

Au début de *Pratiques sémiotiques*, Jacques Fontanille, lorsqu'il introduit le concept de *stratégie*, précise que deux références peuvent être convoquées pour approcher cette notion en sémiotique : « De la stratégie, entre programmation et ajustement » d'Eric Landowski et « Penser la stratégie dans le champ de la communication » d'Erik Bertin¹. Bien qu'il ne dise nulle part que ces deux références constituent une bibliographie exhaustive des écrits sémiotiques traitant de la question, on est amené à reconnaître, avec cette maigre « liste », que de façon générale la sémiotique s'était apparemment peu intéressée aux stratégies, ce qui est étonnant pour une discipline qui se propose d'étudier la façon dont le sens se construit en situation. Mais les choses ont évolué. Il y a eu les thèses sur les « styles stratégiques » et les « formes de vie » développées par Fontanille, précisément dans *Pratiques sémiotiques*, puis les mêmes approfondies dans *Formes de vie*². Enfin, surtout, c'est l'ensemble de l'œuvre de Landowski qui offre aujourd'hui une véritable base de réflexion pour penser la *stratégie* en termes sémiotiques, notamment sous le couvert de l'analyse des « styles de vie ». Depuis 1993 et son article « Formes de l'altérité et styles de vie » paru dans la revue *Recherches Sémiotiques*³, Landowski n'a en effet eu de cesse de construire une théorie sociale des attitudes qu'adoptent les acteurs sociaux dans leur milieu, et en particulier de leur composante stratégique. C'est dans la continuité de ces réflexions socio-sémiotiques que nous souhaitons inscrire notre travail.

Notre but est de montrer que les attitudes communément qualifiées de stratégiques peuvent très bien être considérées comme dépourvues de tout caractère proprement « stratégique », du moins si on entend par *stratégie* un ensemble de choix pratiques spécifiquement adoptés en vue d'obtenir un résultat. Pour défendre cette idée, nous commencerons par montrer que nos attitudes pratiques sont avant tout le produit de contingences qui nous amènent, sans le choisir, à être, selon la série des possibilités distinguées par Landowski, socialement — et du même coup, ajouterons-nous, moralement — « déferents », « insolents », « complaisants » ou « impertinents »⁴. Dans notre seconde partie, c'est l'immixtion inévitable de cette dimension morale qui sera questionnée afin de montrer que deux perspectives antagonistes peuvent être retenues pour évaluer les attitudes pratiques : ou bien une

1 Jacques Fontanille, *Pratiques sémiotiques*, Paris, PUF, 2008, p. 28. Eric Landowski, « De la stratégie, entre programmation et ajustement », *Actes sémiotiques*, 89-91, 2003. Erik Bertin, « Penser la stratégie dans le champ de la communication. Une approche sémiotique », *ibid.*

2 Cf. J. Fontanille, *Formes de vie*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2015.

3 E. Landowski, « Formes de l'altérité et styles de vie », *Recherches Sémiotiques / Semiotic Inquiry*, XIII, 1-2, 1993, pp. 69-93 (rééd. remaniée in *id.*, *Présences de l'autre*, Paris, PUF, 1997, chap. 2).

4 E. Landowski, « Plaidoyer pour l'impertinence », *Actes Sémiotiques*, 116, 2013 et *Pour une sémiotique du goût*, São Paulo, Centro de Pesquisas Sociosemióticas, 2013.

perspective éthique compréhensive, ou bien une perspective morale intransigeante. Plus généralement, notre objectif est d'enrichir les discussions actuelles portant sur les « formes de vie », ce que nous préciserons en conclusion.

1. Les trajectoires modales

1.1. Entre affirmation et résistance

Une chose qui n'a peut-être pas été suffisamment soulignée à propos des stratégies, c'est qu'elles sont fondamentalement des dépendances : on adopte toujours une stratégie lorsqu'on rencontre un obstacle. La stratégie naît avec les obstacles, et la lutte pour surmonter ces obstacles est ce qui caractérise la vie. Tout comme l'engagement, la stratégie est une propriété inhérente à la vie. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si on parle, en biologie, pour les espèces vivantes, de stratégies de survie. Pour autant, dans cet emploi, le concept de stratégie n'équivaut pas à celui de calcul réfléchi ; il se rapproche plutôt de celui de mode opératoire, étant entendu qu'une espèce vivante adopte toujours une façon de faire, une « stratégie », pour persévérer dans son être et ainsi persister dans le monde.

En première approche, la stratégie n'est donc pas quelque chose qui relève de la morale ; elle est d'abord un geste d'adaptation nécessaire de la vie à son environnement. Dans ce processus de construction d'une trajectoire — d'un sens —, la vie est par suite toujours conduite à prendre position : ou bien se conformer au parcours que l'environnement lui propose, en contournant — sans gloire — les obstacles qui se dressent sur son chemin par des voies naturelles toutes tracées ou déjà normées, ou bien innover en s'opposant frontalement à ces obstacles et en les vainquant — de façon plus ou moins spectaculaire.

En rapportant le propos à des considérations plus anthropologiques, on pourra dire que la stratégie (comme *potestas* ou puissance d'agir) existe, au niveau individuel ou communautaire, parce qu'au niveau social ou global un pouvoir (comme *potentia*) impose une certaine discipline aux corps et aux esprits. Pour ne pas renier ses inclinations naturelles — ce qu'elle ne pourrait d'ailleurs faire —, la vie (ou « forme de vie ») est ainsi contrainte de trouver des manières de demeurer ce qu'elle est dans ce lieu réglé qu'est l'espace social. Or si les sujets humains peuvent ainsi construire leur parcours de vie, c'est, comme nous le disions dans un précédent écrit, parce qu'ils sont dotés d'une conscience qui leur offre un horizon d'intentionnalités infini, et c'est cela qui rend du même coup difficilement concevable qu'un pouvoir quelconque puisse gouverner sans offrir, même contre son gré, une certaine marge de manœuvre (bien que parfois cette latitude soit réduite à une peau de chagrin)⁵.

Malgré tout, pouvons-nous préciser, imaginer un tel pouvoir, capable de programmer ses sujets, est chose possible, et la science-fiction exploite ce motif régulièrement lorsqu'elle met en scène des mondes régis par des organisations sociales de type technocratique, autogérées par un système autonome sur lequel les dirigeants eux-mêmes n'ont plus aucun pouvoir⁶. Ainsi, loin de ce pouvoir

5 A. Perusset, « Les formes de vie sont-elles vivantes ? », in Alessandro Zinna et Ivan Darrault-Harris (éds.), *Formes de vie et modes d'existence*, Toulouse, Éditions CAMS/O, 2017, p. 319.

