



Signata

Annales des sémiotiques / Annals of Semiotics

2 | 2011

La sémiotique, entre autres

Le discours spéculatif

Jean-François Bordron



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/signata/519>

DOI : 10.4000/signata.519

ISSN : 2565-7097

Éditeur

Presses universitaires de Liège (PULg)

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2011

Pagination : 13-47

ISBN : 978-2-87544-004-4

ISSN : 2032-9806

Référence électronique

Jean-François Bordron, « Le discours spéculatif », *Signata* [En ligne], 2 | 2011, mis en ligne le 30 septembre 2016, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/signata/519> ; DOI : 10.4000/signata.519

PHILOSOPHIE

Le discours spéculatif

Jean-François BORDRON
Université de Limoges

Les rapports que la philosophie et la sémiotique entretiennent et ont entretenus peuvent être abordés d'au moins deux façons complémentaires et, en un sens, symétriques.

La première perspective consiste à demander ce que la sémiotique a apporté à la compréhension de la philosophie considérée simplement comme un ensemble de textes sémiotiquement analysables. Comme nous le verrons, l'ambition, relativement rare, de lire la philosophie avec des méthodes proches de celles depuis longtemps à l'œuvre dans l'analyse des textes littéraires, pose de multiples questions dont certaines sont de nature spécifiquement philosophique.

La seconde perspective porte sur les domaines étudiés par la sémiotique dont on peut dire souvent qu'ils appartiennent traditionnellement à la philosophie. On peut demander dans ces conditions ce que la sémiotique a pu apporter de nouveau à d'antiques questions comme celle de l'action, de la connaissance, de la passion, de la perception et même de la rhétorique puisque cette dernière est née et s'est développée dans un rapport de contraste avec la logique et la dialectique, c'est-à-dire au sein de la philosophie.

Ces deux perspectives sont naturellement beaucoup plus mêlées que ne le laisse entendre une division systématique. On peut en particulier s'interroger sur la place de la sémiotique, sinon comme discipline du moins comme méthode. Il existe à cet égard deux tendances fortes, l'une rattachant la sémiotique à une origine linguistique, origine qui lui fournit une part de son vocabulaire, l'autre à une origine philosophique d'où elle tire l'essentiel de ses questions. La double origine, peircienne et saussurienne, de la sémiotique alimente cette équivoque. Le risque serait évidemment de voir dans la sémiotique une sorte de philosophie écrite avec le lexique de la linguistique, ce qu'on n'a pas manqué de lui reprocher.

Pour notre part, il nous semble que les questions de division entre les disciplines, pour autant que ce terme ait véritablement un sens, sont beaucoup plus des questions relevant des institutions, ces dernières procédant par une sorte de jurisprudence classificatrice, que des questions engageant la pensée en acte. Mais il serait sans doute déraisonnable d'ignorer, qu'à leur façon, les institutions pensent, comme l'a souligné Mary Douglas (2004), et ont leurs raisons.

Nous suivrons l'ordre défini par le double point de vue proposé au tout début. Nous commencerons en essayant de montrer en quoi l'analyse des textes philosophiques, avec les méthodes de la sémiotique, apporte une élaboration nouvelle à des problèmes philosophiques classiques. Comme on ne peut faire état d'une perspective sans en montrer la réalité, nous serons amené à fournir des exemples, nécessairement pris dans des travaux antérieurs. Pour autant il ne s'agira pas de reproduire des analyses mais d'en montrer les articulations ainsi que les questions qu'elles ouvrent.

Dans un second temps, nous prendrons l'exemple d'un problème philosophique susceptible d'une élaboration sémiotique. Comme il nous semble que la question de la conscience a, de ce point de vue, un intérêt stratégique, nous proposerons quelques réflexions sur ce sujet. Il apparaîtra par là que les deux versants de notre problématique se rejoignent, ce qui justifiera la notion d'« entre-expression » des discours que nous allons introduire.

1. L'analyse des textes philosophiques

1.1. *La question du discours et la spécificité de la philosophie*

Il s'agit de comprendre comment la pensée, équivalente ici à sa trame textuelle, peut en quelque façon s'auto-constituer tout en s'énonçant. Par auto-constitution, nous entendons la tentative pour une énonciation de fonder sa propre possibilité, ce en quoi consiste en général la propriété la plus manifeste du discours spéculatif. Que cette tentative aboutisse à un résultat effectif ou qu'elle soit une illusion n'est sans doute pas décidable. Mais cela laisse ouverte la question de la spéculation elle-même, de son cours et de ses procédures, bref de cet étrange rapport à soi qui est le propre de certains textes philosophiques. On perçoit immédiatement l'objection qui peut être portée contre toute tentative d'analyser le discours spéculatif d'un autre point de vue que le sien propre : dans la mesure où il est censé établir par lui-même sa possibilité ultime, aucun autre discours ne peut en rendre compte. Il y a beaucoup de réponses possibles à cette objection, dont l'une au moins consisterait à l'accepter. Mais, pour l'instant, essayons de définir le point exact sur lequel porte notre interrogation et surtout les différents problèmes de méthode. Nous reviendrons plus tard sur certaines objections.

On admet aisément qu'un texte philosophique puisse se comprendre sous la forme d'enchaînements logiques au sens où il doit y avoir une liaison déductive

entre les propositions exprimées. C'est là faire droit à une demande de consistance. Mais il est également manifeste qu'il s'agit d'une exigence limite et que bien d'autres considérations sont nécessaires pour approcher la réalité textuelle de la philosophie. Essayons de délimiter brièvement celles qui sont déterminantes pour notre propos. Pour l'essentiel, il s'agit d'abord de rappeler des conditions grammaticales et discursives bien connues mais qui possèdent ici une importance toute particulière.

- Un texte philosophique, comme tout autre texte, comporte une *composante énonciative*. Il est par ce fait même dépendant d'un référentiel qui comprend les dimensions de la personne, du temps et de l'espace. Cette *déixis* compose une scène abstraite dont les coordonnées sont bien évidemment susceptibles d'être investies de multiples façons. Il n'en demeure pas moins que, par son abstraction même, elle introduit dans le discours des contraintes de nature purement scénographique, bien différentes dans leur principe des exigences logiques dont nous venons de faire état. Le discours est irrésistiblement théâtralisant, non pas par affectation mais par nature. Les dimensions de la scène sont au discours ce que les catégories sont à l'énoncé : elles pré-tracent ce qui peut être une réalité pour lui.
- Cette première scène, interne au discours, vient pour ainsi dire s'ajuster à une scène plus vaste, externe, qui offre le contexte pragmatique du discours. Ainsi voit-on qu'un texte philosophique n'est pas seulement une suite de raisons mais une *argumentation*. Ce dernier terme implique que soient convoquées dans le discours, implicitement ou explicitement, des opinions adverses que l'on combat, des thèses reconnues sur lesquelles on s'appuie, des idées communes qu'il suffit de sous-entendre. Le discours consiste pour une part à internaliser cette scène pragmatique externe selon un mécanisme que l'on peut comparer à une involution. On peut ainsi comprendre l'intentionnalité du discours : il vise le monde tout en l'internalisant.
- La scène énonciative doit être rapportée à une instance énonçante dont on peut dire qu'elle *effectue* le discours. Soulignons, après d'autres, qu'il s'agit bien d'une *instance* et non d'un sujet. On doit la comprendre comme une force ou une pulsion expressive qui ne se subjectivise pas nécessairement. Cette remarque est particulièrement importante en ce qui concerne la dimension cognitive du discours, attribuée trop spontanément à un sujet. Nous avons essayé de montrer ailleurs que, pour certains discours, la construction d'un *point de vue* est logiquement antérieure à celle d'un sujet¹.
- Mais comment comprendre et décrire l'*effectuation* elle-même dont il peut sembler que le texte ne soit que la trace résultante ? Quelques précisions sont nécessaires.

La notion d'effectuation implique que le sens manifesté soit compris comme le résultat d'une genèse et, plus généralement, d'une histoire. Nous postulons donc

1. Bordron (1995).

l'existence d'une sémantique générative, au sens défini par A.J. Greimas pour son *parcours génératif*. Cette conception essentiellement temporelle de la sémantique est une intuition fondamentale du saussurisme. On peut considérer qu'il existe deux dimensions du sens, complémentaires mais bien distinctes. La première se trouve sédimentée dans la langue ou dans toute autre forme sémiotique. Elle est par là même disponible et susceptible d'être, à tout moment, convoquée dans le discours. Le terme de *convocation* a été proposé par A.J. Greimas et J. Fontanille pour désigner cette opération particulière de l'instance énonçante qui consiste à mobiliser une sémantique conçue comme « un répertoire des structures généralisables »². On peut mettre dans ce répertoire, qui est une classe ouverte, des contenus très différents comme les catégories ou les stéréotypes. Les premières ont par elles-mêmes une prétention à l'universalité, les seconds doivent plutôt être compris comme des primitifs issus de l'usage. Mais, quoi qu'il en soit de cette liste, l'essentiel est de retenir qu'elle offre, par sa disponibilité même, une des bases de la communicabilité.

L'autre dimension du sens, à laquelle nous réservons plus spécifiquement le terme d'*effectuation*, concerne la genèse prise en elle-même. Il s'agit dans ce cas, d'une activité particularisante. Chaque texte produit sa propre effectuation même si cela ne peut se faire le plus souvent qu'en convoquant des procédures d'ordre général. Mais il faut surtout souligner un point qui nous paraît décisif. Dans la compréhension d'un texte, ces deux aspects de la sémantique exigent des lectures bien différentes. Dans le premier cas, la lecture est une *réactivation* du sens. Dans le second, c'est une *mimétique*. Le lecteur doit apprendre à penser, à éprouver, à épeler *comme* le texte. À l'imagination productrice de la parole ou de l'écriture correspond l'imagination reproductrice de l'écoute ou de la lecture. L'*effectuation* est donc l'affaire de l'imagination et, nous le verrons, jusque dans la dimension proprement iconique de cette faculté.

Comment déterminer plus précisément ce qu'est l'effectuation? On décrit trop souvent le cours d'un texte, comme si chaque énoncé devait être intelligible du seul fait de ce qu'il dit au moment même où il le dit. Tout au plus envisage-t-on, par le biais des connecteurs ou des processus anaphoriques, des liaisons possibles entre les propositions. Les études sur la narrativité ont cependant montré que le récit était une forme autonome, indépendante dans son principe des énoncés qui le manifestent. La même structure narrative peut se rencontrer dans des contextes et dans des sémiotiques bien différentes. La narrativité fournit par là de bons exemples de formes globales dont les règles de composition ne peuvent se comprendre par la seule concaténation des énoncés qui les réalisent. Cette propriété, dont la narration n'est qu'un exemple, oblige à concevoir l'effectuation comme une opération complexe qui suppose au moins que l'instance énonçante soit douée des facultés d'anticipation et de mémoire. Chaque moment du discours est nécessairement caractérisé par ce qu'il maintient de son passé et ce

2. Greimas et Fontanille (1991, p. 11).

qu'il projette de son futur (rétention et protention). Ceci est vrai non pas parce que nous pouvons effectivement attribuer ces facultés à son auteur mais parce que chaque moment du discours est une réalisation locale qui laisse pressentir la présence d'une forme globale. De ce fait l'effectuation du discours est d'abord un *mouvement* produit par une instance énonçante qui n'est rien d'autre, dans sa réalité primitive, qu'une force. Nous avons affaire à une dynamique en train de se déployer à l'intérieur d'une forme globale qui lui fournit ses grands paramètres. La dimension de l'effectuation désigne d'abord cette dynamique qui comprend donc une force (l'instance énonçante), un mouvement, le sentiment de la présence d'une forme globale dans une action locale. La pensée qui s'effectue dans le cours d'un texte possède ainsi une dimension *kinesthésique* que l'on peut comprendre, en première approximation, comme le résultat d'une tension entre l'effectuation locale de cette pensée et l'horizon de son propos. Cette kinesthésie définit le jeu de la présence de la pensée à elle-même³. Elle est ainsi une caractéristique essentielle de ce que nous cherchons à définir.

