Bakhtine dans
: chronotope par
man de Rabelais,
isformation mar-
égard de la façon
: leur rapport au
s événements et
is des contextes
r le concret et le
çait au corps et à
rituelle dans un
mes, la scolasti-
pts et d'idéaux
ntre personnes,
figure tellement
1 défi décisif au
akhtine, consis-
é, un nouveau
ux, global, de
Dans la « nou-
race de ce dua-
e promulguait
féodale et que
ou de Leibniz
grant le corps
porel, Rabelais
sistant à inter-
corrompue et
incommensu-

dermity, Chicago,

: », *Esthétique et*

ment puisse jouer un rôle important dans le dépassement du dualisme esprit / monde de la pensée occidentale³³. Si le cartésianisme facilite un schisme absolu entre nature et culture, esprit et corps, moi et autre, le carnavalesque comble cet écart en favorisant un nouveau paradigme dialogique qui surmonte les tendances solipsistes et anthropocentriques de la modernité.

UNE CRITIQUE IDÉOLOGIQUE « DIALOGIQUE »

Les principaux éléments de l'attaque de Bakhtine contre les excès de la modernité et les modes de conscience réifiants qui tendent à l'accompagner se développent logiquement à partir des principes de sa perspective dialogique. Mais alors que la plupart des critiques du XX^e siècle purent avec une relative liberté explorer les implications de leur pensée pour des questions plus directement sociopolitiques, la vie et l'œuvre de Bakhtine furent occultées par l'obscurité et longue nuit de la Russie stalinienne, une société où l'on sacrifiait « l'éthique » à la *Realpolitik* et où la vie quotidienne était graduellement absorbée par la machine de l'État répressif. Dès lors, savoir comment Bakhtine envisagerait la protection et l'extension de la sphère dialogique qui, de son propre aveu, « est fragile, facile à anéantir (un rien de violemment, un renvoi à quelque autorité, et c'en est fait³⁴) » n'est pas une mince affaire. Par de nombreux aspects, il peut être caractérisé comme ce que l'écrivain russe Boris Kagarlitsky appelle un penseur « ésopien³⁵ ». C'est-à-dire que l'on peut à bon droit soutenir que Bakhtine a évoqué la transgression et les éléments dérangeants des genres et de la culture festive populaires afin de critiquer et faire perdre sa légitimité aux tendances autoritaires de la société où il vivait ; mais il ne le fit que d'une façon largement allégorique et même oblique. Il ne fait pas de doute qu'il y ait eu là une stratégie à laquelle il était forcé afin de contourner la censure de l'État. Bien sûr, Bakhtine n'échappa pas entièrement à la censure, quoiqu'il ait été plus chanceux que ses anciens collègues. Mais s'il pensait en termes de ce qu'il appelait lui-même la « grande temporalité », ses écrits pouvaient bien n'avoir

33. Voir M. Bell, « Deep Ecology : Mikhail Bakhtin and the Call of Nature », *Capitalism, Nature, Socialism*, 5 (4), 1994, p. 65-84 et M. Gardiner, « Ecology and Carnival : Traces of a "Green" Social Theory in the Writings of M.M. Bakhtin », *Theory and Society*, 22, 1993, p. 765-812.

34. M. Bakhtine, « Les carnets de 1970-1971 », *op. cit.*, p. 371.

35. B. Kagarlitsky, *The Thinking Reed : Intellectuals and the Soviet State from 1917 to Present*, Londres, Verso, 1988.

que peu d'impact durant son existence, ils constituent aujourd'hui non pas seulement une critique du stalinisme (de telles critiques ne font pas défaut), mais le grand et puissant corps d'une pensée radicale et démocratique fondée sur une métathéorie singulière du langage et une anthropologie philosophique non apologétique et humaniste (ou tout au moins « néo-humaniste »). Cette position admet à son tour pour prémisse la vision utopiste d'une communauté égalitariste qui, en tant que dépositaire d'énergies et de désirs carnavalesques, parvient encore, ici et maintenant, à inspirer une myriade de pratiques culturelles oppositionnelles.