6 C'est un tel monde que décrit par exemple Landowski dans *Les interactions risquées* : « La programmation préside en premier lieu aux activités de type *technologique* concernant nos rapports avec les choses. Mais elle peut aussi sous-tendre un mode d'organisation sociale et politique, de type *technocratique*, pour ce qui touche aux relations entre les personnes. Ces deux aspects pouvant fort bien aller de pair, mieux on réussit à les conjuguer, plus on se rapproche d'un régime sécuritaire parfait, sans accidents ni déviance d'aucune sorte. Leur alliance

mécaniste aliénant, le pouvoir auquel nous faisons référence, et auquel nous sommes « soumis », est bien plutôt dans une relation de manipulation réciproque⁷. Comme l’observait déjà Michel Foucault : « il n’y a pas de relation de pouvoir sans résistance, sans échappatoire ou fuite, sans retournement éventuel ; toute relation de pouvoir implique donc, au moins de façon virtuelle, une stratégie de lutte »⁸.

C’est aussi ce régime d’interaction qu’approfondit le penseur suisse Yves Citton lorsqu’il écrit que les « relations de pouvoir et [les] rapports stratégiques sont indissociables dans la mesure où la conduite des conduites est toujours vécue dans le cadre de gestes d’*affirmation* et de *résistance*, par lesquels “on essaie d’avoir prise sur l’autre” ou au contraire d’échapper à son emprise »⁹. Également empreint des thèses de Foucault, Citton en vient à conclure que ce que les sujets sociaux (mais aussi le pouvoir) manifestent constamment dans l’espace social, c’est une persévérance dans l’être, le *conatus* de Spinoza. Citton voit en effet dans la nature stratégique des rapports de pouvoir l’expression d’un *conatus* que le philosophe français Laurent Bove définit de son côté tantôt comme une « puissance singulière d’affirmation et de résistance » tantôt comme une « pratique stratégique de décision des problèmes et de leur résolution »¹⁰. Cette nécessaire et constante exigence de s’affirmer ou de résister nous donne finalement à voir que les individus, loin de suivre des parcours tout tracés, sont pris dans d’incessantes turbulences résultant d’intérêts, d’aléas et de déterminations qui peuvent les amener à changer ou à adapter leur stratégie — au sens de mode opératoire — en cours d’action ou de vie :

La captation de puissance dont se nourrit tout pouvoir est toujours à concevoir au sein de stratégies conflictuelles qui constituent simultanément l’affirmation de certaines formes de vie et la résistance qu’opposent ces formes de vie à ce qui les menace d’extinction.¹¹

1.2. Une affaire de bienséance et d’adhésion

S’il s’agit de mettre à jour différentes manières de faire, manifestant différentes formes de vie, alors, fort de ce que nous venons de dire, il faudra plus particulièrement identifier des *manières de faire avec l’autorité du milieu* — laquelle autorité serait non celle des élites ou du pouvoir politique¹²,

trouve son achèvement le plus complet sous la forme de sociétés totalitaires de type bureaucratique, sortes de machines humaines au service de la machine de production. Comme dans le film de Fritz Lang, *Metropolis*, les choses s’y conforment strictement à leur mode d’emploi et les gens s’y trouvent réduits à une seule et unique fonction : servir le Moloch, figure emblématique du complexe technologico-économique. Arrivé à son point de perfection, l’appareil ainsi conçu aliène si radicalement les hommes, les réduit si bien au statut d’exécutants programmés en fonction des besoins de la machine, que c’est elle, la machine, qui seule peut éventuellement inverser le processus en acquérant à son tour la compétence propre d’un sujet, celle-là même que les hommes ont perdue ». E. Landowski, *Les interactions risquées*, Limoges, Pulim, 2005, pp. 25-26.

⁷ Comme il est d’usage de le préciser, le terme *manipulation* en sémiotique ne véhicule pas de connotations négatives. Il sert simplement à décrire cette capacité des sujets à *faire faire* quelque chose à d’autres sujets, sur la base d’une variété de stratégies plus ou moins morales : la persuasion, la séduction, la prière, la menace, la promesse, etc. Sur les implications de ces diverses syntaxes manipulatoires, cf. « Les conditions de l’interaction stratégique », *Les interactions risquées*, *op. cit.*, pp. 20-23.

⁸ Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir » (1982), *Dits et écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 1061.

⁹ Yves Citton, *Mythocratie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2010, p. 55. Pour une élaboration sémiotique du concept de « prise », cf. E. Landowski, « Avoir prise, donner prise », *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 112, 2009.

¹⁰ Laurent Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, p. 14.

¹¹ Yves Citton, *op. cit.*, p. 57.

¹² Comme nous le relevons dans « Les formes de vie sont-elles vivantes ? » (*art. cit.*, p. 322), il ne faut pas penser que l’espace social est « nécessairement dépendant ou sous le joug d’un super-centre politique, dans la mesure où

mais celle de ce qu'on appelle ordinairement du terme assez vague d'« opinion publique », instance peu coercitive certes, mais terriblement normative et moralisante¹³. Or, sur quoi fondamentalement le pouvoir de l'opinion publique s'exerce-t-il¹⁴ ? Quels critères l'opinion publique retient-elle pour juger de la conformité des pratiques et des stratégies qui les sous-tendent ? Et de la même façon, selon l'optique inverse, que manifeste un individu qui se conforme à la bienséance ou qui innove et, ce faisant, inflige un certain camouflet à cette bienséance ? La réponse tient en une phrase : ce qu'exprime une stratégie, c'est d'abord un savoir-vivre, et c'est ce savoir-vivre, manifesté à travers un savoir-faire, que juge en premier lieu le destinataire moral (ou destinataire judiciaire) qu'est l'opinion publique. Fontanille pose le même constat, en montrant toute la variété énonciative de ces savoir-faire :

L'essentiel de la moralité sociale repose sur des jugements de « savoir faire » et de « pouvoir faire » (et de leurs différentes variétés contraires et contradictoires). On peut invoquer à titre d'exemple les épreuves d'initiation, ces épreuves qualifiantes que les sociétés africaines et indiennes font subir à leurs adolescents, et qui fonctionnent comme des tests de savoir-faire, indépendamment du contenu propre des épreuves subies. De même, les codes du savoir-vivre ressemblent, à bien des égards, au code du « bien dire » et du « bien écrire » des grammaires normatives. Le *bon usage*, en effet, se présente comme une surdétermination normative (sélective et moralisante) des savoir-faire, qu'ils soient linguistiques ou comportementaux ; la faute peut alors être aussi bien une faute de grammaire qu'une faute de goût ou une gaffe. Dès lors, la moralité sociale reposerait sur une compétence syntagmatique, c'est-à-dire un savoir-faire, mais qui dans ce cas, serait figée en norme sémiotique.¹⁵

