FONDATION
CHARLES VEILLON
LAUSANNE

Tzvetan Todorov
Prix Européen de l'Essai
«Charles Veillon» 1998

Discours de proclamation
Monsieur Pascal Veillon, Président

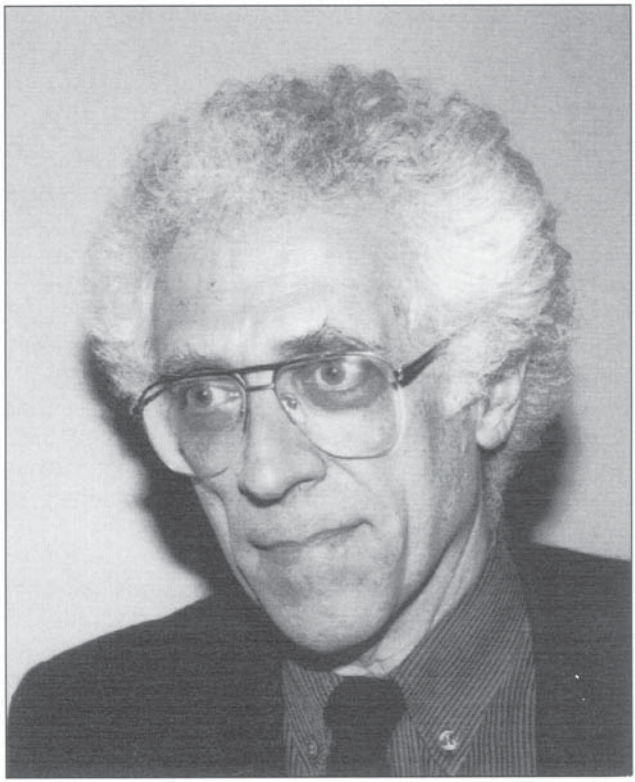
Allocution de Monsieur Claude Frochaux,
Editeur, Membre de la Fondation

Laudatio en l'honneur du lauréat
Claude Reichler, Professeur

Conférence de Monsieur Tzvetan Todorov
« Benjamin Constant et la pensée humaniste »

Bibliographie

© Copyright Fondation Charles Veillon, Bussigny – 1999
Imprimé en Suisse



Tzvetan Todorov

DISCOURS DE PROCLAMATION

Cher M. Todorov,

J'ai une question à vous poser au sujet du livre qui a retenu l'attention du jury. Qu'est-ce qui est le plus important, le titre ou le sous-titre? Benjamin Constant, ou la passion démocratique? Je pose cette question en relation avec le prix que vous recevez aujourd'hui.

Pendant une vingtaine d'années, entre la fin de la guerre et 1970, des auteurs de langues italienne, française et alémanique ont reçu annuellement le Prix Charles Veillon pour des romans. Selon le fondateur de ces prix, ce genre littéraire était le plus apte à faire réfléchir le lecteur et à le rejoindre dans ses préoccupations existentielles, puisqu'il met en scène des êtres humains, fictifs, certes, mais dans lesquels nous pouvons facilement nous projeter.

Renonçant à faire perdurer, dans la jungle des prix littéraires, ce prix du roman, il nous a semblé juste, en succédant à Charles Veillon, de garder son intention. Non plus par le biais de personnages, mais directement par le jeu des idées, en décernant un prix littéraire de l'essai. C'était un défi, car nous allions devoir choisir des ouvrages d'accès moins immédiat, ou moins populaire que des romans. Des livres accessibles à tout lecteur et en même temps porteurs d'idées fortes et originales sur notre société ou sur son histoire. Du moins est-ce là notre définition de l'essai.

Au fil de cette recherche, au début de l'année 1998, nous avons eu entre les mains votre livre sur Benjamin Constant. Il nous a emmenés dans le «jardin imparfait» de cet auteur, selon le titre de votre dernier livre qui reprend la belle formule de Montaigne. C'est à dire dans sa vie et sa personnalité. Non seulement ses idées, mais toute son existence si riche en événements, en engagements, en émotions.

Par votre attachement à Benjamin Constant, vous avez su allier la rencontre d'un homme et l'ouverture à ses idées, à la modernité de ses

idées. Benjamin Constant ou la passion démocratique? L'homme ou les idées? La parole ou l'engagement?

Personnellement, j'espère que ce seront les lecteurs plutôt que vous, l'auteur, qui répondront à la question. Car votre livre nous encourage à nous engager non pas au nom de nos propres intérêts ou de nos sympathies, mais au nom de notre passion démocratique, serait-ce à contre-courant de la tendance générale.

Pascal Veillon

Allocution de M. Claude Frochaux

Pourquoi, comment, en vertu de quels critères, le jury du Prix Européen de l'Essai «Charles Veillon» a-t-il souhaité couronner Tzvetan Todorov pour son essai consacré à Benjamin Constant et significativement sous-titré la Passion démocratique?

On pourrait parler d'une convergence: trois éléments de notre réflexion nous ont amenés à cette désignation. Le premier concerne le livre lui-même dans sa forme d'énoncé, la clarté de son écriture, la volonté délibérée de donner accès au public le plus large à l'étude d'une œuvre et d'une pensée qui ne sont pas faciles à s'approprier. Et l'on peut être d'autant plus surpris, reconnaissant à Tzvetan Todorov, que les réalités complexes évoquées n'ont jamais été simplifiées dans le sens d'un appauvrissement. Il ne s'agit pas du tout d'un ouvrage de vulgarisation, mais au contraire d'un livre parvenu à la plus grande clarté d'expression par la maîtrise du sujet.

Reconnaissance et surprise d'autant plus vives qu'à ses débuts, le grand universitaire qu'était et est toujours Todorov, élève et collaborateur de Roland Barthes, n'était pas exactement parti, dans ses études de linguistique structurale ou ses analyses du formalisme pour se faire un ami du grand public. Il est assez admirable et surtout très rare de voir un grand intellectuel, sans jamais s'abaisser, parvenir ainsi par l'extrême souci de limpidité de son écriture à se faire lire et entendre de chacun.

Le deuxième élément concerne Benjamin Constant lui-même. Car il s'agit ici d'une véritable réhabilitation. Trop souvent et trop longtemps, on a voulu voir en lui Constant l'inconstant, l'indécis et surtout l'opportuniste, captant toutes les mouvances de son époque pour s'y glisser habilement et prendre à son compte l'air du temps en respirant plus profondément que les autres. On se rappellera le pamphlet assassin et insidieux, écrit tout près d'ici, par Henri Guillemin. Que de Paris, nous vienne aujourd'hui cette reconnaissance d'un homme politique et d'un écrivain, par un essayiste connu pour introduire une dimension morale dans ses considérations, voilà exactement ce dont

avait besoin Benjamin Constant pour reprendre la place de premier rang qui lui revient.