Dans *La poétique de Dostoïevski* par exemple, Bakhtine insiste sur le fait que les personnages de Dostoïevski s'efforcent toujours d'atteindre authenticité et complétude en dépit de leur existence déçue ou marginalisée. Il considère que l'abandon d'un monologisme aliénant et réifiant au profit d'un dialogisme libéré constitue le corollaire indispensable d'une compréhension de soi éclairée ainsi que d'une communauté entièrement démocratique et véritablement humaine – une société où les inégalités sociales indélogeables et l'exercice arbitraire du pouvoir par les élites est exclue. Ceci explique pourquoi Bakhtine crut qu'il fallait combattre le désir monologique de supprimer la différence et l'altérité, et comprendre comment cette diversité et cette hétérogénéité s'enracinaient dans les pratiques linguistiques, culturelles et sociales de la vie quotidienne. En effet, comme l'affirme Mary Russo, la conception bakhtinienne du carnavalesque (qui constitue son effort le plus soutenu d'envisager concrètement une « communauté dialogique ») se comprend peut-être mieux en tant que « modèle prescriptif de collectivité socialiste³⁶ », un modèle qui exprime une promesse expressément utopiste de relations sociales transfigurées. La fétichisation ou la réification des relations sociales dans la société moderne devaient être défiées non seulement par le moyen d'une critique intellectuelle mais par la mise en place carnavalesque d'une communauté utopique permettant de créer un espace social transgressif ou « liminaire » de liberté et d'authenticité. On peut soutenir que le désir indubitable qu'avait Bakhtine de faciliter l'avènement d'une telle communauté dialogique, où la force éthique de la relation Moi-Autre forme un élément organique de la vie quotidienne, constitue la principale force inspirante de cette critique des formes autoritaires de pensée et d'organisation sociale qu'il formula toute

36. M. Russo, « Female Grotesques: Carnival and Theory » in T. de Laurentis (éd.), *Feminist Studies / Critical Studies*, Londres, MacMillan Press, 1986, p. 218.

sa vie. Comme le dit Wlad Godzich avec finesse, Bakhtine voit la modernité

comme une époque qui naquit de la confrontation à l'Altérité, puis qui chercha à éviter cette Altérité par tous les moyens en élaborant une stratégie complexe destinée à la contenir et éventuellement à la réduire au Même. [Sa] critique tend inévitablement à remettre cette Altérité à la place où elle peut le mieux s'exprimer et qui lui revient en droit³⁷.

Dans la pensée de Bakhtine, la construction d'une communauté dialogique devait reposer sur un mode particulier de critique idéologique, sur une critique simultanément destinée à mettre en évidence les problèmes inhérents à la modernité et à repérer les tendances émancipatrices qu'elle recèle. En termes d'analyse et de critique de l'idéologie à strictement parler, Bakhtine articule un examen des processus idéologiques à une philosophie du langage sophistiquée, où les énoncés sont compris comme manifestations de la « conscience pratique » enracinées dans le commerce de la vie quotidienne. Cette approche nous permet de conceptualiser à la fois les fonctions « positives » de l'idéologie (l'idéologie comme médium central dans la construction symbolique des relations sociales) et ses fonctions « négatives » (l'idéologie en tant que monologisme, « voix autoritaire » qui supprime la différence et restreint le libre rapport dialogique), de manière éminemment dialectique. De plus, parce que l'idéologie en tant que médium d'interaction sociale est intrinsèquement dialogique, voilà qui nous donne la possibilité de répondre sérieusement et de résister aux discours dominants. L'idée de Bakhtine selon laquelle les pratiques de signification sont toujours constituées dans et par les forces sociales en conflit et les diverses formes d'insistance idéologique – la « guerre du signe » – implique donc que la mobilisation du sens dans toutes les formes culturelles joue un rôle central dans le maintien et la subversion (potentielle) des relations de pouvoir asymétriques d'exploitation. Bakhtine est parvenu à apporter la démonstration qu'un questionnement de ce processus – de ce point nodal où l'idéologie et les pratiques discursives particulières s'articulent – peut et en vérité devrait faire partie intégrante d'une théorie critique de la société³⁸.

37. W. Godzich, « Correcting Kant : Bakhtin and Intercultural Interactions », *Boundary*, 18 (1), 1991, p. 7.

38. Voir M. Gardiner, *The Dialogics of Critique...*, *op. cit.*

soire de points de vue multiples où chaque interlocuteur jouit de « droits égaux ».

3. Cependant nous ne nous dissolvons pas dans une masse sociale anonyme. Il n'y a aucun *telos* habermasien dans la communication interactive qui conduirait vers quelque accord ou harmonie supérieure⁴². Cette transitivité se fait plutôt au profit d'une conscience plus haute de la présence de l'autre en nous-mêmes (et, *inter alia*, de nous-mêmes en les autres), mais d'une manière qui préserve la « différence radicale » entre le même et l'autre. Je ne puis jamais supplanter la position unique de l'autre car cela ferait se lever le spectre de la domination et préfigurerait la destruction de l'altérité. Il n'est nullement question de *fusion* ou de synthèse entre moi-même et autrui, en dépit du fait que nous co-participons au même monde.