Sur le fond de cette moralité sociale encadrée par l'opinion publique peuvent alors déjà émerger deux sortes de stratégies (ou modes opératoires) : celles qui conduisent l'opérateur à réaliser des pratiques conformes aux règles de la bienséance (donc manifestant un savoir-vivre) et celles qui le conduisent à les transgresser (exprimant un défaut de savoir-vivre). Dans ce cadre-là, il faut bien comprendre que les savoir-faire et savoir-vivre que nous discutons renvoient toujours aux savoir-faire et savoir-vivre tels que conçus et construits par la bienséance. Il est important de le préciser, car la reconnaissance d'un savoir-faire ne dépend pas tant de ce que fait l'opérateur que du regard que pose l'autorité morale sur la pratique. Aussi, lorsque la bienséance juge qu'un opérateur manque de savoir-

l'on rattache traditionnellement la gouvernance d'un espace social à un pouvoir politique. À vrai dire, le pouvoir politique, avec ses ministères censés gérer l'ensemble des affaires sociales, peut être passablement affaibli par d'autres pouvoirs tels que l'économie par exemple. Dans les sociétés modernes, plutôt régies par des logiques émancipatrices, le libéralisme (avec ses variantes institutionnelles que sont le capitalisme et le mondialisme notamment) semble ainsi constituer le centre idéologique contre lequel, paradoxalement, les volontés individuelles et collectives peinent de plus en plus à lutter ».

13 Pour une critique sémiotique de la notion d'opinion publique et une analyse du rôle actantiel auquel renvoie son usage constant dans le discours social et politique, cf. E. Landowski « L'opinion publique et ses porte-parole », *La société réfléchie*, Paris, Seuil, 1989, pp. 21-56.

14 Ces questions ne sont pas spécifiques à l'opinion publique. Elles valent pour toutes les formes possibles d'autorités morales.

15 J. Fontanille, *Formes de vie*, op. cit., p. 65.

vivre, il nous faut plus finement comprendre que l'opérateur s'accorde en fait bien plutôt avec une autorité éthique distincte de celle de l'univers de référence. Selon cette hypothèse, les individus considérés par la bienséance comme déviants le seraient uniquement du fait qu'ils se conforment à des règles posées par d'autres « Autorités transcendantes » que la morale sociale (à savoir le Milieu), qu'elles soient de l'ordre du sentiment intime (le Feeling) ou d'une éthique personnelle (renvoyant à la Raison)¹⁶. C'est à de telles instances que Fontanille semble se référer lorsqu'il emploie le syntagme « figures typiques » :

Si on met entre parenthèses maintenant ce complexe fonctionnement cognitif et persuasif du jugement moral [...], on s'aperçoit aisément que la morale ne relève pas obligatoirement d'un Destinateur transcendant [ici l'opinion publique], mais qu'elle peut aussi être spontanément mise en œuvre en saisissant quelques figures typiques ou quelques éléments sensibles qui mobilisent des valeurs et des croyances.¹⁷

En abordant la problématique des croyances, Fontanille touche en outre le second aspect des stratégies, qui concerne le méta-savoir, en l'occurrence la connaissance que l'on a de son propre savoir-vivre. Rapportée à la question morale, l'idée est ici de se demander, lorsqu'un individu réalise une pratique, s'il sait qu'il respecte ou non un savoir-faire ou s'il sait qu'il fait preuve ou non de savoir-vivre. Évidemment, le jugement moral variera grandement selon qu'on estimera que son action a été menée en connaissance de cause ou dans l'ignorance. C'est ainsi qu'en matière de mauvais goût, on aura tendance à être plus indulgent envers les individus qu'on ne soupçonnera aucunement de vouloir braver la bienséance¹⁸. En résumé, c'est bien ici l'opposition entre une distance critique et une adhésion aveugle vis-à-vis de l'action menée qui est questionnée.

Pour autant, on reconnaîtra que, dans l'absolu, tous les individus adhèrent aussi toujours à ce qu'ils font, puisqu'ils le font¹⁹. La distinction à opérer à propos de la problématique de l'adhésion devra donc à nouveau être rapportée à des considérations morales. Plus exactement, lorsque l'opinion publique reconnaît qu'un opérateur adhère à sa pratique, elle ne fait rien d'autre qu'admettre qu'il ne suit aucune stratégie, au sens commun du terme cette fois-ci, à savoir qu'il n'agit ni par calcul ni pour autre chose que la réussite de l'objectif pratique. À l'inverse, lorsque l'opinion estime que l'opérateur n'adhère pas à ce qu'il fait, c'est parce qu'elle considère que derrière l'accomplissement de la pratique se cache un intérêt autre que la simple réussite de l'objectif pratique, lequel intérêt serait ni plus ni moins que la nécessité d'honorer une Autorité transcendante autre que le Milieu.

16 Nous avons proposé dans notre thèse de doctorat le concept d'« Autorité transcendante » pour qualifier les grandes instances pouvant figurer un Bien suprême.

17 J. Fontanille, *op. cit.*, p. 66.

18 Tel l'« Ours », chez Landowski, par opposition au « Dandy ». Cf. *Présences de l'autre, op. cit.*, pp. 53-55, 71-72.

19 Sur la question de l'adhésion, ou peut-être plus justement de l'adhérence entre l'opérateur pratique et son acte, nous renvoyons aux pages 247 à 257 de *Pratiques sémiotiques (op. cit.)* où Fontanille oppose la « déshérence » à l'« inhérence », dispositions pratiques marquées par une tension, la première vers une « exhérence », la seconde vers, justement, une « adhérence ».

1.3. Au bon vouloir de l'Autorité transcendante

Le propos que nous développons ici, bien qu'empruntant certains détours, rejoint finalement les propositions formulées par Landowski autour de l'idée qu'une action procéderait toujours d'une forme de « goût » : soit du « goût de jouir » (ou « goût des plaisirs »), soit du « goût de plaire » :

[On] présuppose l'existence de deux formes possibles du « bonheur » répondant à deux tendances corrélatives du « goût », aussi puissantes *a priori* l'un que l'autre et qui, selon les cas, pourront se combattre ou se combiner, déterminant autant de styles de vie distincts : d'un côté le *goût de jouir* — de jouir du monde, des choses, des gens —, et de l'autre, le *goût de plaire* — de plaire à l'autre, aux autres, d'être admis, reconnu, aimé, d'agréer à la « société », ou plus généralement à quelque instance d'ordre transcendant que le sujet aura reconnu ou se sera donné comme juge de ses actions ou de sa manière d'être.²⁰

Dans le cadre de cette sémiotique du goût, Landowski considère plus généralement que le sujet « *se choisit* à travers la manière dont jour après jour il se réalise », tantôt en se plaçant dans la position d'un « Apollon-que-les-autres-regarderaient et qui plairait à tous », tantôt dans celle d'un « Dionysos-contemplant-le-monde, et disposé à en jouir »²¹. Cependant, comme précisé dans l'extrait ci-dessous, auquel nous faisons actuellement référence, si « choix » il y a, c'est d'abord à la manière de choix qui se font pour ainsi dire *d'eux-mêmes*, sans que le sujet n'ait jamais à les prendre délibérément :