Le dernier élément enfin est d'ordre purement sentimental pour ne pas dire narcissique ou nationaliste. Nous aimons le Lausannois Benjamin Constant parce qu'il est l'un des enfants de cette ville qui a su provoquer, à travers son action et ses écrits, des résonances universelles. Il y a le grand libéral attaché à trouver l'équilibre périlleux et très helvétiquement consensuel entre individualisme et insertion sociale et l'inoubliable auteur d'Adolphe, cent pages qui semblent avoir ouvert les vannes de toute la littérature romanesque de XIXe siècle.

Pour toutes ces raisons, ouvertement ou sournoisement avouables, notre jury a voulu faire de Tzvetan Todorov le lauréat 1998 du Prix Européen de l'Essai «Charles Veillon». Nous serions prêts aujourd'hui à resigner, confirmer et avaliser notre choix.

Claude Frochaux

LAUDATIO

Un lecteur décidé

Il y a environ trente ans, un jeune chercheur récemment arrivé de Bulgarie retenait l'attention de la critique littéraire française par plusieurs études brillantes, qui se réclamaient de ce qu'on appelait alors la poétique ou la théorie littéraire. Parmi ces études, un livre intitulé *Introduction à la littérature fantastique* frappe par l'élégance – comme on dit en mathématiques – de la solution qu'il proposait dans une discussion portant sur la définition du «genre» fantastique. Qu'est-ce que le fantastique? demandait-on. Ce n'est pas tant un concept littéraire, ni simplement une série d'œuvres apparues à tel moment, répondait notre jeune chercheur; c'est encore moins une marque d'étrangeté ou de surnaturel propre à certaines choses. Non, dire qu'une œuvre est fantastique relève en fait de la responsabilité du lecteur. Lorsque celui-ci ne peut pas trancher entre une causalité positive, scientifique, et un enchaînement irrationnel pour expliquer les événements racontés dans une histoire, alors il tient que celle-ci appartient au fantastique. «Lecteur, c'est à toi de savoir! à toi qu'il incombe de dire ce qu'il en est: les textes et le monde se répartiront selon tes vues», disait en somme le livre.

L'auteur, ce lecteur décidé, se nommait Tzvetan Todorov. Il écrivait alors sur bien d'autres sujets que le fantastique; il publia notamment quelques années avant le texte dont je viens de parler, en 1967, un bref essai sur *Adolphe*, intitulé «La parole selon Constant», qui étudiait l'importance et le rôle du langage dans l'univers romanesque de Benjamin Constant. Cette étude était le premier témoignage d'un intérêt que le temps n'allait pas entamer. Durant sa carrière de chercheur, d'enseignant et d'essayiste, Tzvetan Todorov est en effet revenu à Constant à plusieurs reprises, et l'an dernier encore pour ce beau livre consacré à la pensée de l'autre dans l'œuvre de Constant, et particulièrement à ses conceptions politiques.

Un parcours intellectuel

Aussi voudrais-je, Monsieur le Président, Mesdames et Messieurs, commencer ma *laudatio* en évoquant le parcours intellectuel qui a conduit votre lauréat de Benjamin Constant à… Benjamin Constant. Je souhaite ainsi esquisser une présentation en mouvement d'une pensée qui dialogue avec son époque – avec ses époques – par la médiation des grands textes.

Deux foyers d'intérêt principaux sont décelables dans ce parcours, séparés – ou plutôt reliés – par des moments de questionnement et de renouvellement. Tzvetan Todorov s'est placé d'abord dans la mouvance de la théorie littéraire. Il collabore alors avec Roland Barthes, Gérard Genette, Oswald Ducrot, le linguiste avec lequel il rédige ce précieux instrument de travail qu'est le *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Cette période est marquée par la parution de plusieurs ouvrages portant sur l'écriture et la lecture littéraires. Il fonde avec Genette la revue *Poétique* et la collection du même nom aux Editions du Seuil, qui jouent un rôle de catalyseur en France et dans la recherche internationale. La notion de « poétique », et le mode d'analyse qu'elle désigne, sont au cœur des réflexions de Todorov durant ces années. Il cherche à comprendre non telle œuvre particulière, ou tel auteur, mais les conditions de la production des discours littéraires, voire des discours en général. Plus précisément encore, selon un projet qui s'approcherait des sciences exactes, il veut découvrir et décrire les *lois* qui engendrent ces textes qu'on appelle littéraires. Il proposera d'ailleurs de parler plutôt d'un mode de réception des textes, d'une manière de les lire qui les classe dans des catégories particulières et les constitue comme littéraires. Nous retrouvons la responsabilité portée sur le lecteur, dans une perspective encore élargie par rapport à ce qu'elle était lors de l'essai sur le fantastique. Nous retrouvons ce lecteur qui décide ; nous ne le perdrons plus de vue.

Les références intellectuelles de Todorov à cette époque sont constituées, comme chez beaucoup de chercheurs français, par les disciplines linguistiques. Mais lui-même a pu prendre connaissance très tôt, dans la langue originale, des travaux des formalistes russes qu'il

a présentés au public français en 1966. Un autre théoricien russe, dont l'œuvre dépasse l'école formaliste pour fonder un champ de recherches interdisciplinaires fécond, influencera par la suite durablement Tzvetan Todorov: il s'agit de Mikhaïl Bakhtine. Ses travaux sur les pratiques interculturelles et ses analyses de ce qu'il nomme le dialogisme, à l'œuvre dans le langage et dans les textes littéraires, vont guider Todorov hors de la linguistique et de la poétique à la française. Pour Bakthine, aucun texte, aucune phrase, aucun mot même ne sont énoncés pour eux seuls. Ils ne constituent pas des significations autonomes. Au contraire, ils sont comme des cordes tendues vers d'autres textes, d'autres mots, par l'allusion, la question, la négation, par l'approbation ou la polémique implicites. Une perspective inédite est offerte à la recherche dans cette conception du langage: *l'autre*, l'altérité. Une nouvelle manière de rechercher des traces et des effets est proposée à l'enquête sur les œuvres littéraires. Mais aussi, cette notion d'un texte conçu comme un dispositif d'appel, une structure bâtisseuse de ponts, va favoriser l'intérêt pour ce qui est extérieur au langage lui-même. «L'autre», ce sera l'autre homme, dans l'histoire, dans l'espace humain, dans le quotidien de la vie.