Le rôle de l'espace et du temps ne se limite pas à l'aspect dynamique de l'effectuation, il concerne aussi une certaine activité schématisante du discours de telle sorte que celui, dans le cours même du texte, est difficilement pensable autrement que comme le tracé d'une forme. Sans entrer pour l'instant dans des exemples particuliers, précisons le sens général de notre propos. Une pensée en cours d'expression, qui s'éprouve donc elle-même comme instance énonçante, peut se décrire en premier lieu, nous venons de le voir, comme une force, ce terme étant pris au sens le plus général du terme. D'un autre côté, il est incontestable que cette pensée se manifeste selon les exigences diverses de la démonstration, de l'argumentation, toujours plus ou moins polémique, du dialogue, etc. À ceci s'ajoute les contraintes imposées, dans certains textes, par un horizon systématique. Nous disposons donc de la double articulation entre une force et des formes logico-grammaticales. Mais, entre ce que l'on peut éprouver de cette force et les formes canoniques de l'expression philosophique se situe un stade intermédiaire qui correspond à ce que nous cherchons plus spécifiquement à comprendre. Convenons de dire qu'il s'agit de la dimension *spéculative* du discours, ce terme décrivant assez bien son double aspect de *gestuelle* et de production d'*image*. Nous avons essayé de décrire ce fait à plusieurs reprises, en nous aidant en particulier des travaux de Claude Lévi-Strauss qui est sans doute celui qui, parmi les auteurs structuralistes, a le mieux perçu ce que nous essayons de comprendre. Ainsi avons-nous utilisé sa formule canonique, non pas pour décrire simplement un ensemble d'opérations de transformation, mais pour montrer que leur logique profonde dépend du fait que leur énonciation y soit incluse. Il nous semble avoir montré

3. La notion de *présence* est une notion d'essence phénoménologique. Fontanille et Zilberberg (1998) en ont fourni une analyse sémiotique en termes de modalités existentielles, aussi bien du point de vue paradigmatique que syntagmatique. La question de la présence s'inscrit alors dans le cadre d'une sémiotique tensive dont nous partageons l'essentiel des conceptions.

par là que l'on pouvait décrire une pensée à l'œuvre dans un discours, quel qu'il soit, non seulement comme le fait d'une *praxis* énonciative se déployant dans une multiplicité d'énoncés, mais aussi comme le rapport intime qui lie la logique de cette *praxis* avec la logique des énoncés. On perçoit par là la nécessité d'une forme intermédiaire, d'un schème ou d'un diagramme, dont l'expérience de Brunelleschi⁴ peut fournir un exemple intuitivement simple. Cette expérience en effet ne décrit ni le tableau (l'énoncé) dont nous ne savons rien, ni l'acte de peindre dans son effectivité (l'énonciation), mais bien une forme par laquelle l'acte et le tableau peuvent trouver leur commune vérité. Or cette forme est à la fois le produit d'une gestuelle et un dispositif iconique. De même, telle que nous l'avons comprise, la dimension spéculative produit la jointure nécessaire entre l'acte de la pensée et les énoncés qu'elle produit. Elle induit pour cette raison un effet d'évidence, dont il serait sans elle impossible de rendre compte.

Peut-on dire que la dimension spéculative de l'effectuation soit une propriété de tous les discours, ou n'est-ce là qu'un trait particulier au discours philosophique ? Il semble que le terme de spéculatif soit, de ce point de vue, trop spécifique, même s'il n'y a aucune raison *a priori* pour refuser cette dimension à quelque discours que ce soit. Toute sémiotisation comporte sans doute une dimension de réflexivité, de telle sorte qu'il est nécessaire de comprendre comment un énoncé réfléchit sa propre énonciation en même temps que celle-ci se trouve affectée dans sa qualité même. Mais il est prévisible que ce terme préjugerait excessivement de la forme à donner au phénomène que nous cherchons à décrire. Il semble pour cette raison préférable de retenir le terme d'espace de jointement ou d'ajustement. Donnons-en brièvement un exemple. On sait que Descartes a quelquefois présenté sa philosophie selon deux ordres distincts. Dans le premier (*ratio cognoscendi*), il suit le chemin de la découverte. C'est le cas, en particulier, des *Méditations Métaphysiques*. Le second (*ratio essendi*) s'appuie au contraire sur un inventaire d'axiomes considérés comme évidents dont on déduit des énoncés vrais. Descartes procède ainsi dans les *Réponses aux secondes Objections* et dans les *Principes*. C'est aussi la démarche que suivra Spinoza au début de l'*Éthique* et Wittgenstein dans le *Tractatus*. On perçoit, sans qu'il soit besoin de reprendre des analyses effectives, que l'espace d'ajustement ne peut être du même ordre dans les deux méthodes. Dans le premier cas, il s'agit bien d'un dispositif spéculatif au sens où une ascèse mentale est non seulement requise, mais encore inséparable des vérités produites. Dans le second cas au contraire, l'énonciateur n'a besoin d'être conçu, et mimé par le lecteur, au moins idéalement, que sous la forme d'un entendement (d'une machine logique). C'est la seule façon par laquelle il est possible d'ajuster sa dynamique interne au contenu des énoncés. On perçoit par là que la forme que nous cherchons à décrire est variable et concerne aussi bien le contenu des énoncés que la façon dont il faut concevoir l'énonciation propre à ces contenus. Elle établit donc *différents types de dépendances* entre les deux plans de l'énoncé et de l'énonciation.

4. Bordron (2000), texte repris in Bordron (2011).

Replaçons cet espace dans l'ensemble des instances que nous venons de faire concourir à la mise en discours et le distinguer des procédures habituelles de débrayage et d'embrayage auxquelles il ne se substitue en aucune manière.

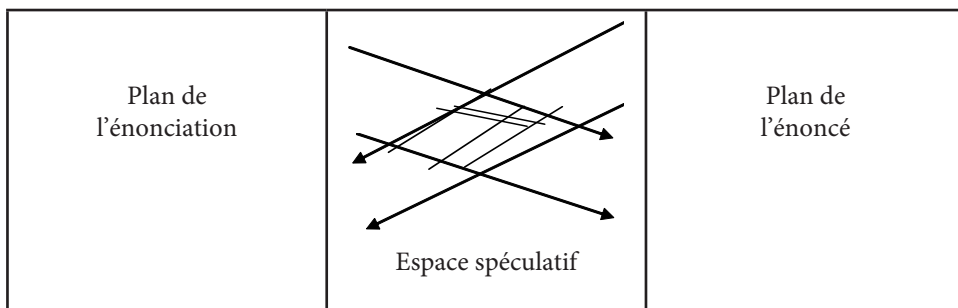
On peut imaginer que l'énoncé et l'énonciation se déploient selon deux surfaces d'inscription. Sur l'une (celle de l'énonciation) se marqueraient des forces, selon les coordonnées de la scène énonciative et du procès engendré par la dynamique interne à l'instance énonçante. Sur l'autre (la surface des énoncés), nous verrions s'inscrire les éléments grammaticaux, syntaxiques et sémantiques, selon des grandeurs aussi bien phrastiques que discursives. La *praxis* énonciative ne désigne rien d'autre, de ce point de vue, que l'ensemble des rapports possibles entre ces deux surfaces. Définissons-en les principaux.

La *convocation*, comme l'indique assez nettement le terme, réside dans le fait de susciter, en vue du discours, les catégories de la langue ainsi que les types sémantiques institués, les stéréotypes d'usage, le régime d'énonciation, les contraintes génériques, etc. Il s'agit en ce sens de manifester dans l'énoncé ce qui ne peut être nulle part ailleurs que dans *ce qui a déjà été énoncé*. Où pourraient être les catégories de la langue, pour ne souligner que ce point, si ce n'est dans ce qui a déjà été dit? On peut concevoir de ce fait la convocation comme une procédure qui va de l'énoncé à l'énoncé par la médiation de l'instance énonçante et de sa durée. La convocation est ce qui, dans le temps du discours, a la charge essentielle de la *répétition*.

Le *débrayage* et l'*embrayage* sont, dans la terminologie de A.J. Greimas, deux opérations couplées mais dissymétriques. Le débrayage est l'acte de parole par lequel l'instance énonçante installe dans l'énoncé, c'est-à-dire hors d'elle-même, les catégories de la personne, du temps et de l'espace. Greimas fait l'hypothèse que l'instance énonçante est constituée par un syncrétisme de ces catégories (*je, ici, maintenant*) qui viennent à se diviser, ou même à s'analyser, lors de l'acte d'énonciation. Il nous semble important de souligner que l'acte d'énonciation peut être considéré comme une procédure d'analyse. Si nous gardons en effet l'idée selon laquelle l'instance énonçante n'est rien d'autre originairement qu'une force, on comprend que cette force, par l'acte du discours, puisse éprouver les expériences simultanées du *je* et du *non-je*, du *maintenant* et du *non-maintenant*, de *l'ici* et du *non-ici*. La langue, comme un verre diffractant, catégorise l'énonciation en même temps qu'elle lui fournit l'expérience de l'altérité. Mais, dans le mouvement complémentaire, l'énonciation énoncée réfère à l'énonciation qu'elle reconstitue comme une unité, au moins virtuellement. L'embrayage énonciatif se présente alors comme un mouvement de synthèse. Cette dernière n'est bien sûr pas symétrique de l'analyse puisque, entre les deux, s'est inscrit l'énoncé. Les procédures d'énonciation (débrayage et embrayage) participent donc à la genèse du sens. Contrairement à la convocation qui est répétition, le couple embrayage / débrayage est genèse multiple⁵.

5. Fontanille et Zilberberg (1998) parlent de *pluralisation* : « Une autre propriété du débrayage, qui n'a pas été assez soulignée, est d'être pluralisant : en dissociant la personne de la non-personne, il installe en même temps une pluralité de non-personnes (de « ils ») disponibles, alors que la

L'instance énonçante n'est pas une entité en elle-même déterminée mais doit être catégorisée. Elle l'est par la langue mais aussi par l'effectuation du discours. En ce sens, la *praxis* énonciative commande à la fois la genèse de l'énoncé et celle de l'énonciation. L'espace d'ajustement, ou *espace spéculatif*, provient précisément de la réflexivité autorisée par les variations couplées des inscriptions sur les plans de l'énoncé et de l'énonciation. Ce couplage, nous l'avons vu, est une forme, un schème, une iconicité médiatrice. Résumons ce dispositif par le schéma suivant :



- La flèche qui part du plan de l'énoncé, puis y revient, après sa réflexion sur le plan de l'énonciation, représente les phénomènes de *convocation*.
- La flèche qui part du plan de l'énonciation, puis y revient après sa réflexion sur le plan de l'énoncé désigne successivement les procédures de *débrayage* et *d'embrayage*.
- La partie hachurée entre les deux plans visualise l'*espace d'ajustement*.
- Les plans eux-mêmes, que nous avons décrits comme des surfaces d'inscription, sont de ce fait des *mémoires*. Il y a une mémoire des actes et une mémoire des énoncés.

Nous venons d'insister sur l'aspect *gestuel* et *spatio-temporel* de l'espace d'ajustement, pour des raisons propres aux textes qui nous intéressent ici. Il n'y a cependant pas de raison générale pour limiter la fonction de cet espace. Il est prévisible que la dimension esthétique, en particulier, y possède une grande importance.

Retenons donc les deux points suivants :

- La direction de l'effectuation n'est pas seulement orientée vers l'énoncé mais, rétroactivement, vers l'instance énonçante⁶. De là provient l'existence d'un espace d'ajustement entre les actes et les contenus d'énoncés.
- Cet aspect de l'effectuation ne doit pas faire oublier qu'il existe aussi un rapport du discours à son objet, rapport tout aussi essentiel et pouvant être conçu également en termes d'ajustement⁷.

personne subjective est toujours, ou bien singulière, ou bien massive (« nous ») et collective. » p. 148.

6. I. Calvino remarquait pertinemment qu'il ne suffit pas d'inventer un roman, mais qu'il faut encore imaginer l'auteur qui va avec.

7. Nous pensons à la notion de *direction d'ajustement* qui, chez J. Searle, règle le rapport discours / monde.

1.2. La question de la constitution et son paradoxe

Reprenons le cours principal de notre interrogation. Il s'agit de comprendre ce que peut être une pensée dans son acte d'expression. Nous venons de rencontrer le problème du discours dont nous avons spécifié les grandes articulations. Le second aspect, non moins essentiel, est le *genre* de ce discours. Comment définir le discours philosophique et en quel sens peut-on l'analyser ?