4. Bakhtine voit l'existence humaine comme une sphère de possibilité contingente, une transformation active du « donné » en quelque chose qui ait du sens. Les êtres humains ne doivent pas être conçus comme conformes à une essence ou une qualité abstraite (ainsi que dans la tradition humaniste), mais en termes d'action pragmatique dans un monde social ordinaire. Ceci explique pourquoi il croit que le Moi n'est pas prédéterminé et est « dénué de fins », qu'il est « un carnet de notes ouvert » où ne s'inscrit jamais le dernier mot. *Ipsa facto*, les théories et les tentatives de nous expliquer le comportement de façon réductrice et mécaniste sont illégitimes. Ainsi que l'écrit Bakhtine, « l'homme ne coïncide jamais avec lui-même. On ne peut lui appliquer la formule : A identique à A⁴³ ». Encore une fois, bien qu'il cherche à décentrer le cogito hyper rationnel et omniscient des philosophies inspirées de Descartes, il n'y a là aucune déconstruction du sujet en tant que telle. Le Moi demeure un agent actif et impliqué, l'initiateur d'une série de projets se concrétisant.

5. En tant que créatures incarnées situées dans un espace-temps réel, notre interaction avec le monde est toujours déjà de nature « émotive-volitive », pour reprendre les termes de Bakhtine. Il n'est

42. M.E. Gardiner, « Wild Publics and Grotesque Symposiums : Habermas and Bakhtin on Dialogue, Everyday Life, and the Public Sphere », in J.M. Roberts & N. Crossley (éds.), *After Habermas : New Perspectives on the Public Sphere, The Sociological Review Monograph Series*, 52 (1), 2004, p. 28-48.

43. M. Bakhtine, *La poétique de Dostoïevski* (trad. I. Kolitcheff), Paris [Seuil, 1970], Points essais, 1998, p. 103 ; voir aussi A.W. Frank, « What is Dialogical Research, and Why Should We Do It? », *Qualitative Health Research*, 15 (7), 2005, p. 964-974.

pas possible de percevoir ou de faire une expérience sans porter un jugement de valeur, contrairement à ce que le positivisme a toujours maintenu. Dans la mesure où les valeurs sont présentes et « incarnées » en chaque action et expérience humaine, les considérations morales ou éthiques doivent être enracinées dans le monde de la quotidienneté, dans les circonstances tangibles de tous les jours⁴⁴. En conséquence, Bakhtine rejette la possibilité d'un système éthique absolutiste inspiré de la philosophie kantienne. Parce qu'ils reposent sur des principes trop généralisants et faussement universalistes, les systèmes éthiques abstraits ne procurent pas d'outils utiles pour une action conforme à l'éthique. Une telle « morale pure » revient à fuir l'expérience vécue, un désir de « garder les mains propres » en se désengageant du monde. Par contraste, la capacité de reconnaître les mots et les gestes de l'autre comme analogues aux miens, comme faisant partie d'un même monde et d'un même modèle perceptif, est pour Bakhtine ce qui constitue en définitive une éthique intersubjective et une relation pleine de sens au possible du monde.

6. Bakhtine considère que le monde est *processuel*, dans un perpétuel « devenir » non téléologique. Dans la mesure où l'esprit, le corps et la nature ne sont pas séparés mais radicalement entrelacés, comprendre cela nous rend sensibles à l'importance pour la sociologie contemporaine d'une philosophie de la nature cohérente, où les dualismes traditionnels de la pensée moderne (esprit contre corps, nature contre culture) sont surmontés. La nature n'est plus considérée comme une simple matière première, comme un pur « objet », mais en tant que partenaire de ce processus de développement supérieur. Cependant, Bakhtine ne propose aucune ontologie réductrice, de type monadique, où les différences entre de tels phénomènes s'engloutissent dans une commune « substance ». Son approche dialogique s'attache à préserver une multiplicité de forces interactives sans les résoudre dans une Unité supérieure, elle cherche à se délecter de la diversité plutôt qu'à imposer une limite arbitraire au « désordre », à l'ambiguïté et à la complexité du monde. Dans le même temps cependant, il s'efforce de penser au-delà des ramifications éthico-politiques du principe cardinal d'« unité-dans-la-diversité » (par opposition à la pure « différence ») ; en tant que telle, son œuvre est par bien des aspects en contradiction avec celles des penseurs postmodernistes et post-

44. Voir M.E. Gardiner, « Alterity and Ethics : A Dialogical Perspective », *Theory, Culture and Society*, 13 (2), 1996, p. 121-144.

structuralistes qui tiennent Nietzsche pour leur précurseur fondamental.