Compte tenu de la diversité des domaines d'activité et des circonstances, chacun tend à se sentir plus à l'aise tantôt, à l'intérieur de tels types de contextes, dans la position — au moins imaginaire — d'un Apollon-que-les-autres-regarderaient et qui plairait à tous (pour sa perfection supposée), tantôt, ailleurs ou dans d'autres circonstances, dans l'attitude d'un Dionysos-contemplant-le-monde, et disposé à en jouir (en dépit de ses imperfections). Ainsi, sans prendre aucune résolution formelle, chacun finit, sur le plan des pratiques concrètes, par privilégier de fait l'une ou l'autre de ces deux possibilités. C'est en ce sens très nuancé qu'on peut dire que le sujet « choisit », et d'abord qu'il *se choisit* à travers la manière dont jour après jour il se réalise. *Si choix, ou plus exactement méta-choix il y a, on voit par conséquent qu'il s'agit là d'options qui se prennent, pour ainsi dire d'elles-mêmes, bien davantage qu'elles ne sont délibérément prises par les sujets.* Et pour cette raison même, les choix de ce type ne se constatent qu'*a posteriori* : ils permettent après coup de comprendre des comportements ou des attitudes, davantage qu'ils ne les déterminent à l'avance.²²

En lien avec notre hypothèse, nous dirons donc que si les choix de ce type s'imposent, c'est parce qu'une Autorité transcendante (à travers diverses dispositions) serait à l'œuvre derrière chaque

²⁰ E. Landowski, « Le goût des gens, le goût des choses », *Passions sans nom*, Paris, PUF, 2004, chap. 12, p. 250.

²¹ *Ibid.*, p. 264.

²² *Ibid.*, pp. 264-265 ; nous soulignons.

action. En d'autres termes, toute décision pratique serait imposée par une Autorité transcendante (le Milieu, le Feeling ou la Raison), et c'est à notre avis pour cela que Landowski est amené à parler, dans le passage cité précédemment, de « deux formes possibles du "bonheur" ». C'est qu'en effet les Autorités transcendantes ne seraient rien d'autre que des figurativisations de « Biens suprêmes », formule aristotélicienne définissant un bonheur pratique²³. Surtout, ce qui est intéressant pour nous dans la citation que nous commentons, c'est qu'en rapport au *goût de plaire*, Landowski envisage la possibilité que cette forme du goût puisse être choisie pour agréer à autrui, « ou plus généralement à quelque instance *d'ordre transcendant* » (cf. *supra* ; nous soulignons).

Probablement sans le chercher, Landowski particularise donc une forme de *plaire* qui, par rapport à la question du méta-choix, est en fait une volonté de *plaire* absolue, qui se situe en amont de tout choix rationnel. En effet, quoi qu'on fasse, du moment où on est engagé dans une pratique, on plaira toujours à telle Autorité transcendante ou à telle autre (au Milieu, à un Feeling, à notre Raison...). Et surtout, observation complémentaire tout aussi importante, si on accomplit la volonté d'une Autorité transcendante qui incarne une forme de bonheur vers laquelle on tend naturellement, alors, nécessairement, en agissant on se fera aussi toujours plaisir. En posant cette seconde hypothèse, ce qu'on accepte finalement de dire, c'est qu'agir, à un niveau méta-pragmatique, c'est fondamentalement plaire en se faisant plaisir, puisqu'honorer une Autorité transcendante est toujours un bonheur. Bref, si agir, c'est à la fois plaire et se faire plaisir, on devra ensuite plus particulièrement envisager ces deux formes de goûts en termes non pas d'alternative, mais d'équilibre, lequel équilibre qualifiera d'abord la relation entre l'opérateur et l'Autorité transcendante (l'opinion publique n'intervenant que dans un second temps).

1.4. Un subtil mélange modal

Dans le détail, si on parle d'équilibre dans la relation entre l'opérateur pratique et l'Autorité transcendante, c'est parce que l'emphase sur le *plaire* (faire plaisir) ou le *jouir* (avoir du plaisir) dépendra en fait du niveau de conscience de l'opérateur. C'est en effet, selon nous, le niveau de conscience de l'opérateur qui détermine s'il s'inscrit dans l'une ou dans l'autre dynamique. Si l'opérateur est conscient qu'il agit pour le compte d'une Autorité transcendante, alors on dira qu'il est dans une dynamique du plaire ; et à l'inverse, s'il n'est pas conscient qu'il agit pour le compte d'une Autorité transcendante, alors on dira qu'il est dans une dynamique du jouir. Pour nous, c'est en effet, avant tout, la *conscience* de cette dépendance vis-à-vis de l'Autorité transcendante qui détermine la prédominance d'un goût par rapport à l'autre au niveau méta-cognitif.

Précisément, ce premier rapport caractériserait la modalité épistémique du *croire* qu'on pourra considérer comme présente ou absente chez l'opérateur. Si elle est présente, alors on reconnaîtra à l'opérateur une *croissance*, à savoir la *croissance* que ce qu'il fait va de soi et que son action n'est dictée par aucune Autorité transcendante. À l'inverse, si cette croissance est absente, on reconnaîtra que l'opérateur est doté d'une *connaissance*, la connaissance que ce qu'il fait est fait pour le compte d'une Autorité transcendante à laquelle il ne peut que se soumettre. Dans le cas de la croissance, on parlera d'un niveau de conscience faible (donc d'une absence de calcul), et bien sûr, dans le cas de la

²³ Fontanille glose cette notion de Bien suprême lorsqu'il essaie de formaliser « le plan du contenu de l'éthique ». Cf. *Pratiques sémiotiques, op. cit.*, pp. 269-275.

connaissance, d'un niveau de conscience élevé (qui supposera un calcul). En définitive, et en première approche, le rapport entre *goût de plaire* et *goût des plaisirs* serait bien une affaire « privée » entre l'opérateur pratique et l'Autorité transcendante qui guide son action.

Mais maintenant, rappelons-nous que l'évaluation morale d'un individu ou d'une pratique s'ancre toujours dans un milieu normé. Aussi, un second rapport entre *goût de plaire* et *goût des plaisirs* devra être pris en compte, celui concernant la problématique du savoir-vivre précédemment discutée. En effet, c'est une chose que d'agir en étant (ou non) conscient d'honorer la volonté d'une Autorité transcendante, c'en est une autre que d'avoir la chance que son action respecte la bienséance sociale.