La question peut d'abord paraître étrange puisque les commentaires sur la philosophie sont multiples et construits selon des perspectives diverses. Nous pensons non seulement à l'histoire de la philosophie au sens le plus classique du terme⁸, mais aussi aux tentatives pour tester la validité logique des doctrines⁹, ou encore aux recherches tentant d'élucider des énoncés tenus pour énigmatiques¹⁰. Quelle que soit leur diversité, ces travaux sont considérés comme internes à la philosophie dans la mesure où leur méthode est, ou se pense être, philosophique. D'autres au contraire sont plus volontiers conçus comme externes, même si leur intérêt philosophique est parfois grand. Telles sont les approches lexicologiques, argumentatives, stylistiques, rhétoriques, sociologiques, ethnologique, etc.¹¹ Mais l'on perçoit, à simplement énumérer ce qui précède, que cette liste est virtuellement sans limite, même si les exemples réels de telles études sont en fait peu nombreux. Si tout le monde s'accorde pour dire qu'il n'y a pas de frontière tracée d'avance entre une lecture interne et une lecture externe d'un texte, il faut reconnaître que cette division comporte un contenu intuitif d'autant plus prégnant qu'elle semble nécessairement liée à la notion de discours. Il nous faut donc préciser le contenu de cette dernière notion si nous voulons éviter les paradoxes qui menacent traditionnellement l'analyse du discours philosophique.

Nous conviendrons de nommer *domaines discursifs* les discours comme la philosophie, la science, la poésie ou l'art qui semblent pouvoir construire eux-mêmes la scène sur laquelle se déploie leur propre effectuation. Ainsi revient-il au philosophe de dire ce qu'est la philosophie, au scientifique ce qu'est la science,

8. Dans le cadre des études cartésiennes on peut citer comme classiques des œuvres comme celles de O. Hamelin, H. Gouhier, M. Gueroult; F. Alquié, J.M. Beyssade, etc. Quelles que soient les conceptions diverses de ces auteurs, ils s'affirment tous comme des historiens de la philosophie, genre qu'ils ne définissent pas pour autant de façon strictement identique (on peut consulter sur ce dernier aspect : Giolito 2000).

9. Le domaine des preuves est dans ce cas privilégié. On peut donner comme exemples les travaux de J. Vuillemin, de J.P. Desclès, de F. Gil sur l'*unum argumentum* d'Anselme de Cantorbery. Mais l'on peut penser aussi, surtout dans le contexte anglo-saxon, à des discussions serrées à propos de textes d'auteurs classiques. Les travaux de Myles Burnyeat sur le *Théétète* de Platon en fournissent un bon exemple.

10. Le *Cogito* cartésien est, de ce point de vue, la source d'une riche tradition (Prior, Hintikka, Saunders, etc.).

11. On peut prendre comme exemples, toujours dans un contexte cartésien, les travaux de A. Robinet (Lexicologie), B. Grize (Argumentation), P.A. Cahné (Stylistique), Ch. Perelman (Rhétorique), A. Bouvier (Sociologie), S. Jama (Ethnologie).

et de même pour tous les domaines discursifs. Du moins est-ce là une possibilité dont il nous faudra examiner le sens exact. Chaque domaine est par ailleurs susceptible de convoquer une multitude de genres au sens ordinaire du terme. Ainsi la philosophie s'est-elle exprimée comme poèmes, dialogues, traités, contes, lettres, aphorismes, etc. Un domaine n'est pas un genre, mais n'est pas non plus une discipline, cet ordre de discours se définissant par un ensemble de règles d'usage. On parlera des disciplines philosophiques (morale, logique, etc.) mais certainement pas de la philosophie comme discipline. On perçoit surtout que les genres et les disciplines introduisent dans l'ordre du discours des principes de classification. Il se trouve de ce fait que le moins que l'on puisse demander à la définition d'un genre ou d'une discipline est de fournir des *critères* susceptibles de délimiter leurs extensions. Un discours occurrence doit pouvoir être classé dans l'un ou l'autre en respectant cependant les rapports d'intersection et d'inclusion aisément prévisibles. Un poème n'est pas une lettre mais une lettre peut contenir un poème, etc. Les domaines au contraire n'ont pas d'extension parce qu'ils n'ont pas de délimitation de principe. Ils forment ce que l'on peut appeler, avec Maingueneau et Cossutta (1995), des *discours constitutants*. Définissons-en les propriétés essentielles.

Les discours constitutants sont susceptibles d'établir la légalité qui permet de situer les autres discours par rapport à eux. Ainsi peut-on obtenir une définition philosophique de la littérature ou de la science ou, inversement, prétendre analyser scientifiquement la philosophie, la littérature, l'art. Il se peut aussi que l'on souhaite faire coïncider deux ou plusieurs discours (la science et la philosophie par exemple, si l'on décide que la philosophie est une science). On notera surtout que le nombre et les positions relatives de ces discours sont un problème largement ouvert, même à l'intérieur d'une même civilisation. On ne peut jamais justifier entièrement le fait que certains grands discours soient, ici et pour un temps, constitutants. Il se peut même que ces discours soient mal nommés, ne serait-ce que par la complexité des recouvrements, chevauchements, mélanges que l'histoire ne manque jamais de produire. Il nous importe surtout ici d'en déterminer la nature. Nous avons déjà remarqué que ces discours ne pouvaient être conçus comme des classes de discours occurrences. Ils ont plutôt, par rapport au champ entier de la discursivité, des fonctions de référentiels en ce sens qu'ils permettent aux autres discours, aux genres et aux disciplines, de se situer eux-mêmes et relativement aux autres. On parlera pour cette raison de disciplines scientifiques, littéraires, etc. De plus, chaque domaine (ou discours constituant) définit une position pour les autres domaines. Il en va ici comme pour tout référentiel : chacun permet de mesurer la position des autres et chacun peut se croire ou se déclarer absolu. Mais il se peut aussi que chacun se pense indépendant, en reconnaissant ou non sa situation par rapport à d'autre. Ainsi Descartes pensait-il pouvoir faire de la science sans s'occuper de métaphysique, mais n'avait pas renoncé pour autant à fonder métaphysiquement la science. Un relativiste pensera sans doute que rien ne permet de choisir et que tous

les référentiels se valent. D'autres jugeront au contraire qu'il existe un référentiel absolu. Il y a la possibilité d'un absolu philosophique comme d'un absolu littéraire. Mais on peut admettre aussi que la science ou l'art sont seuls à pouvoir donner une mesure de ce dont il est finalement question.

Si nous acceptons de définir les domaines du discours comme des référentiels, il reste à dire en quel sens ces référentiels peuvent être constituants. La notion de constitution est essentiellement juridique et fondationnelle. Elle est juridique par ce qu'elle porte sur l'établissement de règles. Elle est fondationnelle parce que ces règles fixent le cadre à partir duquel d'autres règles pourront être établies. Il s'agit donc de règles de dernière instance. Mais peut-on pour autant définir explicitement, pour un domaine donné, les règles qui le constituent ? Si l'on accepte l'idée selon laquelle les discours constituants ont bien des fonctions de référentiels pour la multiplicité des discours, y a-t-il un sens à dire qu'un référentiel est constituant ? La réponse à ces deux questions est simple : la constitution réside dans l'*acte* de poser sa prétention à la constitution et non dans le contenu de cette dernière. Le référentiel dont nous parlons est d'abord un acte avant de se réaliser en contenus. De même, dire qu'une assemblée est constituante ne préjuge pas de quelle constitution il va finalement s'agir. Dire que la science, par exemple, peut être prise comme discours constituant ne veut pas nécessairement dire que l'on sache ultimement ce que veut dire être une science mais seulement que tout discours peut être envisagé en fonction d'une scientificité plus ou moins hypothétique. De même, penser que la philosophie est un discours constituant n'oblige pas à décider quelle philosophie peut satisfaire cette ambition ni même s'il peut en exister effectivement une. Cherchant à définir la notion de discours constituant *comme tel*, nous rencontrons l'acte de poser une *pure possibilité* exprimant l'exigence juridique du discours.

Ce détour par la notion de constitution était nécessaire pour éviter certains paradoxes liés à l'étude du discours philosophique. L'objection que l'on porte généralement, pour ne pas dire toujours, à celui qui cherche à comprendre un texte philosophique avec des moyens qui ne semblent pas appartenir directement à la philosophie, est qu'il ne peut exister de compréhension de la philosophie qui ne soit la tâche de la philosophie elle-même. On considère généralement comme paradoxal de vouloir décrire le contenu d'un texte philosophique autrement que sous la forme d'un commentaire philosophique. Ce paradoxe tient tout entier dans le fait de supposer une hiérarchie de discours telle que le discours constituant paraissent être au sommet de cette hiérarchie. Dans ce cas en effet, on semble avoir affaire à un ordonnancement de métalangages tel que le dernier puisse être le seul à pouvoir dire ce que sont tous les autres. Mais si, comme nous venons d'en montrer la possibilité, le discours constituant est conçu comme l'acte de poser un référentiel, il n'y a aucune nécessité à ce qu'on le considère comme un métalangage.

Nous admettons donc qu'il existe, pour des raisons historiques, des discours qui offrent aux autres discours la possibilité de se situer dans l'inter-discursivité. Mais nous posons comme postulat que les lois ou les formes qui gouvernent la

sémantique des divers discours demeurent invariables, quel que soit le référentiel que l'on puisse choisir. Redisons les deux points essentiels à notre démonstration :

- *Constituer* est un acte bien avant d'être l'expression d'un contenu. En ce sens, l'acte ne peut entrer, comme tel, en contradiction avec le contenu d'un discours occurrence. L'histoire seule peut dire comment un tel acte peut se poser. On demandera par exemple comment la philosophie a pu s'instaurer en discours constituant face à la mythologie, sans que les contenus de ces discours soient d'abord spectaculairement différents? Comment des discours déjà anciens deviennent constituants (ou cessent de l'être) sans que le contenu même de ces discours aient véritablement changé? Nous retiendrons donc qu'il existe une dualité entre l'acte de constituer et le contenu de la constitution. Mais la dualité n'est ni une relation entre contraires ni une contradiction.
- La constitution n'introduit pas une hiérarchie de métalangages mais un référentiel à l'intérieur du champ des discours. Il n'y a de ce fait aucun paradoxe à supposer que l'on puisse étudier un discours constituant avec les moyens d'un discours qui ne se pose pas comme tel. Ajoutons, même si ce n'est là le centre de notre propos, qu'il ne semble pas non plus y avoir de paradoxe à imaginer un discours qui se constituerait lui-même.

Il nous semble avoir répondu à une objection fondamentale sans pour autant préjuger de ce que peut être, d'une façon générale, le discours philosophique. Nous aimerions au contraire laisser cette question entièrement ouverte, sans même tenter de briser le cercle herméneutique dans lequel se trouve prise toute analyse. Il va de soi qu'étudier le discours philosophique présuppose en quelque façon que l'on sache ce qu'il est. Cette présomption inévitable n'est une croix que pour ceux qui imaginent pouvoir faire des typologies intemporelles. Nous héritons du terme de philosophie et ne sommes donc maître d'aucune présupposition à son égard. Il est sans doute assez vraisemblable d'ajouter que le caractère de discours constituant attribué à la philosophie n'est sans doute pas reconnu par tous les philosophes eux-mêmes. Les sciences, en incluant sous ce terme les sciences humaines, ne se réfèrent guère qu'à la scientificité comme repère ultime. On peut même dire que les sciences humaines revendiquent en premier lieu de ne pas être des philosophies. Quoi qu'il en soit des diverses positions aujourd'hui tenues, il nous importe maintenant de souligner celle que nous croyons être le propre des recherches sémiotiques.