C'est l'époque – nous sommes au tournant des années 80 – où Todorov se retourne sur son parcours, examine ses instruments de travail, s'efforce d'évaluer son projet de connaissance en le comparant à d'autres à l'intérieur du champ des études littéraires, voire, plus largement, dans l'histoire de l'interprétation. Qu'est-ce que la critique littéraire? demande-t-il. Qu'est-ce la littérature elle-même? Comment les interprètes ont-ils compris les outils dont ils se servent constamment, le signe et le symbole, et les résultats qu'ils obtiennent, à savoir les significations, le sens? Ces problèmes, discutés dans la perspective dialogique apportée par Bakhtine – la perspective du rapport à l'autre –, ouvrent l'horizon d'un vaste domaine d'enquête, d'une nature tout autre que la sémiologie et la poétique, un domaine dont les bornes sont mouvantes, puisqu'elles ne sont fixées que par les questions qu'on pose et les vues qu'on est capable d'anticiper: c'est l'homme lui-même, l'homme comme question. L'histoire personnelle de Todorov, le *dépaysement*, comme il dit lui-même, et la décentration, la démultiplication du regard qu'il apporte, sont venus favoriser cet élargissement de la pensée et cette sortie des cadres appris. Mais tout autant, depuis une dizaine d'années, l'exténuation du

communisme et le réexamen du passé antisémite et des régimes concentrationnaires de la seconde Guerre mondiale, entrepris en Europe.

Les livres dès ce moment se multiplient. On ne peut citer ce soir que quelques-uns d'entre eux. C'est *La Conquête de l'Amérique*, en 1982, qui interroge la manière dont les peuples indigènes ont interprété l'arrivée des conquistadores (voilà encore une question de *lecture*, mais élargie à l'interaction de deux cultures, de deux mondes). C'est *Face à l'extrême*, en 1991, qui étudie les témoignages des prisonniers des camps de concentration communistes et nazis du point de vue des relations humaines qui peuvent y subsister. C'est encore *Les Morales de l'Histoire*, la même année, qui propose des points de vue essentiels sur les sciences humaines, pour lesquelles, rappelle Todorov, le fait est inséparable de la valeur. Cette conviction fonde dans son travail le parti qu'il prend désormais de juger les œuvres au nom de la vérité et de la morale; elle forme l'arrière-plan philosophique sur lequel il appuie le statut de l'intellectuel dans les démocraties. Ce sont d'autres livres encore, des essais sur les écrivains dont il se sent proche, Rousseau, Montesquieu, Constant, un ouvrage très original sur la relation à autrui dans l'existence humaine, *La Vie commune*, paru voici trois ans. Et enfin cette vaste enquête sur l'humanisme et les conceptions de l'homme à l'époque moderne, qui culmine dans deux livres: *Nous et les autres* (1989) et *Le Jardin imparfait*, dernier ouvrage paru dans une production dont on voit mieux maintenant à quel point elle est riche et variée.

L'histoire de la pensée

Il faudrait plusieurs heures pour présenter un tel ensemble avec quelque détail. Je me limiterai aujourd'hui à suivre les lignes de force des travaux récents.

Le premier point que je voudrais mentionner, c'est que Todorov a presque toujours travaillé sur des textes, et non directement sur la société ou les comportements des individus. Même dans *La Conquête de l'Amérique*, qui prend le parti de raconter l'histoire de la pénétration d'une poignée d'Espagnols dans un territoire immense et leur victoire

sur des peuples nombreux et armés, due en partie à leur maîtrise de la communication, même alors Todorov cherche à comprendre, sinon directement des textes, en tout cas le fonctionnement de modèles culturels et l'interprétation des signes et du langage, la manière dont ceux-ci sont pensés, reçus et agis. Cependant l'objet de son enquête, depuis ce dernier livre, n'est plus constitué par le texte lui-même, mais par quelque chose à quoi les textes donnent accès, qui existe avant eux et au-delà, et qu'il appelle *la pensée*. Qu'est-ce que la pensée? – question qui n'est pas triviale, et qu'on doit poser si l'on veut comprendre la portée des travaux actuels de Todorov. Tentons d'abord une approche négative. La pensée n'est pas une doctrine, ou un corps de doctrines: on parle par exemple de doctrines politiques, ces ensembles d'analyses tournées en préceptes et formant des systèmes. On ne peut pas non plus assigner la pensée à des idées ou à une idéologie, qui sont comme des nébuleuses intellectuelles transmises d'une génération à l'autre: l'idée de bonheur au XVIIIe siècle, par exemple, ou l'idée de progrès... La pensée n'est pas plus assimilable aux concepts, instruments au moyen desquels les philosophes construisent des compréhensions abstraites, détachées des contingences historiques ou quotidiennes. Et finalement, la pensée n'est pas identique non plus aux représentations sociales; celles-ci ne prennent sens et ne deviennent efficaces que lorsqu'on les considère à l'intérieur d'une culture donnée, c'est-à-dire dans des communautés qui partagent un même système de références sinon de croyances.

Non, l'objet que cherche à décrire Todorov, s'il est formé en partie de tout cela – doctrines, idéologies, concepts, représentations – nous ne l'avons pas encore véritablement circonscrit ni défini. Car la pensée est d'abord pensée *de quelqu'un*: d'un auteur, ou d'un groupe. Elle n'est pas donc pas déterminée (ou du moins pas entièrement) hors de qui la développe; au contraire, elle engage sa responsabilité. Mais une pensée n'est jamais isolée ni complètement autonome. Elle est liée ou opposée à d'autres pensées et à d'autres personnes par des ressemblances et des différences, par des ruptures et des successions. C'est dire que la pensée est historique, formée dans une époque et évoluant dans la durée. C'est dire aussi qu'on peut comparer entre elles les composantes des pensées, ou les pensées elles-mêmes, et les classer selon des critères préalablement décidés.

Enfin, dernier trait, qui me semble avoir une importance anthropologique que je ne commenterai pas ici, les œuvres écrites sont le lien le plus propice où reconnaître et analyser la pensée.

Les relations entre les pensées ainsi définies délimitent des constellations intellectuelles que Todorov décrit comme des *types*: l'humanisme, le scientisme, le relativisme sont des formations intellectuelles types, qui se subdivisent à leur tour en sous-catégories (les théories raciales du XIXe siècle, par exemple, forment une catégorie du scientisme). Ces types évoluent dans l'histoire: l'humanisme de la Renaissance se transforme chez Montesquieu ou Rousseau en un rationalisme éclairé; il devient un libéralisme modéré chez Tocqueville. On le voit, la pensée est une formation intellectuelle dont la grandeur varie: il y a une pensée de Montaigne ou de Rousseau, une pensée des Lumières, une pensée française, une pensée humaniste... Faire de la pensée un objet de connaissance requiert dès lors deux tâches imbriquées l'une dans l'autre: d'une part identifier des configurations intellectuelles semblables ou opposées (établir une typologie des pensées); d'autre part montrer des évolutions au cours desquelles un noyau reste reconnaissable (écrire une histoire).