Pour nous, effectivement, plus qu'une affaire de volonté, la question du savoir-faire et du savoir-vivre est d'abord une affaire de contingences. Dans la mesure où méta-structurellement, comme nous en avons fait l'hypothèse, nous ne décidons pas de nos actions, orientées qu'elles sont par les Autorités transcendantes, on ne peut alors que reconnaître que leur adéquation avec les attentes sociales ressort de la plus pure des contingences. Ainsi, faire preuve de savoir-vivre ne serait pas tant une affaire de choix que de chance, tantôt bonne comme lorsque le savoir-faire de l'opérateur répond aux attentes sociales, tantôt mauvaise comme lorsque ce savoir-faire est jugé non conforme à la bienséance.

Lorsqu'il construit son « zoo interactionnel », Landowski prend d'ailleurs ce paramètre en compte, ce qui le conduit à ranger du côté de ce que nous appellerons les petits chanceux « les quadrupèdes épanouis » que sont « Le Chien placide (modèle de l'homme du monde) » et « Le Chat rêveur (modèle de l'homme de génie) », et du côté de ceux que nous nommerons les pauvres malheureux « les quadrupèdes résignés (qui s'accommodent à la contingence) », à savoir « Le Caméléon simulateur (précurseur de l'homme de cour) » et « L'Ours glouton (précurseur de l'homme des bois) »²⁴. Dans le passage suivant, Landowski décrit d'ailleurs la triste condition de ces derniers qui, s'ils le pouvaient, changeraient volontiers le monde pour pouvoir être simplement ce qu'ils sont, sans subir l'opprobre :

Quid, d'abord du Caméléon, près de son marécage ? S'il ne se trouvait pas, par malchance, entouré de terribles crocodiles auxquels il lui faut s'efforcer de plaire sous peine d'être impitoyablement éliminé, il n'en serait pas réduit à faire servilement mine d'adhérer à leurs valeurs. Quant à l'Ours, il suffirait qu'il ait des voisins un peu moins intolérants pour qu'il n'ait plus à pâtir de la réputation épouvantable qu'ils lui font et pour qu'il puisse s'adonner mieux qu'à la sauvette à ces plaisirs qui sont les siens [...]. C'est dire que si le monde était mieux fait, et on voit qu'en l'occurrence cela ne tiendrait qu'à peu de choses étant donné qu'un entourage mieux intentionné serait parfaitement concevable et possible, ils pourraient alors l'un et l'autre, au bord de l'eau ou dans la forêt, vivre à leur guise et selon leurs goûts. Or, c'est pour des raisons tout à fait analogues, donc non moins contingentes, qu'il nous faut nous aussi nous résigner soit à jouer les courtisans, les « hommes de cour », les caméléons pour vivre socialement à peu près en paix, soit à

24 E. Landowski, *Pour une sémiotique du goût*, São Paulo, Centro de Pesquisas Sociosemióticas, 2013, p. 44.

passer pour des sauvages, des « hommes des bois », des ours pour peu que nous nous laissions aller à être nous-mêmes.²⁵

De la même façon que nous l'avons fait pour la modalité du *croire*, nous pourrions, à partir de la modalité du *savoir*, établir deux grands types de sorts modaux : ou bien une *chance* dans le cas où l'action déterminée par l'Autorité transcendante entrerait en conformité avec les attentes sociales (présence d'un *savoir-vivre*) ou bien une *malchance* dans le cas où cette action serait jugée déviante par rapport à la bienséance (absence d'un *savoir-vivre*).

L'articulation entre les modalités épistémiques du *savoir* et du *croire* peut finalement être schématisée comme suit pour donner forme à ce que nous conviendrons d'appeler des *trajectoires modales*.

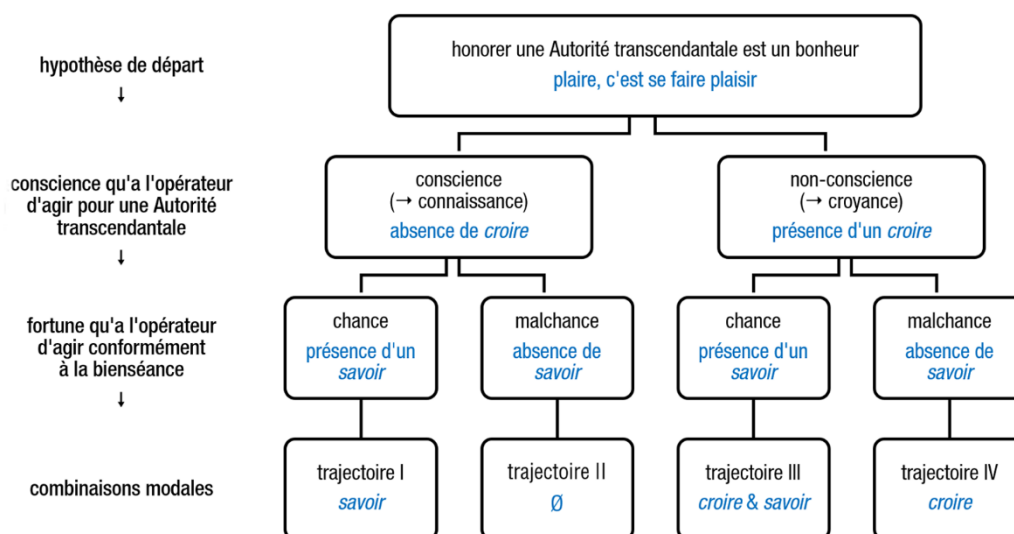


Fig. 1. Les trajectoires modales

2. Les stratégies morales

2.1. Des stratégies et des hommes

Les trajectoires modales que nous venons de distinguer peuvent en fait être lues dans deux sens. Soit dans le sens génératif que nous venons d'exposer, soit dans le cadre d'une démarche interprétative, auquel cas ces parcours se transformeront en stratégies délibérées dans la mesure où ils seront jugés par une autorité morale comme assumés par l'opérateur pratique. Souligner cela est d'une grande importance, car, pour la morale sociale, le responsable de toute action est toujours l'opérateur et jamais l'Autorité transcendante qui peut représenter tout au plus une figure servant d'alibi pour ne pas rendre de comptes.

L'asymétrie entre l'hypothèse générative développée dans la partie précédente et l'hypothèse interprétative que nous abordons maintenant est donc véritablement remarquable, puisque ces deux perspectives s'opposent radicalement. Typiquement, du point de vue génératif (d'ordre éthique), nous ne sommes jamais vraiment responsables de nos actes, puisque nous sommes soumis à diverses

²⁵ *Ibid.*, pp. 45-46.

contingences : à la volonté d'une Autorité transcendante (au niveau de l'engagement, du *devoir* et du *vouloir*), au degré d'éveil de notre conscience (au niveau du *croire*), enfin à la normativité des usages sociaux (au niveau du *savoir*). À l'inverse, du point de vue interprétatif (d'ordre moral), nous sommes toujours responsables de nos faits et gestes — et heureusement d'ailleurs, car si la société acceptait qu'on puisse toujours se dédouaner il ne serait possible de rendre aucune justice et tous les écarts menaçant la paix sociale seraient permis.