7. En définitive, les observations qui précèdent soulèvent la possibilité « utopiste » d'une société entièrement dialogique. Pour Bakhtine, la recherche socioculturelle critique peut contribuer à la fois à saisir les contours d'une pareille communauté dialogique et à accomplir complètement ce qu'elle promet. Dans ses écrits sur le carnavalesque en particulier, mais tout au long de son œuvre également, Bakhtine souscrit à ce qu'Ernst Bloch nomme « le principe d'espoir ». Les deux penseurs suggèrent que le présent doit se comprendre en termes de ce qui est « non-encore-advenu », comme le dit Bakhtine, comme une série de potentialités qui transcendent partiellement, quoiqu'elles soient en fin de compte enracinées dans, le « donné » de l'ici et maintenant. C'est ce que j'ai appelé ailleurs un « utopisme du quotidien⁴⁵ ». Comme il l'affirme dans *La poétique de Dostoïevski*, la perception carnavalesque du monde s'oppose,

à toute *fin définitive* : toute fin y est un nouveau commencement, les images carnavalesques renaissent toujours et encore. [...] *Il ne s'est passé dans le monde rien de définitif, le dernier mot du monde et sur le monde n'est pas encore dit ; celui-ci reste ouvert et libre, tout est encore devant nous et sera toujours devant nous*⁴⁶.

Charles Taylor a écrit de façon convaincante qu'une critique recevable des sciences sociales

implique un haut degré de connaissance de soi, une absence d'illusion au sens où celle-ci est une erreur enracinée dans notre mode de vie ; car notre incapacité à comprendre s'enracine dans la définition que nous avons de nous même, donc en ce que nous sommes⁴⁷.

45. Voir M.E. Gardiner, « Marxism and the convergence of utopia and the everyday », *History of the Human Sciences*, 8, 19, 2006, p. 1-32 et « Bakhtin's Carnival : Utopia as Critique » in D. Shepherd (éd.), *Bakhtin : Carnival and Other Subjects*, Amsterdam, Rodopi, 1993, p. 20-47.

46. M. Bakhtine, *La poétique de Dostoïevski*, *op. cit.*, p. 234 [italiques de l'auteur].

47. C. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences : Philosophical Papers*, Vol. II, Cambridge, Cambridge UP, 1985, p. 57.

C'est là un sentiment qui aurait toute l'approbation de Bakhtine. Cependant, pour Bakhtine, l'accomplissement de la jonction socratique du « connais-toi toi-même » ne peut avoir lieu en dehors de la relation d'altérité entre le même et l'autre, et elle requiert également au moins une prémisse supplémentaire : la compréhension critique de la logique des discours idéologiques dominants ainsi qu'une appropriation réfléchie de cette compréhension. Bakhtine nous exhorte donc à sonder les vides et les silences, les fractures et les failles où le monologisme se dénonce en cherchant la fermeture idéologique afin de « faire sauter une époque spécifique et la rayer du cours de l'histoire⁴⁸ », pour le dire avec Walter Benjamin. Alors seulement le sens d'une époque historique supprimée peut avoir sa « fête de retour au foyer », c'est-à-dire être autorisée à nous parler. Et alors seulement pouvons-nous à notre tour avoir la capacité linguistique et les ressources culturelles pour lui répondre « de manière libre et familière », sans craindre la censure ou le châtement. Mais Bakhtine ne fournit aucune justification épistémologique ou eschatologique de cette idée. Il ne fait aucun appel dogmatique à « la science », à « la vérité » ou à « la mission historique du prolétariat ». La justification bakhtinienne de sa critique est d'abord morale, et elle est en fin de compte liée à nos soucis éthiques immédiats dans la sphère pratique des relations sociales. C'est ce que l'on pourrait appeler le défi de Bakhtine, son propre « pari pascalien ».

The University of Western Ontario

Traduit de l'anglais par Pierre Jamet

48. W. Benjamin, *Illuminations: Essays and Reflections*, New York, Schocken Books, 1969, p. 263 [Nous traduisons].