Tzvetan Todorov s'inspire de la leçon du grand historien de la littérature qu'est Paul Bénichou, en l'adaptant à son propre goût pour les définitions, les dispositifs structurés et les classifications, et donc en insistant plus sur la typologie que sur l'histoire. En leur apportant aussi un souci didactique particulièrement enrichissant, présent chez lui depuis toujours: forger des instruments pour la recherche, réfléchir sur les démarches et les objectifs, rendre transparente l'argumentation. Il y a là un respect des règles qui devraient être celles de toute la profession des enseignants et des scientifiques, respect que Todorov porte jusqu'à une morale du travail intellectuel.

La *morale*: voilà sans doute un terme clé dans toutes les œuvres récentes de Todorov, qui indique une direction fondamentale de sa réflexion. Mais levons des équivoques qui pourraient se faire jour: la critique morale qu'il instaure n'est ni moralisatrice ni moralisante; il ne s'agit pour lui ni de faire la leçon, ni de se poser en modèle de vertu. Il s'agit bien plutôt, après avoir décrit et analysé une pensée, d'engager

avec son auteur un dialogue qui porte sur sa responsabilité historique et propose un jugement sur la valeur de son œuvre en l'inscrivant dans l'horizon de vérités universelles. Je reviendrai sur cette question dans ma conclusion, mais il était important de noter la présence d'un cadre moral et d'une sorte de charte du travail intellectuel au cœur de l'activité du lecteur et du critique.

Je voudrais indiquer un dernier aspect de cette histoire de la pensée à laquelle s'est consacré Todorov. A quelques exceptions près, ses analyses ont porté sur la littérature française. Cette délimitation a été assumée comme un point de méthode dans la recherche menée depuis plusieurs années sur l'histoire de la pensée humaniste. Sans doute parce que le chercheur y rencontre des écrivains qu'il aime, mais surtout parce qu'il veut explorer des réseaux de relations intellectuelles et une manière d'être au monde propre à une tradition culturelle, à la fois produite par et productrice d'une certaine identité.

Nous et les autres

L'identité nationale française, dont Tzvetan Todorov perçoit les parfums (et parfois les relents) comme le «Persan» qu'il veut rester, se révèle de manière particulièrement intéressante dans les rapports qu'entretient la pensée française avec ce qui n'est pas elle, avec *ses autres*. Ces questions ont donné lieu à une vaste recherche dont un des résultats se présente sous la forme du livre paru en 1989: *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. L'ouvrage est devenu lui-même une partie d'une plus vaste enquête portant sur la pensée humaniste, dont Todorov nous dit qu'elle s'est achevée avec la parution récente du *Jardin imparfait*. L'ensemble constitue une illustration remarquable de cette histoire de la pensée que l'auteur s'est proposé d'écrire. Souhaitant vous parler ce soir d'un livre de façon un peu plus précise, j'ai choisi de vous présenter le premier des deux, qui me paraît mettre en œuvre avec bonheur les principes essentiels des recherches menées par notre auteur.

Nous et les autres engage une discussion, je l'ai dit, sur le rapport à l'altérité dans la France moderne depuis la Renaissance, c'est-à-dire depuis que les nations européennes ont appris en découvrant

l'Amérique qu'il y avait des *autres*. Le livre commente une quinzaine d'auteurs représentatifs de la culture française et fait apparaître leurs liens et leurs divergences. Je ne chercherai pas à résumer cet ouvrage à la fois dense et multiple; je voudrais simplement faire apparaître son architecture et présenter l'essentiel de son contenu.

Comment penser l'altérité, les altérités, ce foisonnement de différences qui viennent à l'esprit dès lors qu'on veut se représenter l'humanité? De Montaigne à Claude Lévi-Strauss, la tradition française peut être disposée selon les lignes de force de deux grandes constellations intellectuelles. Il y a d'une part ceux qui pensent la diversité en termes d'universalité, pour lesquels tous les hommes répondent à un unique prototype, l'Homme. Et d'autre part ceux qui, voyant d'abord les différences, divisent les humains en groupes, en cultures, en nations, en races, sans prétendre classer les uns par rapport aux autres: on les nomme des relativistes. L'une et l'autre attitudes ont leurs failles et leurs perversions, que Todorov fait apparaître dans les développements historiques qu'elles ont connus. Il montre comment l'universalisme du siècle classique, celui d'un Pascal ou d'un La Bruyère, celui de la raison et de la foi, peut se révéler une impasse et témoigner en fait d'une cécité à la différence culturelle, voire d'une violence symbolique. Le rationalisme de certains représentants des Lumières, puis le scientisme du XIXe siècle (celui d'Auguste Comte, par exemple) aboutissent eux aussi à de faux universels, à une pensée de l'autre à la fois bornée et triomphaliste. Et de même le relativisme, mis en avant par Montaigne comme une acceptation sans réserve de la diversité humaine, peut devenir un alibi de la pensée et un refus de juger lorsqu'on le fait reposer sur le seul critère de l'identité des individus ou des cultures. Paradoxalement, montre Todorov, certaines formes de nationalismes extrêmes et certaines théories raciales naissent d'une position relativiste. Ainsi, seul un dosage des deux positions, reconnaissant à la fois l'existence de valeurs communes à l'espèce et les différences des particuliers, peut apporter une juste intelligence du problème de l'homme. Aux yeux de Todorov, les penseurs qui ont le mieux réussi à faire coexister l'universel et le relatif sont Rousseau et Montesquieu. L'un et l'autre parce que la perception empirique des singularités les a conduits à construire, chacun à leur manière, un horizon commun à la diversité, comme une universalité

qu'on recherche, et non dont on prétende partir. La capacité d'aimer les différences et de réaliser la synthèse des particuliers fait ainsi de Montesquieu le modèle d'un humanisme critique. L'universalisme constitue chez lui une démarche de l'esprit, un principe régulateur qui donne un cadre et des repères à la comparaison des singularités. Toute forme du relatif n'a pas disparu, puisque la reconnaissance de l'altérité, du *tu* dans le dialogue, est partie intégrante de sa pensée.

Une sagesse pour notre temps

Ce n'est là que l'esquisse d'un livre rempli d'analyses complexes et d'aperçus parfois provocants. Le critique fait dialoguer entre eux les auteurs qu'il présente. Il prend lui-même parti, décide de la valeur des idées et des théories, approuve ou condamne. Il lui arrive de se montrer sévère sur tel auteur, peut-être excessivement... Les développements centraux de l'ouvrage, qui portent sur les idéologies nationalistes et racialistes des XIXe et XXe siècles, sur les séquelles du colonialisme et la question des droits de l'homme, sont en relation directe avec les débats contemporains sur l'identité nationale, voire la « préférence nationale ». On se rend compte que tout le livre est orienté par le désir d'apporter des instruments pour comprendre notre temps, et pour donner au travail intellectuel une efficacité agissante.