Aussi, du moment où la morale nous rend responsables de nos actes, l'opinion qui l'incarne au niveau social va évidemment être conduite à questionner les motifs de nos faits et gestes, étant admis qu'on suppose les êtres humains dotés d'une capacité de contrôle et qu'on doit par suite partir du principe que toute action peut aussi *ne pas* être accomplie. C'est en effet cet argument que retient la morale pour postuler qu'en deçà de chaque acte est supposée se cacher une stratégie. Et c'est aussi à partir de cette observation qu'on peut convertir les trajectoires modales précédemment identifiées en stratégies morales.

En ce qui concerne la première trajectoire modale (absence de *croire* et présence d'un *savoir*), l'opinion publique pourra d'abord voir une stratégie du type *accommodation*. Plus précisément, cette stratégie caractériserait un opérateur qu'on estimerait faire consciemment les choses « comme il faut ». En nous référant à l'œuvre de Landowski, on verrait qu'une large palette de figures adopte cette stratégie : aussi bien les *Caméléons simulateurs* (et manipulateurs) que les personnes scrupuleusement soucieuses de paraître « de bon ton » ou « dans le ton », tels les *snoobs* ou les *hommes de cour*.

Pour la deuxième trajectoire (absence de *croire* et absence de *savoir*), on reconnaîtra une stratégie du type *abnégation*. L'abnégation permet ici de qualifier une stratégie adoptée par un opérateur qui non seulement ne ferait rien « comme il faut », mais qui surtout serait conscient d'agir de la sorte ; en somme, une personne suffisamment opiniâtre pour persévérer à faire ce qui est moralement (du moins, ici encore, selon la bienséance) condamnable, à l'instar du *Chat rêveur*, de *l'homme de génie* ou du *dandy*.

La troisième trajectoire (présence d'un *croire* et présence d'un *savoir*) pourra ensuite être interprétée comme la réalisation d'une stratégie du type *adhésion*. Chez l'opérateur attestant d'un *croire* et d'un *savoir*, on reconnaîtra en fait deux choses : une justesse dans les actions, attestant d'un beau savoir-vivre, et surtout un naturel déroutant en ce sens que ses actions ne sembleront procéder d'aucun calcul ; bref, c'est une adhésion totale que montrerait l'opérateur dans ce cas de figure, à l'image du *Chien placide* landowskien, qui se plaît à obéir à son maître, et de *l'homme du monde*, qui « tout naturellement » valorise et renforce le lien social.

Enfin, à l'extrême opposé de ce type d'opérateurs en tout point idéal au regard de la bienséance, on trouvera l'individu que l'opinion publique estimera se comporter selon une stratégie du type *abdication* (présence d'un *croire* et absence de *savoir*). Une telle stratégie serait reconnue chez un opérateur qui semblerait intuitivement enclin à n'en faire qu'à sa tête, même si en l'occurrence on trouverait qu'il n'use pas vraiment de sa tête pour agir, car si c'était le cas il agirait, pense-t-on, différemment. *L'Ours glouton*, représente à merveille cet opérateur qui paraît rechigner à faire preuve de savoir-vivre en ne faisant que suivre ses instincts et qui, dès lors, pour la bienséance, semblera se

complaire dans une sorte de facilité, dans un laisser-aller... bien loin des égards respectueux qu'on attendrait en pareille situation.

2.2. Vers une écologie stratégique générale

Le fait que nous en venions à parler de respect n'est pas anodin, car il apparaît que les critères qui organisent les stratégies que nous venons d'établir s'apparentent à ceux identifiés par Landowski — cette fois-ci dans « Plaidoyer pour l'impertinence » — lorsqu'il définit les grandes attitudes reconnaissables en termes de morale sociale dans toute pratique²⁶. Dans cet article, ce qui est soutenu, c'est que pour sanctionner les attitudes pratiques, l'opinion (bien que l'auteur ne recoure pas, du moins explicitement, à cette notion) fonde son jugement sur deux critères : celui du « respect » et celui de la « vertu ». Et c'est en croisant ces critères qu'il parvient ensuite à mettre en évidence quatre attitudes morales formant système : la *déférence*, la *complaisance*, l'*insolence* et l'*impertinence*. Pour établir ces quatre attitudes, l'auteur traite d'abord la question du respect (et de l'irrespect) en ces termes :

Partons donc d'une formule syntaxique élémentaire : /manifester du respect à l'égard de ce qu'on en juge digne/, qu'il s'agisse de personnes, d'institutions ou d'objets de quelque autre nature. Par convention métalinguistique, dénommons « *déférence* » la ligne de conduite, généralement tenue pour vertueuse, dont ladite formule énonce le principe. On peut à partir de là déduire la définition formelle de deux autres types d'attitudes qui, soit sur le plan des rapports sociaux, soit d'un point de vue éthique, présenteront un caractère plus problématique : /*ne pas* manifester de respect (ou, plus grave, manifester de l'irrespect) à l'égard de qui (ou de ce qui) est considéré comme en étant digne/ — c'est ce que nous conviendrons d'appeler « *insolence* » —, ou bien, au contraire, /manifester du respect à l'égard de ce qu'on pense *ne pas* le mériter/, ce à quoi nous donnerons le nom de « *complaisance* ». Reste, en termes combinatoires, une dernière possibilité : /*ne pas* manifester de respect devant ce qu'on estime *ne pas* le mériter/. C'est la formule que nous retiendrons comme définition syntaxique minimale de l'« *impertinence* ».²⁷

Il s'intéresse ensuite à la vertu (et au vice), qu'il problématise de la façon suivante :

Selon cette perspective, si l'« insolence », en tant que refus d'une « déférence » attendue face à qui ou à quoi, par hypothèse, on devrait s'incliner, constitue la forme vicieuse de l'irrespect, inversement l'« impertinence », bien que beaucoup la considèrent comme un vilain défaut, en représente la forme vertueuse en tant que refus d'une « complaisance » moralement suspecte. Forme d'autant plus vertueuse qu'à la différence du geste de l'insolent, simple excentricité, acte de provocation gratuite, recherche d'une « originalité » et d'un « insolite » qui ne mènent à rien, l'attitude critique de l'impertinent offre une contrepartie positive. Transgression commise au nom d'une pertinence autre, il

26 Cf. E. Landowski, « Plaidoyer pour l'impertinence », *Actes Sémiotiques*, 116, 2013.

27 *Ibid.*, pp. 2-3.