Reconnaissons d'abord que la distinction entre lecture interne et lecture externe, dont nous avons fait état plus haut, n'a pas grand sens lorsqu'il s'agit des contenus sémantiques d'un discours. Plus exactement, il n'y a pas de bonne lecture qui ne comporte une dimension interne, quel que soit son point de départ, car la sémantique d'un discours comprend nécessairement, comme moment essentiel, la façon dont ce discours se comprend lui-même. Il n'y a pas non plus de lecture possible qui ne soit en quelque façon externe, car le propre de toute lecture est de rapporter un contenu à quelque chose d'autre que lui-même. Quelle serait d'ailleurs la possibilité d'une lecture entièrement externe? On aimerait dire que

le propre de toute lecture est d'établir un rapport d'entre-expression entre deux sémiotiques. Le rapport d'entre-expression souligne la dimension de l'effet, ce dernier étant simultanément interne et externe, supprimant ainsi les apories liées à l'écart entre lecture interne et lecture externe.

1.3. *L'espace spéculatif*

Revenons maintenant à la notion d'espace spéculatif¹². Cette notion désigne l'écart entre l'instance énonçante et le plan de l'énoncé. Le problème est particulièrement délicat dans le cas du discours direct à la première personne qui peut donner l'impression de faire coïncider l'instance énonçante et le *je* sujet de l'énoncé. On sait que les théoriciens des actes de langage ont particulièrement insisté sur cette propriété, à première vue étrange, qu'ont certains énoncés de réaliser ce qu'ils disent. Ainsi dire « je promets de venir » est effectivement promettre, de même que dire « je m'excuse » revient bien à s'excuser. Le problème qui nous intéresse ici est celui de la coïncidence supposée entre l'instance énonçante et le *je* manifesté dans les actes de langage. On comprend aisément que cette unicité joue en quelque façon un rôle de point fixe. Si l'instance énonçante est une, il ne reste plus que deux cas à envisager. Ou bien l'on demande, dans le cas d'une description par exemple, si les énoncés sont bien conformes aux états de choses dans le monde et donc vrais ou faux; ou bien, dans le cas d'une promesse, d'une menace, d'un engagement quelconque, la demande devient celle d'un accord à établir entre le monde et l'acte de langage. On reconnaît là ce que Searle¹³ a appelé assez heureusement des *directions d'ajustement*¹⁴ (du langage au monde et du monde au langage). Mais ces ajustements ne sont possibles et n'ont réellement de sens que si l'on postule l'unicité du sujet parlant. Il y a donc un présupposé fondamental. Nous le traiterons comme une « boîte noire » qu'il s'agit d'ouvrir. La question devient donc : comment se constitue l'unicité du sujet parlant? Quelles sont ses conditions de possibilité?

Ducrot (1984), dans sa théorie de la polyphonie, a fortement insisté sur la figure de l'ironie. Elle est en effet l'un des cas les plus intéressants où se marque la prise de distance entre celui qui parle et la teneur de son propos. Ainsi dans ces vers de *Britannicus* (Acte I, scène 1), Agrippine ironise sur les propos de sa confidente Albine qui voit dans le comportement de Néron le fait de sa vertu :

Et ce même Néron, que la vertu conduit,
Fait enlever Junie au milieu de la nuit.

Sur la base de cet exemple¹⁵, Ducrot est conduit à distinguer les deux figures du Locuteur (ici Agrippine) et de l'Énonciateur (ici Albine). Les marques linguistiques

12. Nous avons initié cette question dans Bordron (1987).

13. Searle (1979, tr. fr 1982).

14. « *Direction of fit* ».

15. *Ibid.*

tendent à faire attribuer le propos au locuteur (dans la terminologie de Ducrot) lors même qu'il s'agit du propos simulé de l'énonciateur (dans cette même terminologie). L'ironie est la figure d'un *comme si* qui en fait son ressort et la distingue aussi bien de l'antiphrase que du simple discours rapporté. L'ironie introduit donc ce que Ducrot appelle une *pluralité des voix*. L'auto-ironie complique encore la scène puisqu'elle oblige à distinguer, selon la même démarche, deux instances distinctes à l'intérieur du locuteur lui-même. Il nous semble que si l'ironie mine l'identité du sujet parlant, elle le doit surtout au fait que cette pluralité des voix est en quelque façon la trace d'un scénario plus complexe dont l'un des enjeux est précisément cette identité du sujet parlant. On notera d'ailleurs que les linguistes¹⁶ qui étudient l'ironie ne peuvent véritablement, comme ils le feraient d'ordinaire, se fonder sur des exemples purement phrastiques. Il leur faut situer le trait ironique dans le contexte d'un scénario où se détermine la position du sujet parlant.

Le détour par l'ironie nous permet en effet de rendre sensible la question converse : comment se fait-il que nous puissions ne pas être ironique? Quelles sont les conditions d'une énonciation sérieuse? Remarquons d'abord, après Christian Metz (1991), que la catégorie de la personne n'est pas nécessairement utilisable dans tout contexte. L'énonciation cinématographique ne relève pas de la catégorie de la personne, et bien d'autres sont dans ce cas. Plus généralement, on peut admettre que l'unité du sujet d'énonciation n'est qu'apparente, qu'elle est un effet produit par les procédures d'embrayage¹⁷. Dans des actes de langage souvent étudiés, comme la promesse ou la menace, il est remarquable que l'identification du sujet parlant soit très généralement dépendante de l'invocation d'un destinataire, comme si ce dernier devait à la fois garantir le contenu du propos et l'identification de celui qui le tient. On peut jurer au nom de quelque entité supérieure, mais, plus banalement, l'énonciateur garantit lui-même sa propre énonciation dans des énoncés comme : « Je viendrai, c'est moi qui te le dis ».

Le *moi* joue ici le rôle de destinataire du *Je* dans un procès d'identification qui assure en même temps l'accord de celui qui parle avec ce qu'il dit. Tout se passe donc comme dans un stade du miroir discursif où le *moi* serait le miroir constituant du *je*. Le sujet parlant postule son identité en la réfléchissant dans le contenu de son énoncé. Ce scénario est la base nécessaire au « sérieux » que l'on présuppose d'ordinaire pour les actes de langage. Si l'ironie met en crise la notion même d'acte de langage, c'est dans la mesure exacte où elle rend improbable la construction stable d'un scénario d'identification. Comme l'a montré Boudon, la véritable ironie, contrairement à l'anti-phrasé, est une affaire d'évaluation¹⁸, ce qui

16. Voir à ce propos : Kerbrat-Orecchioni (1980), Berrendonner (1981), Ducrot (1984), Perrin (1996), Boudon (1999).

17. Fontanille (1998) résume ainsi ce point : « Dans le geste du retour à la position originelle (inaccessible), le discours procure donc à la fois le simulacre de la *deixis*, et le simulacre d'une instance unique ».

18. Boudon (1999) p. 148.

rend difficile d'établir son statut. On pourrait dire que l'ironie suscite une antinomie assez voisine de celle que Kant percevait dans le jugement de goût. Dans les deux cas en effet, il semble qu'il faille supposer à la fois une impossibilité de juger (car l'ironie est par essence indécidable) et une nécessité de juger (car elle doit nécessairement être reconnue pour fonctionner comme telle). Disons pour cette raison que la figure de l'ironie n'est rien d'autre que la mise en scène de l'indécidabilité de toute relation intersubjective¹⁹.

Nous expliquons ainsi la nécessité de concevoir un espace spéculatif, lieu d'un ajustement entre l'instance énonçante et son propos, par le raisonnement suivant :

- La pragmatique, en cela qu'elle reconnaît au langage une dimension d'acte, met en crise ce qui serait une conception simplement dénotationnelle de la langue.
- L'ironie, parce qu'elle défait l'identité du sujet parlant, paraît réfuter une conception de l'acte de langage qui présuppose trop simplement un certain sérieux de la parole.
- L'identité du sujet parlant se fonde sur un scénario dont dépendent à la fois la possibilité des actes et la possibilité d'une référence. Dans le scénario, constituant de l'espace spéculatif, ces trois étapes se présupposent : l'identification d'un sujet énonçant dans un langage autorise la qualification des actes qui permet elle-même de situer les faits de référence. Nous avons donc une succession de présuppositions. Avant de décrire quelques grands traits de la construction de cet espace, deux remarques sont nécessaires :
- Nous nous intéressons en premier lieu à l'identité de l'instance énonçante en tant qu'elle présuppose une *identification* et non à l'identité modale, dont nous n'ignorons pas pour autant l'importance²⁰.
- Le problème que nous posons est souvent résolu par des rituels d'identification, voire par la construction de situations qui leur donnent leur caractère de sérieux, marginalisant les ravages de l'ironie. Il y aurait, de ce point de vue, toute une « sémiotique du sérieux » à élaborer. Nous allons pour l'instant essayer de résumer les traits principaux de l'espace spéculatif tel que nous le concevons. Ne pouvant, sans répétition inutile, reprendre l'ensemble des analyses textuelles dont dépendent cette conception, nous nous attacherons surtout à mettre en premier plan le problème de la schématisation, ou de l'iconicité, qui nous intéresse plus particulièrement.

Le problème de l'identité du sujet énonçant n'est pas seulement imposé par les énoncés ironiques, il l'est tout aussi bien par les scénarios d'identification tragique. Ainsi Leibniz, dans le *Discours de métaphysique* interroge l'étrange destin de Judas. Il admet, conformément à sa doctrine, que

19. Bordron (1984).

20. Nous renvoyons sur ce point aux travaux de Coquet, en particulier (1984).

l'on n'a point le droit de se plaindre et qu'il ne faut point demander pourquoi Judas pèche, mais seulement pourquoi Judas le pécheur est admis à l'existence préférablement à quelques autres personnes possibles »²¹.

À celui qui demanderait pourquoi cet homme commettra nécessairement ce péché, Leibniz répond : parce qu'il est cet homme. Il ajoute :

car Dieu voit de tout temps qu'il y aura un certain Judas dont la notion ou idée que Dieu en a contient cette action future libre.

Si l'on admet cette réponse, il ne reste alors qu'une question possible :

Il ne reste donc que cette question, pourquoi un tel Judas, le traître, qui n'est que possible dans l'idée de Dieu, existe actuellement. Mais à cette question il n'y a point de réponse à attendre ici-bas, si ce n'est qu'en général on doit dire que, puisque Dieu a trouvé bon qu'il existât, nonobstant le péché qu'il prévoyait, il faut que ce mal se récompense avec usure dans l'univers, que Dieu en tirera un plus grand bien, et qu'il se trouvera en somme que cette suite des choses dans laquelle l'existence de ce pécheur est comprise, est la plus parfaite parmi toutes les autres façons possibles²².

L'identité de Judas se trouve donc prise entre l'abîme de la volonté divine, en laquelle réside le destin par lequel il est ce qu'il est, et l'insondable identité à soi que désigne l'énoncé de Leibniz : *il est cet homme*. Or, là est le point qui nous intéresse ici, cet énoncé ne répond à la question que d'un point de vue *objectif* (Judas est bien Judas). Mais, du point de vue *subjectif*, il n'en va pas de même. Qu'arrive-t-il en effet si, nous plaçant un instant dans la position du traître, nous demandions : pourquoi suis-je Judas ? Formulée à la première personne, la question change de sens. Il ne s'agit plus de demander selon quelle modalité nous sommes « admis à l'existence » mais comment il peut y avoir identité entre le *je* qui énonce et le personnage dont le nom est Judas. On perçoit que dans ce cas, comme dans celui de l'ironie, la question porte sur la position du sujet énonçant. Le problème est moins en effet de savoir quelle peut bien être la réponse que de déterminer la possibilité même de la question. Quel point de vue faut-il construire pour qu'il soit possible de déceler l'identité à soi du sujet énonçant et, corrélativement, quel scénario permet-il d'en montrer la possibilité ?