En aboutissant ainsi à notre présent – on devrait dire plutôt en partant de notre présent, des questions dont il nous presse – Todorov rejoint les objectifs moraux qu'il s'était fixés : départager le bien et le mal dans cette « réflexion française » qu'il étudie ; et mettre en œuvre dans son travail-même une approche éthique fondée sur des principes tirés des idéaux humanistes. La défense de ces principes ajoute aux précédentes une nouvelle dimension de dialogue, celle de la discussion avec les penseurs contemporains. Elle occupe les deux foyers de son travail que nous avions discernés tout à l'heure, la théorie critique et la philosophie morale, la question des signes et du sens et la question de l'homme.

Mais pour dialoguer, il faut tenir une position, il faut être un interlocuteur décidé. C'est précisément la typologie qui aide le lecteur à le devenir : elle définit et classe, et donc permet d'établir des échelles et des comparaisons raisonnées. La morale, elle, conduit l'intellectuel : dans

le moment de l'histoire de l'humanité qui est le nôtre, Todorov pense qu'on peut – qu'on doit – décider pour certaines valeurs (dans *Le Jardin imparfait*, il dit: *parier* pour elles). Cette attitude nous montre en creux les deux adversaires de l'intellectuel aujourd'hui: le philosophe de l'«indécidable», cet avatar postmoderne du relativiste; et le dogmatique, partisan d'un universel monocolore. Il faut donc être un lecteur et un intellectuel décidés – mais, ajoute Todorov, avec modération.

Dans cette tension de la pensée et de l'action, trouvons une force de stimulation, peut-être selon un mouvement à la fois inverse et similaire à celui de Benjamin Constant. Car lui, qu'on tenait pour un indécis, fut en réalité possédé de la «passion démocratique». Tel est le sous-titre du livre que la Fondation Veillon distingue aujourd'hui: sous-titre en forme d'oxymore, qui définit sans doute aussi la position de son auteur.

Claude Reichler

BENJAMIN CONSTANT ET LA PENSÉE HUMANISTE

Je ne sais pas si je mérite le Prix Européen de l'Essai, mais je suis convaincu que Benjamin Constant, l'un des plus célèbres ressortissants de Lausanne, où ce prix est attribué, mérite autant et plus que personne d'autre d'être associé à une distinction de portée *européenne*. C'est, tout d'abord, par sa biographie même qu'il se trouve étroitement lié à plusieurs pays du continent. Né à Lausanne de parents issus de familles huguenotes réfugiées de France, il doit se rendre dès son enfance aux Pays-Bas, où son père exerce son métier de militaire; il commence ensuite ses études en Allemagne et en Ecosse. Après de nouveaux séjours en Suisse, en France et en Angleterre, il s'installe et se marie à Brunswick, en Allemagne. Il n'y reste pourtant pas longtemps: entraîné dans le sillage de Germaine de Staël, il oscille de nouveau entre la France et la Suisse, avant de s'établir, avec sa seconde femme cette fois-ci, à Göttingen. La chute de Napoléon le ramène en France; sa défaite à Waterloo le chasse en Belgique, puis à Londres. Ce n'est que dans la dernière quinzaine d'années de sa vie que ce citoyen européen avant la lettre se fixe dans ce qui reste à l'époque la capitale de l'Europe, Paris. Un tel destin est peu commun même aujourd'hui; il est d'autant plus remarquable dans le monde issu du bouleversement révolutionnaire de 1789.

Ce n'est pas seulement par sa vie que Constant est européen; c'est aussi par son œuvre. Nous savons bien aujourd'hui que ce qui y a compté le plus à ses propres yeux n'était pas son activité littéraire, bien épisodique, ni même ses traités politiques, pourtant essentiels, et sur lesquels je voudrais revenir, mais son ouvrage sur la religion, conçu dès 1785, alors qu'il n'avait que dix-huit ans, et dont les derniers volumes paraîtront en 1831, plusieurs mois après sa mort. Or, si cet ouvrage parle de toutes les religions du monde, ce sont néanmoins les religions européennes, et avant tout le polythéisme grec et romain, qui y occupent la première place. Constant y esquisse de plus, chemin faisant, une histoire de la littérature et de la philosophie antiques! Ainsi le passé de l'Europe se trouve lié à son destin non moins que son présent.

Ce n'est pourtant ni dans les vicissitudes de sa biographie, ni dans la matière de ses recherches que je voudrais reconnaître l'esprit spécifiquement européen de Constant, mais plutôt dans sa conception du monde, que je qualifierai d'*humaniste*. En quel sens faut-il prendre le mot ici? On sait qu'à la Renaissance les humanistes sont les lettrés qui redécouvrent la littérature, l'histoire, la philosophie des Anciens. De nos jours, le terme est souvent employé dans une toute autre acception, pour désigner une vision bienveillante et optimiste de l'humanité, celle qui affirme que les hommes sont des êtres nobles et qui méritent d'être respectés; c'est en somme ce qu'on pourrait appeler une philanthropie, voire une «anthropolâtrie». Mais, à coté de ces deux sens, l'un historique, l'autre moral, un troisième s'est fait jour, auquel je voudrais m'attacher ici et qui se réfère, lui, à une conception du monde, dans laquelle l'homme joue un rôle particulier. Quel est-il exactement? Il est d'abord celui d'être à l'origine de ses actes (ou d'une partie d'entre eux), d'être libre de les accomplir ou non, donc de pouvoir agir à partir de sa volonté. C'est ensuite celui d'être la fin ultime de ses actes, qui ne visent donc pas des entités suprahumaines (telles que Dieu, le bien, la justice) ni infrahumaines (les plaisirs, l'argent, le pouvoir). C'est enfin celui de dessiner l'espace dans lequel évoluent leurs agents: l'espace de tous les hommes, et d'eux seulement.

Pour désigner ces trois caractéristiques de la doctrine humaniste, je me servirai de formules plus brèves: je parlerai alors de l'*autonomie du je*, de la *finalité du tu* et de l'*universalité des ils*. J'utilise ici une opposition familière aux théoriciens du langage entre le personnel (je, tu) et l'impersonnel (la «troisième personne»), d'une part; entre *ego* et *alter*, de l'autre – car il est clair que l'homme qui est ici la fin (le but) de mes actions n'est pas moi-même, mais un autrui (l'humanisme n'est pas un égoïsme). Ce qui assure l'unité de ces trois traits, c'est la centralité même accordée à l'espèce humaine, incarnée par chacun de ses membres: elle est à la fois la source, le but et le cadre de ses actions.