visé l'affirmation d'un sens nouveau. Autrement dit, l'opération qu'il effectue est une *négation constructive*, et à ce titre il prend typiquement la valeur d'un « beau geste ».²⁸

Si nous n'avons rien à redire à la démonstration de Landowski, il nous semble toutefois que son modèle pourrait être moins radicalement polarisé, dans la mesure où les quatre stratégies en jeu, qui chacune peuvent caractériser une attitude comme nous allons le voir, ne requièrent pas des jugements si manichéens. Aussi, si nous souhaitons faire nôtres les propositions formulées ci-dessus, il nous faudrait remplacer le critère du *respect* par celui de la *conformité sociale* et celui de la *vertu* par celui de l'*utilité sociale*. En effet, le critère de la *conformité* nous permettrait d'envisager des attitudes non conformes comme novatrices, sans pour autant partir du principe qu'elles sont irrespectueuses ; quant à celui de l'*utilité*, il nous permettrait de considérer des attitudes ne participant pas de la dynamique culturelle comme gratuites ou non productives, sans nécessairement que l'on voie dans cette gratuité ou cette improductivité un quelconque vice.

Cela étant dit, pour ce qui est de ce second critère, on pourra comprendre la décision de Landowski de retenir le critère de la vertu et du vice si on met en rapport ses réflexions avec celles conduites par Youri Lotman sur la culture²⁹. Sans entrer dans les détails, on dira simplement que l'un des principes structurels de la culture est d'être dynamique et que tout acte qui participerait de ce dynamisme pourra au moins déjà à ce titre être valorisé positivement, et ce, sans qu'il soit besoin de savoir si cette participation va ou non à l'encontre de la bienséance³⁰. Ainsi, si Landowski parle de vertu dans ce texte, c'est, à ce qu'il nous semble, parce que la bienséance voit dans la déférence, et aussi dans l'impertinence (telle qu'en l'occurrence définie) des attitudes en tout cas constructives. Et à l'inverse, si les attitudes complaisantes et insolentes sont envisagées comme vicieuses, c'est parce qu'elles sont culturellement stériles : les individus complaisants, par définition, suivent et ne créent rien, alors que les individus insolents dérangent et brouillent les pistes. Fort de ces dernières observations, on pourra dire que l'hypothèse de Landowski constitue une forme de conclusion poussée à l'extrême des dynamiques sociales (et des stratégies pratiques), lesquelles, en soi, peuvent donc toutes être valorisées positivement.

On l'aura compris, pour nous, il serait donc plus sage de construire un modèle moral articulé autour d'oppositions contradictoires (conforme *vs* non conforme ; constructif ou utile *vs* non constructif ou inutile) plutôt que d'oppositions contraires (respectueux *vs* irrespectueux ; vertueux *vs* vicieux), ce qui donnerait finalement les associations suivantes qui, soit dit en passant, sont implicatives, mais non nécessaires : la déférence suppose une stratégie d'adhésion, la complaisance une stratégie d'accommodation, l'insolence une stratégie d'abdication, enfin l'impertinence une stratégie d'abnégation.

Le carré sémiotique ci-dessous reprend ces associations en actualisant les observations de Landowski à partir de nos diverses remarques. Également, dans ce carré, nous nous sommes permis de caractériser les dynamiques culturelles auxquelles sont supposées participer les stratégies pratiques, à

²⁸ *Ibid*, p. 3.

²⁹ Cf. Youri Lotman, *L'explosion et la culture*, Limoges, Pulim, 2004.

³⁰ Que cette observation puisse ensuite être rapportée à des considérations biologiques, cela nous semble assez évident dans la mesure où la culture, comme la vie, doit toujours chercher à aller de l'avant pour persister, que ce soit de façon orthodoxe (conformiste) ou novatrice (non conformiste).

savoir la *continuation* pour la stratégie d'adhésion, la *stagnation* pour la stratégie d'accommodation, l'*interruption* pour la stratégie d'abdication et la *déviaton* pour la stratégie d'abnégation.

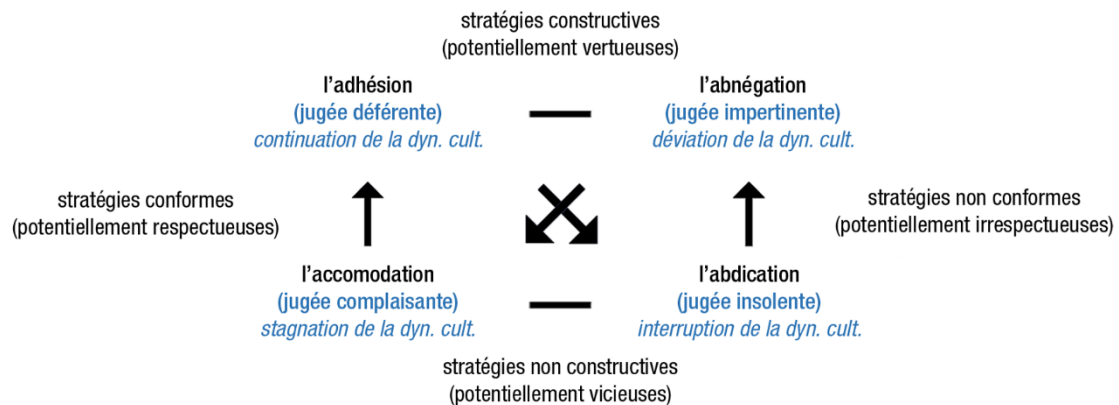


Fig. 2. Les stratégies morales

Enfin, pour terminer, ajoutons que nos réflexions permettent aussi d'enrichir les propositions élaborées par Fontanille en matière de « projection pratique ». À la fin de *Pratiques sémiotiques*³¹, Fontanille identifie en effet quatre types d'opérateurs qu'il présente comme suit :

L'opérateur « buté » [aussi appelé « focalisé »] est entièrement investi dans son objectif au détriment de l'horizon stratégique ; à l'inverse, il est considéré comme « machiavélique » s'il se détache de l'objectif assigné à son acte pour ne prendre en considération que les conséquences stratégiques. Il est « compromis » si, dans ce dernier cas, il maintient néanmoins un lien fort avec son objectif, en ce sens que, dans ce cas, l'investissement dans l'objectif est considéré comme prédéterminé par l'intérêt qui le lie à l'horizon stratégique.³²

En reprenant notre argumentaire, nous pourrions alors établir les associations suivantes entre nos stratégies et les opérateurs ici définis : l'adhésion qualifierait la stratégie adoptée par l'opérateur *compromis* (qui fait inconsciemment ce qu'il faut faire), l'accommodation la stratégie de l'opérateur *machiavélique* (qui fait sciemment ce qu'il faut faire), l'abdication celle de l'opérateur *focalisé* (qui fait ce qu'il ne faut pas faire sans s'en rendre compte), enfin l'abnégation la stratégie de l'opérateur *inconséquent* (qui ne fait pas ce qu'il faut faire en connaissance de cause)³³.