Précisons à nouveau notre propos. Nous cherchons à comprendre ce qu'une analyse sémiotique peut apporter à la compréhension du discours philosophique. Parmi la multitude des entrées possibles dans cette problématique, nous choisissons de rechercher ce qu'il est possible de rendre intelligible quant au fonctionnement profond du discours spéculatif, ne serait-ce que parce que celui-ci se laisse difficilement saisir dans des types d'analyse qui ignorent la dimension discursive de la textualité. C'est la raison pour laquelle il est nécessaire de revenir

21. Leibniz (1970).

22. *Op. cit.*, pp. 67–68.

sur la question de l'énonciation et sur celle de l'identité du sujet parlant. Ces deux notions sont en effet au centre de notre problème car elles ont elles-mêmes une profonde teneur spéculative, n'ayant strictement rien d'empirique. Nous voulons maintenant insister sur la dimension iconique de ces discours. Pour cela nous nous référons à la formule de Lévi-Strauss, que nous allons reconsidérer pour l'inscrire à l'intérieur d'un procès sémiotique d'ensemble. Comme seul un exemple peut faire saisir la difficulté du problème, nous nous appuyerons sur les analyses que nous avons pu mener antérieurement sur le texte des *Méditations Métaphysiques* de Descartes. Cet exemple nous semble particulièrement intéressant parce que l'auteur des *Méditations* suit l'ordre d'une pensée en acte, ou du moins le simule-t-il. Il protège l'analyse sémiotique de la tendance à croire qu'un texte est un ensemble d'énoncés régis par quelque système de signe. Mais rien de tel n'existe. Greimas avait déjà remarqué que la notion de signe ainsi conçue était le principal obstacle à la construction d'une véritable sémiotique. Un des avantages des textes philosophiques est de rendre sensible à la réelle complexité qui se cache derrière la notion, simple en apparence, de fonction sémiotique²³.

1.4. Exemple

Résumons brièvement le déroulement de la première des Méditations et les problèmes qui intéressent notre intention actuelle.

La première méditation met d'abord en scène deux séries d'arguments :

- La première série concerne les raisons de douter : incertitude sensible, fragilité des opinions, possibilité de la folie, identité possible des états de rêve et de veille.
- La seconde série objecte les évidences de la certitude naïve : il se rencontre des choses dont on ne peut raisonnablement douter ; il existe des éléments simples comme l'étendue et la durée ; que je veille ou que je dorme, deux et trois ensemble formeront toujours cinq, etc.
- La forme générale du texte est donc celle d'un dialogue intérieur tenu à la première personne. Quelles que soient par ailleurs les articulations de ce débat, il faut en premier lieu reconnaître deux difficultés :
- Du seul point de vue du contenu des arguments, il semble que certains passages du débat pourraient tout aussi bien être mis en scène comme un dialogue entre deux personnages²⁴. La première personne n'y est donc pas absolument nécessaire. D'autres au contraire semblent irréductiblement

23. Greimas (1976) a qualifié sa propre recherche comme un « (...) effort de maintenir ce que je considère comme l'essentiel de l'héritage saussurien, c'est-à-dire le concept fondateur de *structure*, mais aussi de la nécessité de se débarrasser de la problématique du *signe*, principal obstacle aujourd'hui à tout progrès théorique ». On trouve une méfiance comparable envers l'emploi du terme de signe chez Coseriu (2001, p. 24).

24. On sait que Descartes a commencé la rédaction d'un dialogue qui suit l'ordre même des Méditations mais est resté inachevé : *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, AT X, 495.

devoir être énoncés à la première personne. Le « je suis, j'existe » est bien sûr dans ce cas. Mais comment distinguer formellement dans la suite des « je », ceux à qui l'on peut substituer un personnage et ceux pour qui cette opération est impossible ?

- La forme même du débat implique que les deux séries d'arguments ne se croisent pas aléatoirement. Il faut donc supposer une position subjective, pour ainsi dire extérieure à chaque série, qui en règle et les rencontres et les relances.

Ces deux problèmes pourraient recevoir une réponse relativement simple pour peu que l'on ignore la question du doute hyperbolique. Examinons d'abord cette réponse avant d'en souligner les insuffisances.

Aux deux séries d'arguments peuvent correspondre deux types de « je » que l'on peut considérer comme des inscriptions polémiques d'un sujet d'énonciation. L'instance énonçante viendrait ainsi s'inscrire dans l'énoncé sous une double forme, réglant les effets d'antagonisme. Du point de vue de la subjectivité qui s'y inscrit, on peut ainsi concevoir une méditation comme un processus qui, d'une part, régule les rapports entre un « je » et un « non-je » (au sens objectif des contenus de pensée visés) et, d'autre part, distribue la catégorisation du « je » en diverses positions plus ou moins adverses.

La limite de cette conception apparaît lorsque la question de la subjectivité devient thématifiée dans le texte lui-même. Dans ce cas, on ne peut plus supposer simplement une instance subjective puisque le statut de cette instance se trouve faire problème. Il faut alors essayer de comprendre comment les énoncés eux-mêmes, et les opérations qu'ils effectuent, se donnent à lire comme conditions de possibilité d'une instance énonçante. Notre analyse part donc de ce simple constat : le doute métaphysique, qui repose sur les hypothèses corrélées du Dieu trompeur et du Malin Génie, peut, au moins en droit, rendre inintelligible le fait même de dire « je » (ou d'utiliser la première personne) *en pensant effectivement ce que l'on dit*. Nous devons alors montrer que si ce « je » peut ensuite s'énoncer (presque comme la conséquence du doute), il le doit au fait que l'opération qui va du doute à l'affirmation de « je pense » construit la possibilité de la subjectivité énonçante.

Nous admettons donc que le début de la première Méditation comporte d'abord deux « je » dont l'un argumente en faveur d'un doute de plus en plus radical et l'autre objecte les évidences naïves. Les rapports de ces deux « je » se trouvent réglés par un troisième que l'on supposera référer à une instance énonçante²⁵. L'hypothèse du Malin Génie n'est pas d'abord nettement attribuable à l'une ou l'autre de ces positions. Pour le percevoir clairement, nous devons reprendre quelques moments de la première Méditation.

L'hypothèse du Malin Génie est précédée par celle du Dieu trompeur, de même que l'expérience du rêve suit la supposition de la folie. Le chemin qui mène

25. Nous avons essayé de déduire les différences entre ces divers « je » in Bordron (1987, pp. 36–46).

à l'expérience du Malin Génie n'est pas simplement celui d'un approfondissement graduel du doute mais comporte comme des moments d'excès et de reprise :

Mais quoi ce sont des fous et je ne paraîtrais pas moins extravagant si je me réglais sur leur exemple.

Toutefois j'ai ici à considérer que je suis un homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir, et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables que ces insensés, lorsqu'ils veillent (AT IX 14).

Le passage de l'hypothèse de la folie à celle du rêve comporte ainsi un moment de recul (la folie paraît rejetée) mais aussi de dépassement (le rêve peut me représenter des choses « moins vraisemblables que ces insensés lorsqu'ils veillent »).

De même, après avoir supposé que Dieu puisse me tromper toujours, Descartes introduit-il un Malin Génie. Cette opération est cependant précédée d'une certaine restriction :

C'est pourquoi je pense que j'en userai plus prudemment, si prenant un parti contraire, j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires (AT IX 17).

Il s'agit donc d'abord d'une « feinte », puis d'une « supposition » mais, dans tout les cas, d'un acte volontaire et délibéré. On a souvent souligné le caractère volontaire (voir volontariste) du doute métaphysique ainsi que sa dimension d'ascèse. Nous voudrions plutôt insister sur l'hésitation qu'il comporte. Nous ne voulons pas dire par là que le passage au doute métaphysique ne correspondrait pas à une démarche clairement établie mais que cette démarche elle-même, précisément en cela qu'elle est extrêmement réglée, comporte structurellement un moment d'hésitation. Demandons-nous en effet quel sujet peut bien instituer le Malin Génie. Nous avons distingué le sujet de la certitude naïve et le sujet du doute. Il paraîtrait en premier examen que ce dernier doit être aussi celui qui, dans un moment d'excès, fait l'hypothèse de cette fiction. En fait notre texte comporte au moins trois moments essentiels où il est impossible d'indexer le sujet soit sur la position du doute soit sur celle de la certitude naïve :

- Le passage de la folie au rêve.
- La transformation du Dieu trompeur en Malin Génie.
- Le moment de pause, réservé à la remémoration, qui sépare la première de la seconde méditation.

Dans ces trois cas s'opère un passage dont l'effectuation peut être attribuée à l'un ou l'autre des protagonistes. L'hypothèse du rêve, comme nous l'avons vu, est à la fois un retour à la certitude naïve et un accroissement du doute. L'hypothèse du Malin Génie est précédée d'un refus du Dieu trompeur et, en même temps, une reprise du doute hyperbolique (atténuée cependant lorsqu'il est souligné qu'il ne s'agit que d'une feinte). L'articulation des deux méditations peut être également

comprise du point de vue du doute (puisqu'il s'agit d'en reprendre la démarche) et du point de vue de la certitude naïve puisque cette dernière seule peut autoriser une scansion temporelle que le doute hyperbolique rendrait inintelligible. La difficulté de ces passages tient précisément en ce qu'aucune des deux hypothèses n'est vraiment satisfaisante. La seconde *Méditation* commence ainsi :

La Méditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes, qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier ;

Le « je » qui s'exprime ainsi n'est en toute rigueur ni le sujet du doute ni le sujet de la certitude naïve. Il semble au contraire s'extraire de la *Méditation* précédente comme un acteur qui viendrait dire : *la pièce que j'ai jouée hier m'a rempli de tant de doute...* Mais l'on pourrait aussi bien soutenir que ce « je » est l'un ou l'autre des deux protagonistes de la première des *Méditations*. Il nous paraît pour ces raisons légitime de dire que cet énoncé est une reprise de l'acte même de méditer requérant les deux positions requises par une méditation et les dépassant en même temps. L'hésitation dont nous faisons état ne porte donc pas sur des contenus de pensée mais bien sur la position subjective qui permet de les penser. Le discours cartésien, aussi maîtrisé qu'il est possible quant à ce qu'il pense, est en même temps, dans les trois passages que nous venons de souligner, parfaitement instable quant à la position subjective qui autorise ce discours²⁶. Conformément à notre terminologie, nous dirons donc que les trois moments qui précèdent indiquent une reprise en charge du discours par un « je » référant à l'instance énonçante. Mais, soulignons-le encore, ce « je » n'en est pas pour autant déterminé. Il ne s'agit que d'une instance.

La difficulté essentielle est maintenant la suivante : comment l'incertitude métaphysique produite par le Malin Génie est-elle surmontable ?

On aurait pu imaginer que le doute métaphysique ne puisse dépasser sa propre affirmation. Car si le Malin Génie me trompe, ne peut-il pas aussi me tromper sur le sens de ma question et, plus précisément, sur ce que je crois pouvoir désigner en disant « je » ? S'il n'y avait pas de sens à dire « je », quel sens y aurait-il alors à dire « je suis » ? On n'en conclura pas pour autant que la position subjective est supposée acquise mais, au contraire, qu'elle ne s'acquiert qu'au moment où le Malin Génie me trompe. Il faut donc qu'il serve de référentiel au « je ». « Je suis, s'il me trompe » veut dire : la place de ma subjectivité n'est indexable que si elle se réfléchit dans l'infinité d'un Dieu, fût-il trompeur. L'essentiel ici n'est pas tant la tromperie en elle-même. Car dire que le Malin Génie me trompe en toute chose peut vouloir dire aussi bien qu'il ne me trompe sur rien. L'absolue tromperie ne peut avoir d'autre contenu que sa direction : elle s'adresse à moi mais, par définition, je ne

26. Le statut de la folie dans la première Méditation est rendu incertain non pas parce que Descartes voudrait ou non rejeter la folie comme contenu de pensée mais bien parce que, quant à la folie, la position subjective est rendue parfaitement instable. En ce sens on peut tout aussi bien dire, avec Foucault que Descartes rejette l'hypothèse de la folie, que soutenir, avec Derrida qu'il effectue « un coup de folie de la raison ». Le texte cartésien effectue nécessairement les deux opérations. Voir : Foucault (1961), Derrida (1967), Beyssade (1973).

peux rien savoir sur son objet. On remarquera à quel point le Malin Génie est muet. Sa tromperie ne relève pas de ce qui peut se dire et donc, par là même, se discuter. Le verbe « tromper » ne désigne donc pas une tactique de discours mêlant le vrai et le faux. Il ne garde de son sens de verbe que cette simple contrainte : on trompe « quelqu'un ». L'essentiel de la tromperie réside donc en cela qu'elle suspend tout contenu pour ne laisser apparaître que son destinataire : « je ».