Les divers ingrédients de la doctrine humaniste se rencontrent dans les traditions les plus variées sur ce continent comme sur les autres. Ce n'est que dans l'Europe de la Renaissance, cependant, que ces

trois exigences se trouvent réunies dans le cadre d'une pensée unique – ainsi, en France, celle de Montaigne. Or c'est bien cette réunion qui marque la véritable naissance de l'humanisme. Leur articulation n'est en effet pas toujours aisée. La seule autonomie, individuelle ou collective, peut conduire à une attitude arrogante, à une politique impériale: si la source de la loi est en moi-même, pourquoi m'interdirais-je d'opprimer les autres? La réponse est: parce que cela ne me donne pas le droit de léser mon voisin, ni de coloniser et d'exploiter d'autres populations. La finalité du *tu* et l'universalité des *ils*, qui restreignent ainsi le champ de l'autonomie, ne se confondent pas pour autant entre elles. En tant que citoyens, tous les membres d'une société sont interchangeables et leurs rapports sont régis par la justice, fondée dans l'égalité. En tant qu'individus, les mêmes personnes sont absolument irréductibles l'une à l'autre et ce qui compte est leur différence, non leur égalité; les rapports qui se nouent entre eux exigent préférence, affection, amour.

En quoi la pensée de Constant s'apparente-t-elle à la doctrine humaniste? Tout d'abord, il adhère sans réserves à l'idée d'universalité humaine, qui doit selon lui l'emporter sur toute distinction fondée sur l'évolution inégale des peuples. «Que l'homme soit sauvage ou policé, il a la même nature, les mêmes facultés primitives, la même tendance à les employer» (*De la religion*, II, 8). Non seulement ces caractéristiques potentielles se retrouvent partout, mais les valeurs des hommes appartiennent elles-mêmes à un cadre unique. La vie publique est régie par une aspiration à la justice; or celle-ci à son tour se fonde dans la notion d'égalité. «L'amour de l'égalité est une passion allumée au fond de nos coeurs par la nature» (*Histoire abrégée de l'égalité*). Constant s'oppose donc à toute politique légitimée par la prétendue inégalité des races; et l'on sait que, au cours de la dernière période de sa vie, en tant que député libéral à l'Assemblée, il se fait l'un des adversaires les plus acharnés de la traite des Nègres.

Constant adhère également au second principe humaniste, celui que j'ai appelé la «finalité du *tu*». Il ne veut pas d'un humanisme qui serait prêt à sacrifier la vie des individus à l'idée d'humanité, encore moins à toute autre idée abstraite, le progrès, la révolution ou l'ordre. Sa sympathie est au contraire acquise aux personnes qui optent pour les

individus plutôt que pour telle ou telle cause. « La vue d'un être souffrant, dit-il de Germaine de Staël, lui rappelait qu'il y avait dans le monde quelque chose de bien plus sacré pour elle que le succès d'une cause ou le triomphe d'une opinion. (...) Les proscrits de toutes les opinions lui ont trouvé plus de zèle pour les protéger dans leur infortune, qu'ils n'en avaient rencontré en elle pour leur résister durant leur puissance. » (*Mme de Staël*). Et c'est en des termes semblables, apparentés à la définition chrétienne du prochain, qu'il loue son amie Julie Talma. « Elle haïssait le parti contraire au sien, mais elle se dévouait avec zèle et avec persévérance à la défense de tout individu qu'elle voyait opprimé; (...) au milieu des tempêtes politiques, pendant lesquelles tous ont été successivement victimes, nous l'avons vue souvent prêter à la fois à des hommes persécutés, en sens opposés, tous les secours de son activité et de son courage. » (*Julie*)

Le caractère de fin ultime, attaché par Constant à l'individu, le conduit à un autre moment de son existence à s'opposer à Kant lui-même, dont on pouvait pourtant penser qu'il était à l'origine de ce principe. « Un philosophe allemand, écrit-il, va jusqu'à prétendre qu'envers des assassins qui vous demanderaient si votre ami qu'ils poursuivent n'est pas réfugié dans votre maison, le mensonge serait un crime. » (*Réactions politiques*, VIII). Kant juge que dire la vérité est un devoir absolu; au nom de ce principe il est prêt à sacrifier le bien-être, voire la vie des individus. L'absurdité de la conséquence amène Constant à soumettre le principe à un but supérieur; c'est là que son humanisme se sépare du rationalisme moral de Kant.

On sait que, ayant pris connaissance de l'argument de Constant, Kant se sent piqué à vif et réplique par un opuscule intitulé *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*. Il ne s'intéresse pas aux conséquences pratiques des actes: mentir est, en soi, contraire aux principes du bien, quelles que soient les circonstances. La hiérarchie des valeurs embrassée par Constant est différente: ne pas nuire à autrui est le but, qui peut souvent être servi par la véracité (ainsi dans toutes les relations contractuelles), d'autres fois par le mensonge (ainsi face aux assassins). L'amour du prochain doit l'emporter, selon Constant, sur l'amour de la vérité. Le point de départ de l'acte moral est le *tu*, non le *je*.

Constant est probablement l'un des premiers témoins d'une mutation radicale dans la mentalité des peuples européens, qui a pris des siècles pour s'accomplir, et à la suite de laquelle les relations entre individus sont devenues la part la plus précieuse de l'existence. Si rien ne doit l'emporter sur le souci d'autrui, l'amour apparaît comme la valeur la plus élevée du monde humain. Comme en témoigne Constant: « Un mot, un regard, un serrement de main m'ont toujours paru préférables à toute la raison comme à tous les trônes de la terre. » (A Annette de Gérando, le 5.6.1815.)

L'amour règle la seule vie privée des individus, certes; mais il a son rôle à jouer dans l'univers public aussi. Une humanisation de la politique commencerait à partir du moment où l'on refuserait toute instrumentalisation systématique des individus, où l'on se rappellerait constamment que ce sont les institutions qui doivent être au service des hommes, et non l'inverse.

Il ne suffit donc pas à Constant d'adhérer à ces principes humanistes, il en redéfinit le sens pour son époque – qui, à bien des égards, est toujours la nôtre. Mais sa contribution la plus importante concerne le troisième pilier de la doctrine, l'autonomie du *je*. Montaigne exprime déjà sa préférence pour les actions librement choisies, au détriment de celles qui nous sont imposées, par la nature ou par la tradition. Descartes soumet à la même règle le processus de connaissance: seul est solide le savoir auquel j'accède par la force de ma raison et de mes sens. Rousseau opère un grand pas de plus, en transposant ce principe de la vie privée à la vie publique: maintenant, seul est considéré comme légitime un régime fondé dans la volonté libre et commune du peuple qui le subit; autrement dit, seule est légitime la république. On sait que cette interprétation jouera un rôle décisif dans l'action révolutionnaire, trente ans plus tard. Que pourrait ajouter Constant à la doctrine déjà si triomphante de l'autonomie?