Ci-dessous, nous avons reproduit le schéma tensif construit par Fontanille pour organiser ses opérateurs et l'avons agrémenté des principaux apports théoriques résultant du présent travail.

31 *Op. cit.*, pp. 267-268.

32 On notera que Fontanille omet de mentionner, dans sa présentation, l'opérateur « inconséquent » qui se trouve pourtant bel et bien dans le schéma tensif illustrant son propos.

33 A ces types d'opérateurs interdéfinis sur la base du méta-savoir correspondent, *mutatis mutandis*, les figures que Landowski distingue dans *Les Interactions risquées* en termes de méta-vouloir : respectivement l'« actif pur » (opérateur « programmé » qui, sans le vouloir (ni le savoir), fait ce qu'il faut faire), le « cabotin du méta-vouloir » (qui fait sciemment ce qu'il faut faire, en sachant de plus, à chaque instant, que c'est exactement cela qu'il veut), « Monsieur Tout-le-Monde » (qui ne parvient à faire ce qu'il faut faire que sans s'en rendre compte, à condition d'oublier qu'il l'a voulu) et le « pensif velléitaire » (qui, en connaissance de cause, ne fait pas ce qu'il faut faire parce qu'il n'est pas sûr que c'est ce qu'il veut faire). *Op. cit.*, pp. 35-36.

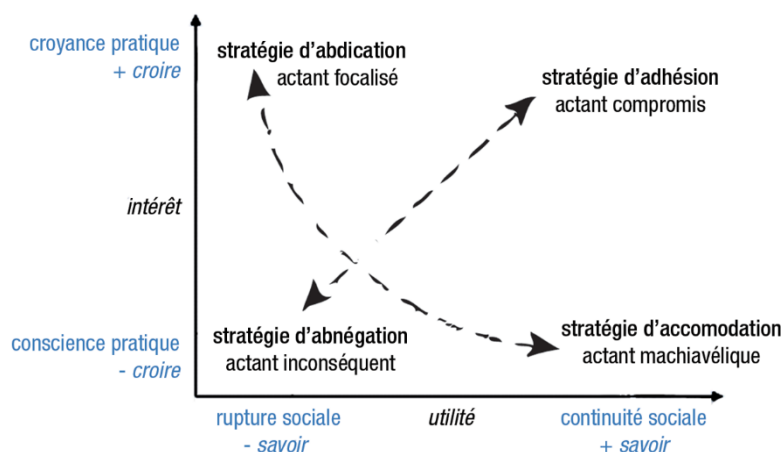


Fig. 3. L'écologie stratégique

3. Conclusion

Dans ce travail, nous avons décrit deux perspectives inconciliables en matière d'attitude pratique. La perspective éthique d'abord, qui valorise les pratiques quelles qu'elles soient, en leur reconnaissant une positivité. La perspective morale ensuite, qui juge et polarise axiologiquement ces pratiques sur la base d'une négativité. L'intéressant dans la mise en dialogue de ces deux perspectives réside surtout dans le fait que la notion de *stratégie*, au sens de calcul, procède avant tout d'une perspective morale. En effet, selon cette perspective, les individus sont redevables de leurs actes et la reconnaissance d'une stratégie permet justement d'expliquer ces comportements avant de porter un jugement.

Reste une difficulté qui tient à ce que, même lorsqu'on moralise une pratique, il peut être difficile d'identifier une quelconque stratégie dans certaines attitudes : c'est le cas lorsqu'on suppose à des attitudes des stratégies du type adhésion ou abdication. Pour cette raison, nous serions enclin à dire que pour que nos observations et nos hypothèses demeurent adéquates, il faudrait que dans les études sémiotiques on se mette d'accord pour stabiliser une acception du concept de *stratégie* qui fasse consensus. À cet égard, il nous paraîtrait judicieux d'écarter définitivement l'acception commune du terme, associée au calcul, pour préférer celle plus neutre de *mode opératoire* rapidement problématisée au début de ce travail. En procédant de la sorte, on parviendrait à faire ce que Greimas a réussi à faire avec le concept de *manipulation* qui ne se rapporte, en sémiotique, qu'à un *faire faire*, sans considération morale. Il nous semble que c'est en retenant cette dernière acception qu'on pourra aussi mieux comprendre, dans la conceptualisation proposée par Jacques Fontanille, le « plan d'immanence » des *stratégies*³⁴ qui, selon nous, renvoie ni plus ni moins à un *mode opératoire* perceptible à travers ce que l'auteur a lui-même plus tard appelé un « schème syntagmatique ».

Références bibliographiques

Bertin, Erik, « Penser la stratégie dans le champ de la communication. Une approche sémiotique », *Actes sémiotiques*, 89-91, 2003.

Bove, Laurent, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.

³⁴ Cf. *Pratiques sémiotiques*, op. cit., p. 34.

- Citton, Yves, *Mythocratie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2010.
- Fontanille, Jacques, *Pratiques sémiotiques*, Paris, PUF, 2008.
— *Formes de vie*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2015.
- Foucault, Michel, « Le sujet et le pouvoir » (1982), *Dits et écrits*, Paris, Seuil, 2001.
- Landowski, Eric, *La société réfléchie*, Paris, Seuil, 1989.
— « Formes de l'altérité et styles de vie », *Recherches Sémiotiques / Semiotic Inquiry*, XIII, 1-2, 1993.
— *Présences de l'autre*, Paris, PUF, 1997.
— « De la stratégie, entre programmation et ajustement », *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 89-91, 2003.
— *Passions sans nom*, Paris, PUF, 2004.
— *Les interactions risquées*, Limoges, Pulim, 2005.
— « Avoir prise, donner prise », *Actes sémiotiques*, 112, 2009.
— *Pour une sémiotique du goût*, São Paulo, Centro de Pesquisas Sociosemióticas, 2013.
— « Plaidoyer pour l'impertinence », *Actes sémiotiques*, 116, 2013.
- Lotman, Youri, *L'explosion et la culture*, Limoges, Pulim, 2004.
- Perusset, Alain, « Les formes de vie sont-elles vivantes ? Vies et fortunes des langages dans la sémiosphère », in Alessandro Zinna et Ivan Darrault-Harris (éds.), *Formes de vie et modes d'existence*, Toulouse, CAMS/O, 2017.

Pour citer cet article : Alain Perusset. «Le plaisir de plaire. Trajectoires modales ou stratégies morales ?», *Actes Sémiotiques [En ligne]*. 2018, n° 121. Disponible sur :
<<http://epublications.unilim.fr/revues/as/5975#dialogue3>> Document créé le 30/01/2018

ISSN : 2270-4957