On demandera pourquoi le « je » maintenant désigné par la présence (et la seule présence) du Malin Génie peut dire « je suis, j'existe ». Pourquoi ne peut-on conclure du « il me trompe » d'autres propriétés du « je » ? La réponse est en un sens simple mais en un autre insondable : précisément parce que « je suis » ne désigne pas une propriété de « je ». Pour qu'il puisse être question de propriété, il faudrait que le Malin Génie ait dit quelque chose selon la forme logique de la prédication. Or il se tait. « Je suis, j'existe » ne veut donc rien dire d'autre que ceci : « Je suis » n'a de sens que comme indice de la présence divine, qu'elle soit trompeuse ou non.

Le Malin Génie et le « je suis » sont donc les deux premiers repères d'une scène spéculative qui doit, pour achever de se mettre en place, établir le lieu d'où il faut la voir. Le « *cogito* » ou le « à chaque fois que je le pense ou le conçois en mon esprit » ont cette fonction d'établir un point de vue sur la scène où se joue la dépendance entre mon existence et la tromperie divine. Il faut en effet que cette scène soit prise dans l'unité d'une pensée qui la construit pour que l'effet du Malin Génie soit, un court instant, maîtrisable. Sinon, le sujet du « je suis » serait pris dans la même incertitude que celle subie par Judas. Comment en effet, si Dieu peut être trompeur, arriver à identifier le sujet qui pense, doute, affirme et généralement médite avec celui qui se reconnaît être ? Le Malin Génie pourrait toujours faire que l'identification ne se produise jamais. Nous retrouvons donc la différence fondamentale entre identité et identification. Pour que le « je » du « je suis » vienne coïncider avec le « je » du « je pense » il faut que ce dernier vienne à acquérir un point de vue sur le rapport entre sa pensée la plus extrême (l'infinité divine, même absolument trompeuse) et sa propre existence²⁷.

Nous avons décrit ce que l'on peut appeler une scène spéculative, fondatrice d'une certaine conception de la subjectivité²⁸. Celle-ci ne pourra s'assurer ultimement qu'une fois établie la véracité divine. Mais, et c'est là pour nous l'essentiel, le « *cogito* » ne nous semble pas pouvoir être intelligible si l'on ne perçoit pas qu'il désigne une expérience de pensée dans laquelle cette pensée ne peut s'assurer d'elle-même (et donc s'identifier) qu'en se réfléchissant dans l'infinité divine. Au moment du *cogito* (dans la seconde méditation), cette scène reste intérieure à la

27. La notion de « point de vue » est distincte de celle d'énonciation. Il est cependant difficile de les distinguer ici dans la mesure où elles offrent un cas de parfait syncrétisme. Nous dirons donc que le « *cogito* » est bien soutenu depuis une position énonciative (comme le « je suis, j'existe ») mais que sa spécificité est de coïncider avec un point de vue.

28. Il est clair que la subjectivité comme « chair » telle que la décriront Husserl puis Merleau-Ponty ne peut se concevoir sur ce modèle.

pensée. Une fois établie l'existence d'un Dieu vérac, la pensée se trouvera elle-même inscrite dans une scène plus large mais, au fond de même structure.

Il nous faut maintenant comprendre plus précisément en quoi consiste une scène spéculative, telle que nous venons de la décrire. Nous nous inspirerons de Cl. Lévi-Strauss et, plus particulièrement, de la formule canonique du mythe énoncée dans le premier tome de l'*Anthropologie Structurale*²⁹ puis reprise, des années plus tard, dans *La Potière jalouse*³⁰. Il ne s'agit évidemment pas de postuler une homologie entre la pensée mythique et la pensée philosophique en tant que formes discursives distinctes ayant chacune ses lieux et ses temps propres. On sait que pour une part essentielle, la philosophie s'est construite explicitement *contre* le mythe, même si cette altérité peut être aussi considérée comme le jeu complexe né d'une grande proximité³¹. Mais ce qui nous intéresse ici n'est pas un rapprochement quelconque entre deux régimes discursifs profondément distincts mais un certain type d'opération qui n'appartient en propre à aucun discours particulier et peut, pour cette raison, se rencontrer en plusieurs. Lévi-Strauss voit dans le mythe et dans l'opération générale qu'il accomplit une tentative pour résoudre un problème de dualité³² qu'il sait par ailleurs ne pas être le propre du mythe mais appartenir à bien d'autres registres³³. Le terme de *dualité* n'est pas à proprement parler pris dans un usage technique car d'autres termes sont employés par Lévi-Strauss et en particulier celui de *contradiction*. Mais ce dernier, d'essence logique, conduit trop aisément à des contresens pour que l'on puisse l'utiliser sans de perpétuelles précautions. D'autre part, le terme de *dualité* est également retenu par Saussure pour exprimer des rapports à nos yeux comparables à ceux envisagés par Lévi-Strauss. Nous avons essayé de montrer ailleurs³⁴ que la notion de dualité était, dans le *Cours de Linguistique Générale*, à l'origine du problème de la valeur ou, plus exactement, que ces deux notions étaient inséparables.

Si le mythe a pour fonction de résoudre un problème de dualité, il importe de comprendre plus précisément en quoi consiste cette dualité et ce qui peut la rapprocher de la dualité saussurienne. Il nous semble que deux distinctions préalables sont nécessaires si l'on veut comprendre l'importance de la formule de Lévi-Strauss :

- Contrairement à la langue saussurienne, pour laquelle la dualité est comme l'élément constituant, le mythe est fait, selon Lévi-Strauss, pour « surmonter »

29. Lévi-Strauss (1958).

30. Lévi-Strauss (1985).

31. On peut se reporter sur ce point à Mattéi (1996).

32. Lévi-Strauss (1958, p. 251).

33. La liste en est étonnamment hétéroclite : les rapports de subordination chez les animaux, les structures de parentés, les phénomènes sociaux, les névroses, etc. Il n'est donc pas exagéré de dire que Lévi-Strauss recherchait, au moins à l'époque de l'*Anthropologie Structurale*, une schématisation générale que l'on peut comparer à une fonction sémiotique universelle.

34. Bordron (2003).

la dualité. Il requiert donc, comme nous le verrons, une opération supplémentaire en laquelle réside sa spécificité. Une dualité étant posée, le mythe cherche toutes les voies possibles pour la ramener à l'unité : « Certains mythes semblent entièrement consacrés à épuiser toutes les modalités possibles du passage de la dualité à l'unité. »³⁵.

- La dualité que le mythe cherche à réduire est d'ordre sémantique. Ainsi dans les mythes à engoulement, qui font l'objet de *La potière jalouse*, il s'agit essentiellement de la dualité entre le monde des oiseaux (la nature) et le monde humain pour lequel se pose la question de l'origine de la poterie qui est elle-même, avec la cuisine, l'un des arts du feu. On perçoit donc que la constellation sémantique sur le fond de laquelle se détachent ces mythes, est immense. Après avoir établi, dans les mythes jivaros, un rapport entre un oiseau (l'engoulement) qui a pour fonction d'être jaloux ou d'être cause de jalousie et une femme à laquelle on attribue l'origine de la poterie, Lévi-Strauss demande comment cette équivalence peut bien s'établir³⁶. La réponse se trouve dans la transformation complexe que nous allons maintenant détailler. Notons préalablement ce qui nous importe du point de vue de la dualité. On perçoit en effet que, conformément à la thèse constante de Lévi-Strauss, la dualité d'arrière-plan de tous ces mythes peut s'exprimer dans l'opposition de la nature et de la culture, ou dans une de ses formulations dérivées. On sait par ailleurs que cette opposition régit un ensemble considérable de domaines et finalement des pans entiers de la catégorisation du monde, foisonnante dans ces discours. Si nous admettons que la dualité au sens de Lévi-Strauss possède la même portée que la dualité saussurienne, nous sommes conduit à faire l'hypothèse selon laquelle il existe bien une dualité sémantique qui ne se réduit pas une simple catégorisation sémique mais contient en elle-même une dynamique. On aimerait dire qu'une dualité sémantique ainsi comprise englobe une sémiose « en puissance » et est donc plus qu'une forme du contenu. Plus précisément encore, nous ferons l'hypothèse que, de cette sémiose interne à la sémantique, il résulte que les deux pôles d'une catégorisation (comme nature / culture) ne coexistent pas simplement comme les parties d'une forme mais viennent à s'entre-exprimer. Regardons maintenant la formule de Lévi-Strauss :

$$F_x(a) : F_y(b) :: F_x(b) : F_{a-1}(y)$$

F_x et F_y sont des fonctions,
(a) et (b) sont des termes.

35. Lévi-Strauss (1958, p. 251).

36. Fontanille (1998) interprète ces équivalences comme le résultat d'un codage semi-symbolique entre deux figures et deux fonctions. Cette lecture permet de mettre l'accent sur le rôle du discours (de la *praxis* énonciative) dans l'établissement de la formule de Lévi-Strauss.

La formule marque une relation d'équivalence entre deux situations définies par l'inversion des termes et des fonctions sous deux conditions :

- Un terme est remplacé par son contraire : (a) par (a -1).
- Il y a inversion des valeurs de terme et de fonction pour deux éléments (y et a).

La difficulté de cette formule réside essentiellement dans la dernière opération qui requiert simultanément la transformation d'un terme en une fonction et une inversion de la fonction en son contraire. Examinons brièvement deux exemples.

Dans *La potière jalouse*, les symboles de la formule sont investis de la façon suivante :

$$F_{\text{Jalousie}}(\text{Engoulement}) : F_{\text{Potière}}(\text{Femme}) :: F_{\text{Jalousie}}(\text{Femme}) : F_{\text{Engoulement-1}}(\text{Potière})$$

Une première équivalence est établie entre l'oiseau et la femme sous l'espèce de la jalousie en vertu de ce que Lévi-Strauss appelle une déduction naturelle. On aurait pu penser simplement que cette première homologie conduirait à envisager un engoulement potier, comme la femme. Or ce que semblent dire les mythes est bien différent : la potière est un engoulement inversé. Tout le problème est donc celui de la médiation. La femme établit un rapport entre le monde humain et le monde de la nature en empruntant une fonction à l'oiseau engoulement (elle est jalouse comme l'oiseau). Cette médiation est simple car elle se contente d'établir un lien entre deux domaines en produisant un trait sémantique commun. Mais cela a pour complément ce que l'on pourrait appeler un *supplément* à cette première médiation : la poterie prend sens par rapport à une inversion dans l'ordre de la nature puisqu'elle s'origine dans un engoulement inversé (l'oiseau fournisseur, grand faiseur de nids en argile). Cette seconde médiation est toute différente. L'oiseau fournisseur est un engoulement inversé, non pas au sens où ces oiseaux auraient un trait en commun, ni même parce que l'un serait la négation de l'autre, mais à la façon dont un gant de la main droite est un gant de la main gauche inversé, par retournement. Ce qui est ainsi produit n'est pas tant une médiation, pour laquelle les traits communs pourraient suffire, mais bien, dans l'ordre de la nature, c'est-à-dire du surhumain, la condition de possibilité de toutes les médiations qui pourront avoir lieu. En un sens en effet, rien n'est produit par une telle inversion (pas plus que par celle du gant), si ce n'est le *site* de toute conversion. Lévi-Strauss qualifie ainsi cette inversion de fonction, dont l'oiseau engoulement est le lieu, de *déduction transcendantale*³⁷ de l'origine de la poterie. Il s'agit donc bien d'une condition de possibilité de toute médiation que Lévi-Strauss oppose aux médiations fondées empiriquement qui fournissent le fournisseur comme potier et l'engoulement comme oiseau jaloux³⁸.

37. Lévi-Strauss, (1985 p. 80).

38. La distinction faite, dans un style kantien, entre déduction transcendantale et déduction empirique rappelle nécessairement le passage de l'*Anthropologie structurale* (p. 253) où, commentant la même formule, Lévi-Strauss la compare au double traumatisme nécessaire selon Freud à établir le mythe individuel qu'est une névrose.