Constant sera le premier, en France, à tirer les grandes conséquences théoriques de l'expérience révolutionnaire. Les hommes de 1789 ont cru bien faire en remplaçant la monarchie par la république, la souveraineté royale par celle de la nation. Puis est venue la Terreur qui a causé leur peur, sinon leur perte. Pourquoi cette perversion du beau

projet initial? C'est que, comme l'avait constaté Sieyès à la veille du 9 thermidor, le ver était déjà dans le fruit. En un sens, la révolution de 1789 n'est pas allée assez loin: elle s'est contentée de remplacer un acteur par un autre, en maintenant le même scénario. Ce n'est plus le roi qui règne, c'est le «peuple»; mais le pouvoir est toujours aussi absolu. En ne laissant aucun espace en dehors de son contrôle, il transforme tout adversaire en ennemi et toute divergence en raison d'une lutte à mort; la Terreur est la conséquence directe de cet absolutisme-là. 1793 est en germe dans 1789. Les révolutionnaires croient rompre totalement avec l'Ancien régime; en réalité ils en prolongent l'un des traits les plus néfastes: l'absolutisme. Il faut donc faire un pas de plus et changer, non seulement d'acteur, mais de pièce; il ne suffit plus de se réclamer de la seule souveraineté nationale, on doit de plus la limiter en recourant à un principe autre.

La mise en garde de Constant se formule dans une critique de la pensée de Rousseau, critique qui ne porte pas sur le principe d'autonomie collective (que les deux auteurs partagent), mais sur l'absence de limites claires entre ce nouveau pouvoir du peuple et celui des individus qui constituent le peuple. Constant ne peut accepter ce que Rousseau appelle «l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté» (*Le Contrat social*, I, 6). Que la source du pouvoir soit légitime ne garantit en effet nullement contre ses abus.

Constant n'invente pas une nouvelle forme d'autonomie, il se préoccupe seulement d'assurer la protection (publique) d'une de ses formes: celle de la vie privée. La critique qu'il adresse à la souveraineté populaire est une mise en garde interne: il prévient contre un abus possible de ce qui est un principe fondamentalement positif. S'engageant résolument dans la voie du libéralisme ouverte un siècle plus tôt par Locke, Constant corrige le premier principe démocratique (la souveraineté du peuple) par un second (la liberté de l'individu); dans un Etat démocratique, la souveraineté du peuple n'est plus illimitée. Et ce qui était chez Locke une question abstraite devient chez lui la base d'un ample développement (les *Principes de politique* de 1806), qui lui servira plus tard comme règle de son action publique. Constant esquisse ainsi, au lendemain de la Révolution, le seul cadre dans lequel peut se situer une politique en accord avec les principes humanistes.

La réunion de ces deux formes d'autonomie, l'une collective, l'autre individuelle, est ce qui distingue les démocraties modernes, qui possèdent un versant «républicain» d'une part, un versant «libéral» de l'autre. Le bien commun et le bonheur de chacun en sont les fins également légitimes, mais qui, même si leur origine est commune, ne peuvent pas toujours être poursuivies d'un même mouvement: leur champ d'application ne coïncide pas.

En inscrivant ainsi le principe de l'autonomie individuelle sur le même plan que celui de l'autonomie collective, Constant ne se contente pas de mettre ensemble deux exigences séparées; il transforme aussi la relation entre morale et politique. Cette relation avait déjà été bouleversée à la Renaissance. Dans l'optique chrétienne antérieure, la morale (et la théologie qui en est le fondement) dominent la politique: celle-ci doit être l'illustration de celle-là. On ne se demande pas si les croisades servent l'intérêt du pays; il suffit qu'elles contribuent à la gloire de Dieu. La nouveauté, à la Renaissance, consistera à dissocier radicalement le plan théologique du plan politique: ce qui est bon pour l'un ne l'est pas toujours, ni même souvent, pour l'autre. C'est Machiavel qui opèrera la rupture: la *virtù* civique n'a rien de commun avec les vertus chrétiennes, et l'on ne bâtit pas des Etats forts en pratiquant la charité avec les ennemis. Le christianisme convient à l'édification morale, mais il produit des mauvais citoyens. Ce que Machiavel formule là correspond à la réalité des Etats contemporains; de sorte que, même si ses idées sont officiellement condamnées et réfutées, elles trouvent un ample écho. Montaigne pensera à son tour que ce qui est «utile» en politique ne se confond pas avec ce que la morale qualifie d'«honnête», le mal moral est nécessaire à la politique comme le venin peut l'être à la santé. «Le bien public requiert qu'on trahisse et qu'on mente et qu'on massacre» (III, 1). Rousseau opposera, la plupart du temps sans espoir de réconciliation, l'«homme» au «citoyen», donc aussi la morale et la politique; lui aussi jugera, dans *Le Contrat social*, que le christianisme forme de mauvais citoyens, puisque pour Jésus tous les hommes sont frères, et non seulement des concitoyens.

Au XXe siècle, nous avons été témoins d'une nouvelle tentative pour reconstruire les rapports entre morale et politique: dans les régimes

totalitaires, c'est celle-ci qui dicte les règles de celle-là. L'Etat définit ici non les seuls impératifs politiques, mais aussi les fins morales de ses citoyens, puisque rien n'échappe à sa compétence; l'autonomie morale des individus n'a plus de lieu d'être.

Benjamin Constant, qui médite sur l'absolutisme de la monarchie, la terreur révolutionnaire et la tyrannie napoléonienne, a eu comme un pressentiment de ce danger totalitaire et, pour le conjurer, a proposé une autre forme d'articulation entre morale et politique: non plus la soumission de l'une à l'autre, ni leur séparation désespérée, mais l'introduction de l'autonomie individuelle en tant que principe légitime au sein du politique. Le second «principe» de Constant, le droit de l'individu à un territoire inviolable, assure l'insoumission de la morale à tout autre impératif; en même temps, il introduit dans la vie politique un principe moral qui agit sur elle sans pour autant la dominer. Constant imagine en effet la situation de désobéissance civique, dans le cas ou les lois dicteraient des conduites allant à l'encontre de ce que l'on juge être ses obligations morales (par exemple, le devoir d'hospitalité, ou de non-dénonciation). Les individus ont des droits qui sont indépendants des lois en vigueur, et antérieurs à elles, ce que nous appelons les droits de l'homme. Ces droits ne décident pas de la politique des Etats mais ils posent des limites que cette politique ne doit pas transgresser; ils constituent en même temps un terrain à partir duquel on peut critiquer les lois et les institutions existantes. Le sujet démocratique se soumet aux lois de son pays et en ce sens renonce à sa liberté naturelle; mais il élit ses représentants chargés de légiférer, et peut les révoquer s'ils ne le satisfont pas. Il a de surcroît le droit de préserver son territoire personnel de toute intrusion et de refuser la loi s'il la juge inique. Il peut se conduire en citoyen moral.