Prenons brièvement, chez Louis Marin, un autre exemple d'interprétation de cette formule. Dans sa *Sémiotique de la passion*³⁹, L. Marin cherche à comprendre la question fondamentale du rachat de l'homme, rachat lié au sacrifice christique. On comprend aisément que le Nouveau Testament puisse se présenter comme le récit d'une médiation entre l'homme et Dieu, la mort du Christ ayant pour fonction de l'accomplir. Marin en propose la lecture suivante :

$$F_{\text{Mort}}(\text{Homme}) : F_{\text{Vie}}(\text{Dieu}) :: F_{\text{Mort}}(\text{Dieu}) : F_{\text{Homme-1}}(\text{Vie})$$

On voit clairement en quoi la mort de Dieu accomplit une médiation entre l'homme mortel et Dieu immortel. Mais, comme dans l'exemple précédent, le point essentiel porte sur la fin de la formule. La médiation en effet semble produire un effet supplémentaire qui est la transmutation du sens de la vie puisque celle-ci devient « non humaine » ou « sur-humaine ». Comme dans l'exemple précédent également, il s'agit bien d'un retournement qui vient inscrire une condition de possibilité. Nous comprenons bien que, dans l'ordre de la causalité, la mort du Christ précède le rachat de la vie humaine. Mais dans l'ordre du sens, la condition transcendantale, pour reprendre les termes de Lévi-Strauss, a préséance sur l'ordre du fait. Or il faut bien que cette transmutation de l'homme soit pensable pour que le sacrifice divin puisse avoir quelque raison de s'effectuer. Le sens, pourrait-on dire, crée dans ce cas un site pour que puisse advenir la causalité. Or, on le comprend, ce site est celui d'une conversion interne de l'homme sur lui-même comparable à ce qu'était, dans l'exemple précédent, la conversion, dans l'ordre des oiseaux, de l'engoulement en sa négation (l'oiseau fournisseur).

Ainsi compris, le procès d'ensemble, que Lévi-Strauss a mis en formule, correspond bien à la résolution d'une dualité mais au prix d'une opération plus complexe que ce qu'exigerait une simple médiation. La médiation n'a lieu en effet, selon cette formule, que pour autant qu'un terme (un oiseau dans le premier exemple) vienne à se sublimer en fonction puis à s'inverser. L'aspect authentiquement langagier de cette opération se perçoit mieux si l'on dit qu'un des termes doit, tout en s'inversant, devenir *prédicat* (passage de l'engoulement à « être un non-engoulement » par exemple). On peut alors envisager de décrire plus précisément ce que nous venons d'appeler une *sublimation* comme la suite des opérations qui permettent de transformer un objet, divisible en parties, en prédicat. Aidons-nous de cette formule pour comprendre ce que nous avons appelé plus haut une scène spéculative.

Lorsque, dans la seconde Méditation, se trouve établi l'énoncé « Je suis, j'existe, est nécessairement vrai toute les fois que je le prononce ou le conçois en mon esprit », la question de savoir « ce que je suis » reste encore informulée. C'est sur ce passage du « je suis » au « je suis une chose qui pense » que nous allons maintenant faire porter notre attention. Essayons de montrer que ce passage, en lui-même

39. Marin (1971).

énigmatique, peut s'éclairer lorsqu'on le compare aux opérations décrites par Lévi-Strauss.

Le point essentiel que nous cherchons à élucider est le passage entre le « je pense, je suis » et le « je suis une chose qui pense ». Pour que cette suite d'énoncés soit pensable, il faut qu'il existe une opération autorisant un acte de pensée à rencontrer sa propre nature comme s'il pouvait sortir de lui-même pour la voir. Notons que cette interrogation est formellement la même que celle qui nous a conduit plus haut à rechercher comment pouvait se faire l'ajustement entre un acte d'énonciation et le contenu d'un énoncé. Deux types de questions sont en effet, dans les deux cas, possibles :

- Ou bien l'on demande : en quel sens est-ce bien moi qui ai soutenu cet énoncé ? On interroge alors l'identité de l'énonciateur. C'est, *mutatis mutandis*, la question que Ferdinand Alquié a posée au texte de Descartes que nous analysons :

Le renvoi à l'être, à la chose qui pense, est chez Descartes, renvoi du doute au moi, à l'ego, Descartes tenant pour évident que c'est moi qui pense et doute. Et le dépassement vers le moi est encore plus malaisé à comprendre que le dépassement vers l'être, le principe de substance ne semblant pas suffire à le fonder : car, s'il est évident qu'il y a de la pensée, et donc une chose qui pense, est-il aussi clair que cette pensée soit la mienne, et que la chose qui pense soit un moi ? On peut d'autant plus en douter que la notion de moi semble réintroduire quelque appel au corps, et supposer quelque objectivité.⁴⁰

- On peut, symétriquement, demander : le contenu de cet énoncé est-il aussi vrai que je le soutiens ? On interroge alors la validité de l'énoncé, compte tenu de son énonciateur. La question posée en ce sens à Descartes vient de Hobbes⁴¹. Ce dernier conteste que de ce que je pense il s'ensuive que je sois un esprit et non un corps pensant car, dit-il, on ne peut pas plus déduire « je suis pensant, donc je suis une pensée » que « je suis promenant, donc je suis une promenade ». L'objection de Hobbes suppose par contre que l'identité de l'énonciateur ne fasse pas problème.

Ces deux types d'objections font la difficulté principale et s'articulent entre elles. On peut admettre qu'il y ait une chose pensante et douter qu'il s'agisse d'un moi ou admettre qu'il s'agisse d'un moi mais douter qu'il puisse se définir comme chose pensante et non comme corps. Nous sommes donc devant un dispositif instable qu'il s'agit de stabiliser. La solution ne peut consister, une fois admis que j'existe, qu'en une médiation entre mon existence et la pensée, médiation qui élimine toute autre considération et en particulier celle de la substance corporelle. Pour ce dernier point, conformément à son usage le plus avéré, Descartes examine tout ce qu'il croyait être avant la méditation en cours pour ne laisser subsister que ce

40. Alquié (1950, p. 184).

41. Troisièmes Objections, AT IX, 134.

qui se donne dans une évidence parfaite. Il initie donc la méthode qui prendra chez Husserl le nom de « réduction phénoménologique ». Le point caractéristique de cette méthode est que tout procès de pensée, même sous une forme démonstrative, doit finalement culminer dans une *monstration* telle que quelque contenu se donne dans une *évidence*. Il s'agit de « voir », selon une métaphore constamment reprise⁴². Il ne s'ensuit pas pour autant que le champ du visible ou, pour mieux dire, de la visibilité, soit immédiatement donné et déterminé. Le passage que nous étudions a pour fonction essentielle de l'établir. L'espace de la visibilité est la pensée. Or celle-ci ne peut pas être « subjective » au sens où le sont, par exemple, mes croyances. En d'autres termes, ce n'est pas parce que je suis une chose pensante que la chose pensante appartient à un « je » au sens subjectif. Bien au contraire, ce que je découvre dans cette expérience, c'est la propriété essentielle du sujet de s'apparaître à lui-même, en tant que chose pensante, face à un espace d'objectivité. En bref, et dans un langage sans doute husserlien, on doit dire que Descartes découvre la valeur objective de l'évidence. On peut dire alors, pour accentuer le retournement radical qui s'opère, que c'est précisément en vis-à-vis de ce qui est le plus irréductiblement subjectif (l'évidence de mon existence) que va se déployer le contenu radicalement objectif de la pensée lorsqu'elle procède par ordre. On reconnaît là, dans ce retournement, le mouvement spéculatif que nous avons montré nécessaire à la compréhension de la formule de Lévi-Strauss. Donnons notre lecture de cette formule avant de la commenter terme à terme :

$$F_{\text{Exister}}(\text{je}_a) : F_{\text{Penser}}(\text{je}_b) :: F_{\text{Exister}}(\text{je}_b) : F_{\text{jea-1}}(\text{pensée})$$

La première partie inscrit le rapport entre le sujet (noté Je_b) qui effectue l'ascèse du doute et se découvre donc sujet de l'acte de penser (*cogito*) et le sujet qui est reconnu sujet d'existence (noté Je_a) de par cet acte de pensée. Que ces deux sujets puissent être le même (du point de vue de leur référence) laisse toute sa valeur au fait qu'ils sont fonctionnellement distincts (comme le sont sujet d'énonciation et sujet d'énoncé). La première partie de la formule exprime donc ceci : l'évidence du *je suis* dépend de l'évidence du *je pense* ou, comme le dit Descartes :

De sorte qu'après y avoir bien pensé et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : *je suis, j'existe* est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit.

42. Un exemple parmi beaucoup d'autres peut être trouvé dans le livre I des Principes de la Philosophie : « Il y a même des personnes qui en toute leur vie n'aperçoivent rien comme il faut pour en bien juger ; car la connaissance sur laquelle on peut établir un jugement indubitable doit être non seulement claire, mais aussi distincte. J'appelle claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif ; de même que nous disons voir clairement les objets lorsque étant présents ils agissent assez fort, et que nos yeux sont disposés à les regarder ; et distincte, celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut. », Principes I, 45.

La seconde partie de la formule exprime une même dépendance entre deux opérations. D'une part une médiation transformant le sujet du « je pense » en sujet du « je suis ». Dans l'énoncé « que suis-je moi qui suis ? », c'est bien maintenant en tant que « je suis » que le sujet du « je pense » porte l'interrogation. Une médiation est donc accomplie. Mais, comme dans toutes les autres interprétations que nous avons examinées, la médiation dépend essentiellement de l'opération de retournement qui nous dit ici : la médiation n'est possible que pour autant qu'elle s'origine dans le fait que la pensée, tout en exprimant ce que je suis (je_a) en tant que chose qui pense, a une réalité objective (a la fonction de non- je_a). La formule de Lévi-Strauss nous permet ainsi de comprendre selon quelle opération spéculative on peut concevoir une équivalence entre, d'une part le lien qui fait dépendre l'évidence de mon existence de l'évidence de ma pensée et, d'autre part, le fait que cette même pensée soit susceptible d'avoir une valeur objective. Il va de soi que cette valeur objective de tout ce que je pense clairement et distinctement ne sera définitivement établie qu'une fois l'existence de Dieu démontrée. Mais, la dualité entre la pensée et l'existence se trouve résolue dans la *res cogitans* comme site de toutes les évidences futures. Comme nous l'avons vu dans les autres exemples, la formule de Lévi-Strauss exprime le rapport entre une médiation et une fonction de retournement qui désigne un lieu originaire (origine de la poterie, origine du rachat de la vie humaine). Nous rencontrons avec la *res cogitans* le lien entre une médiation (pensée et existence) et l'origine de la valeur objective de l'idée.

Nous pouvons maintenant résumer les points essentiels qui définissent le raisonnement spéculatif :

- Il s'agit de résoudre un problème de *dualité*. Mais, comme nous le verrons, il existe plusieurs types de dualité et surtout diverses solutions possibles.
- La dualité, ici considérée, porte sur un problème d'*origine*. Nous avons rencontré l'origine de la poterie dans les mythes à engoulement, l'origine de la rédemption dans la passion, l'origine de l'évidence que la pensée éprouve quant à sa propre nature.
- La résolution de la dualité comporte d'abord une opération de *médiation*.
- Elle est plus exactement spécifiée par une inversion de valeur de terme et de fonction (accompagnée d'une négation). Nous avons illustré cette opération par l'image du retournement d'un gant.
- La dualité la plus prégnante, celle qui nous est apparue à chaque fois fournir sa raison d'être au dispositif spéculatif, est celle qui à la fois sépare et unit un contenu d'énoncé et l'acte qui l'énonce.

Nous avons essayé de montrer ce qu'une approche sémiotique pouvait apporter à la lecture des textes philosophiques, aussi bien du point de vue de la description de leur fonctionnement syntaxique, que de la recherche d'une explication quant à leur logique spéculative. Il ne s'agit bien sûr que d'un exemple parmi beaucoup d'autres possibles et, qui plus est, d'un exemple dans lequel nous avons supprimé l'appareillage technique de la syntaxe actantielle. Nous espérons

que cette simplification n'apparaîtra pas exagérée et laissera intact l'esprit de ces analyses.

Nous voudrions maintenant prendre un point de vue différent, comme nous l'avons indiqué plus haut, et montrer en quoi certaines questions classiques de la philosophie peuvent trouver une élaboration à l'intérieur de la sémiotique. Mais, redisons-le, les partages disciplinaires ne concernent guère que les recherches terminées. La recherche en acte fait feu de tout bois.