Vous l'avez compris, la pensée humaniste de Constant n'a pas seulement été remarquable dans son temps; elle peut continuer à nous aider aujourd'hui. C'est bien pourquoi je me réjouis de voir reconnue son actualité, à travers le Prix Européen de l'Essai, que vous m'avez généreusement attribué.

Tzvetan Todorov

BIBLIOGRAPHIE

Français

Théorie de la Littérature. Textes des Formalistes russes, Seuil, 1966.

Littérature et Signification, Larousse, 1967.

Grammaire du Décaméron, Mouton, La Haye, 1968.

Introduction à la Littérature fantastique, Seuil, 1970.

Poétique de la Prose, Seuil, 1971.

Dictionnaire encyclopédique des Sciences du Langage (avec O. Ducrot), Seuil, 1972.

Poétique. Qu'est-ce que le Structuralisme? Seuil, 1973.

Théories du Symbole, Seuil, 1977.

Les Genres du Discours, Seuil, 1978.

Symbolisme et Interprétation, Seuil, 1978.

Mikhaïl Bakhtine, le Principe dialogique, Seuil, 1981.

La Conquête de l'Amérique: La Question de l'Autre, Seuil, 1982.

Récits aztèques de la Conquête (avec G. Baudot), Seuil, 1983.

Critique de la Critique. Un Roman d'Apprentissage, Seuil, 1984.

Frêle Bonheur, Essai sur Rousseau, Hachette, 1985.

Nous et les Autres. La Réflexion française sur la Diversité humaine, Seuil, 1989.

Face à l'Extrême, Seuil, 1991, 1994.

Les Morales de l'Histoire, Grasset, 1991. Hachette, 1997.

Au Nom du Peuple. Témoignages sur les Camps communistes, Ed. de l'Aube, 1992.

Éloge du Quotidien. Essai sur la Peinture hollandaise du XVIIe siècle. Adam Biro, 1993. Seuil-Points, 1997.

Une Tragédie française, Seuil, 1994.

La Vie commune. Essai d'Anthropologie générale, Seuil, 1995.

Les Abus de la Mémoire, Arléa, 1995.

Guerre et Paix sous l'Occupation (avec Annick Jacquet), Arléa, 1996.

L'Homme dépaysé, Seuil, 1996.

*Benjamin Constant. La Passion démocratique, Hachette, 1997.**

Le Jardin imparfait. La Pensée humaniste en France, Grasset, 1998.

Ecrits sur l'auteur:

Tzvetan Todorov: Du Formalisme russe aux Morales de l'Histoire. Jean Verrier, aux Editions Bertrand Lacoste, coll. Références, 1995.

Anglais:

The Poetics of Prose, Cornell University Press, 1971, 1978.

The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre, Cornell University Press, 1975.

Encyclopaedic Dictionary of the Sciences of Language (with Oswald Ducrot), Johns Hopkins University Press, 1979, 1994.

Introduction to Poetics, Minnesota University Press, 1981.

French Literary Theory Today: A Reader, Cambridge University Press, 1982.

Symbolism and Interpretation, Cornell University Press, 1982.

Theories of the Symbol, Cornell University Press, 1984.

The Conquest of America: The Question of the Other, Harper Perennial Library 1984, 1992.

Mikhaïl Bakhtin: The Dialogical Principle, Minnesota University Press, 1984, 1985.

Literature and Its Theorists: A Personal View of Twentieth-Century Criticism, Cornell University Press, 1987, 1989.

Genres in Discourse, Cambridge University Press, 1990.

On Human Diversity: Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought, Harvard University Press, 1993, 1994.

The Morals of History, Minnesota University Press, 1995.

** Lire aussi: Principes de Politique, Benjamin Constant – Préface de Tzvetan Todorov, Hachette Littératures, coll. Pluriel, 1997.*

A French Tragedy: Scenes of civil War, Summer 1944, New England University Press, 1996.

Facing the Extreme: Moral Life in the Concentration Camps, Henry Holt, 1996; OWL Books, 1997.

Allemand:

Einführung in die fantastische Literatur, Carl Hanser Verlag, 1972.

Poetik der Prosa, Athenäum, 1972.

Poetik, in: Einführung in den Strukturalismus, Suhrkamp, 1973.

Enzyclopädisches Wörterbuch der Sprachwissenschaften (mit Oswald Ducrot), Athenaion, 1975.

Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Suhrkamp Verlag, 1985.

Angesichts des Äussersten, W. Fink, 1993.

Symboltheorien, M. Niemeyer, 1995.

Abenteuer des Zusammenlebens, Versuch einer allgemeinen Anthropologie, Wagenbach, 1996, Fischer Verlag, 1998.

Italien

I Formalisti Russi. Teoria della Letteratura e del Metodo critico, Einaudi, 1965.

La Letteratura Fantastica, Garzanti, 1970.

Dizionario enciclopedico delle Scienze del Linguaggio (con Oswald Ducrot), ISEDI, 1972.

Teorie del Simbolo, Garzanti, 1977, 1984, 1991.

La Conquista dell'America. Il Problema dell'Altro. Einaudi, 1982, 1984.

Critica della Critica. Un romanzo di Apprendistato, Einaudi, 1984, 1986.

Simbolismo e Interpretazione, Guida, 1986.

Una Fragile Felicità, Il Mulino, 1987.

Racconti aztechi della conquista (con G. Baudot), Einaudi, 1988.
Poetica della Prosa. Le Leggi del Racconto, Theoria, 1988.
Bompiani, 1996.
Mikhaïl Bakhtin, Einaudi, 1990.
Noi e gli altri, Einaudi, 1991.
Di Fronte all'Estremo, Garzanti, 1992.
I Generi del Discorso, La Nuova Italia, 1993.
Le Morali della Storia, Einaudi, 1995.
Una Tragedia vissuta. Scene di Guerra civile, Garzanti, 1995.
Gli Abusi della Memoria, Ipermedium, 1996.
L'uomo spaesato. Percorsi dell'Appartenenza, Donzelli, 1997.

Prix et distinctions:
«Les Morales de l'Histoire» Prix Jean-Jacques Rousseau 1991.

Cette plaquette a été achevée
d'imprimer en mai 1999
sur les presses de
l'Atelier Grand SA,
imprimeurs-éditeurs
au Mont-sur-Lausanne
(Suisse)