2. La conscience et la fonction sémiotique

Beaucoup de notions, classiquement philosophiques, ont trouvé une élaboration nouvelle dans le contexte sémiotique. Nous pensons en particulier à la théorie des catégories, à la théorie du schématisme, à la théorie de l'organisation, trois domaines possédant un vaste héritage de réflexions. Nous faisons référence aux travaux de Peirce mais aussi à toute la tradition structuraliste et à sa riche élaboration conceptuelle. Nous nous en tiendrons à un seul exemple, celui de la notion de conscience, qui peut paraître à cet égard marginal. Il possède l'avantage de ne pas être sans rapport avec les analyses précédentes et, en outre, d'être un objet d'étude à notre avis tout à fait essentiel dans l'état actuel de la sémiotique et de ses rapports avec les sciences cognitives.

Nous ne parlerons pas de la conscience comme d'une faculté autonome dont on pourrait tracer les contours. Dire « la conscience » est une facilité de langage qui n'engage pas à croire à l'existence d'une entité particulière⁴³. Nous demandons simplement que l'on fasse la différence entre des états conscients et d'autres états. La conscience est en ce sens une propriété de certains états.

Pourquoi peut-on dire que, au moins sous certains aspects, la conscience pose un problème relevant de la sémiotique? La réponse la plus immédiate est de dire que la question de la conscience entre en résonance avec celle de la signification et sans doute d'une façon absolument centrale. Mais demandons-nous d'abord ce que l'on peut entendre par conscience. Il est clair qu'il existe une multitude de théories de la conscience qui diffèrent surtout par les conceptions philosophiques générales dans lesquelles elles s'inscrivent⁴⁴. Notre propos est uniquement de chercher le point d'incidence de la sémiotique dans cette problématique.

Nous distinguons assez communément le monde physique, que l'on suppose régi par la causalité, du monde biologique qui relève traditionnellement du domaine de l'organisation. Bien sûr, cela n'exclut pas que les êtres organisés soient également soumis à la causalité physique. Mais il est courant d'admettre, du moins dans une perspective anti-réductionniste, que l'organisation pose des problèmes

43. Comme l'affirme James (1912, p. 36) : « Cela fait vingt ans que je ne crois plus que la "conscience" soit une entité. ».

44. Outre la sienne, D. Chalmers distingue sept grands genres de théories. Mais il ne prend en compte que le monde philosophique actuel, ce qui laisse ouvertes de nombreuses possibilités.

particuliers, anciennement traités par la notion de finalité interne et relevant plutôt, de nos jours, des problématiques de l'auto-organisation et de l'émergence. Quelle que soit la façon dont on conçoive le passage de l'un à l'autre niveau (physique et biologique), la question se pose de savoir si les faits d'ordre sémiotique constituent ou non un troisième niveau.

On pourrait bien admettre que les faits sémiotiques, ne serait-ce que par le biais de la notion de structure qui leur est commune, relèvent finalement du domaine biologique, c'est-à-dire de la question de l'organisation. On remarquera que la sémiophysique de R. Thom traitait au fond ces deux questions sur la base du même formalisme. Il en va de même dans le dernier livre de L. Boi (2011) où voisinent les questions biologiques et les questions sémiotiques. Il ne s'agit pas là d'une forme particulière de réductionnisme mais de la reconnaissance d'une communauté de problèmes, les deux domaines ayant des aspects importants liés à la morphodynamique. Cela suffit-il pour autant à assimiler la conscience à un fait d'organisation ou faut-il voir, entre les problèmes d'organisation et la question de la conscience, un seuil comparable à celui qui sépare le domaine de la causalité physique du domaine de l'organisation biologique ? Il n'y a pas de réponse évidente à cette question et on ne voit pas ce qui pourrait constituer une preuve allant dans l'un ou l'autre sens. Mais on peut au moins remarquer que nous n'employons pas le même langage pour parler de l'un et l'autre domaine. Cette remarque ne vaut pas pour preuve ; on a pu soutenir qu'un langage purement physique pourrait se substituer au langage que nous utilisons ordinairement pour parler de nos sentiments, de nos passions ou de nos états mentaux⁴⁵. Il nous paraît cependant raisonnable de traiter différemment des domaines que nous n'arrivons pas à penser dans une réelle unité. Cela n'exclut pas qu'ils puissent être simplement des aspects différents de la même réalité. Mais nous ne savons pas ce que peut être cette réalité ni où nous pourrions trouver un langage pour en parler.

Insistons sur le fait que nous traitons le terme « conscience » un peu comme un biologiste traite le terme « vie ». Ce sont là des mots du langage courant, qui n'ont pas de définition scientifique, mais qui désignent de vastes domaines, possédant une certaine autonomie structurale, et dans lesquels beaucoup de faits peuvent faire l'objet d'une investigation rigoureuse. Cela étant, un indice est nécessaire pour dire au moins ce qui relève du domaine et ce qui permet de l'en distinguer. Il s'agit moins de trouver un critère qu'une porte d'entrée utile. Pour ce qui est de la conscience, la formulation proposée par T. Nagel⁴⁶, « ce que cela fait d'être tel ou tel être », par exemple une chauve-souris, semble être un bon point départ, du moins pour ce qui est de la conscience phénoménale. Nous voudrions faire brièvement l'inventaire de ce qui, pour nous, est indiqué par cette formule. Nous insisterons ensuite sur l'appart possible de la sémiotique à ces questions.

45. Churland (1986, tr. fr. 1999).

46. Nagel (1974).

- Nous supposons donc un phénoménal, c'est-à-dire un monde né de la relation entre un acte de perception, trouvant sa source dans un être vivant, et des états de son environnement.
- Le monde phénoménal est distinct du monde physique considéré en soi parce qu'il est le résultat d'une action sélective sur ce monde physique. Il s'agit d'une interrelation entre ces deux pôles que forment un organisme et son milieu. Nous faisons référence implicitement à la théorie de la perception telle que Bergson a pu la développer dans le premier chapitre de *Matière et Mémoire*⁴⁷.
- Que ce monde phénoménal nous affecte veut dire que son action n'est pas uniquement causale. La perception n'est pas seulement porteuse d'information qu'il faudrait traiter, mais c'est le lieu d'une élaboration. On peut faire l'hypothèse que la différence introduite par cette élaboration permet de distinguer la notion d'*information* de celle de *signification*. La discussion sur ce point est complexe car la notion de conscience y est implicitement engagée. Un organisme peut traiter une information sans en être le moins du monde conscient, et c'est sans doute ce qu'il fait la plupart du temps. Par contre, il est difficile de comprendre ce que pourrait signifier une signification inconsciente. Par là se manifeste une certaine identification entre les événements conscients et ceux qui sont doués de sens. On peut objecter à cela que l'élaboration dont nous parlons n'est qu'une forme plus complexe du traitement de l'information, de telle sorte qu'il n'y aurait aucune raison de priver de conscience la plus simple des machines traitant de l'information. David Chalmers a ainsi proposé, au titre d'une expérience de pensée, d'imaginer ce que cela fait d'être un thermostat⁴⁸ :

Il est vraisemblablement beaucoup moins intéressant d'être un poisson que d'être un humain, une phénoménologie plus simple correspond à sa psychologie plus simple, mais il semble assez raisonnable que cela fasse un effet⁴⁹.

Mais, dès lors que nous avons distingué les propriétés phénoménales des propriétés psychologiques, l'idée d'un thermostat conscient semble moins vulnérable. Nous devons simplement imaginer quelque chose comme un « flash » inarticulé d'expérience, sans concept ni la moindre pensée, ni traitement complexe de l'information alentour⁵⁰.

D. Chalmers a raison de dire que le « flash » est bien une propriété phénoménale, une sorte de morphologie temporelle. Mais cela suffit-il pour satisfaire à la demande initiale, qui requiert que, pour qu'il y ait conscience, il faut que « cela fasse quelque chose » ?

47. Bergson (1896, 1993).

48. Chalmers (2010, p. 406).

49. *Ibid*, p. 407.

50. *Ibid*, p. 408.

- Il nous semble que le simple fait d'un « flash », pour relever effectivement de ce que l'on appelle la phénoménalité, doit posséder autre chose que le simple fait d'être une certaine morphologie. Il faut en outre que son apparition fasse question, pose problème, en un mot soit une « apparition », mais pas l'évidence saturée de la chose elle-même. Il y a sans doute plusieurs façon de formuler cette exigence. On peut dire que le flash doit être l'indice de quelque chose d'autre, prendre la forme d'une question. On peut remarquer également que la conscience, pour être véritablement telle, doit porter une certaine force de négation. Cette conception est développée par Sartre⁵¹ qui attribue à la conscience une puissance négatrice, la capacité de dévoiler dans l'être « un néant secret », ce qu'il appelle la « puissance néantisante du pour-soi ». Peut-être pourrait-on dire que la signification commence ainsi avec la négation, que cette dernière est ce qui la distingue de l'information parce qu'elle instille un doute. Quelle que soit la formulation du problème que nous préfererions, il semble inévitable de dire que la signification commence par un écart avec ce qui se manifeste, un écart entre ce qui paraît et ce qui est supposé être, la position d'une altérité. Et il en va de même pour la conscience. On peut douter pour cette raison que le thermostat de Chalmers possède un état conscient, même minime. Mais même si c'était le cas, le problème resterait inchangé. Il faudrait simplement admettre que la conscience peut se manifester sans support biologique, ce qui est pensable.
- On voit pourquoi la sémiotique peut trouver sa place dans la problématique de la conscience ainsi formulée et nourrir le problème philosophique. La sémiotique a en effet apporté quelque chose d'essentiel qui mériterait d'être pris beaucoup plus en considération qu'il ne l'est véritablement : la fonction sémiotique, la dépendance entre un plan d'expression et un plan du contenu. Nous avons essayé de montrer à plusieurs reprises pourquoi la phénoménalité pouvait être considérée comme un plan d'entre-expression entre l'acte de perception et le perçu. La signification prend là sa structure matérielle. Les sémantiques donnent assez souvent l'impression d'analyser le langage immatériel des anges. Les philosophes de la conscience pour leur part ne voient d'autre matérialité pour la conscience que celle du substrat neuronal qu'ils lui attribuent. Nous pensons au contraire que la structure de l'apparaître est la matérialité, c'est-à-dire le signifiant, du sens décrit jusqu'ici comme « ce que cela fait ». Mais ces deux plans, s'ils sont nécessairement liés, ne se confondent pas, pas plus que la phonologie d'une langue ne se confond avec les significations portées par elle. Il y a dans cette différence un très grand mystère, pratiquement inexploré, qui devrait être le guide de toute réflexion sémiotique.

Nous avons voulu suggérer que la réflexion sur le statut de la conscience pouvait entrer en résonance avec celui de la fonction sémiotique. Nous n'avons pas

51. Sartre [1943], 1961, pp. 508 sq.

cherché à assimiler ces questions, mais plutôt à montrer qu'elles nous semblaient appartenir au même champ, au même niveau de complexité, à une problématique qui rend au fond un peu inutile, voire sophistique, la différence entre une interrogation sémiotique et une interrogation philosophique. Si l'on accepte cette perspective, il apparaît que beaucoup de questions pourraient recevoir un traitement semblable. Nous pensons en premier lieu à la question de l'intentionnalité, très proche de ce que nous venons d'envisager, et dont dépendent non seulement la dimension cognitive de notre expérience, mais aussi sa dimension pratique et son organisation symbolique. Nous avons supposé, à la suite de W. James, mais aussi de la phénoménologie d'A. Gurwitsch⁵², que la conscience n'était pas une entité mais plutôt la structure d'un champ d'expérience (James aurait dit d'un *flux*). Dans ces conditions, il n'apparaît pas impensable que les conceptions sémiotiques de l'organisation, héritées du structuralisme, puissent contribuer à la description de ce champ et montrer sa singularité. Ceci est d'autant plus crédible que les théories de la forme (*gestalt*), assez voisines, y ont déjà largement contribué.

Nous espérons avoir montré que la sémiotique avait cependant une spécificité qui établit entre elle et le problème général de la conscience une grande affinité.

Les deux parties de cette étude, différentes en intention et en étendue, militent pour une conception dialectique des rapports entre la philosophie et la sémiotique. Nous voulons dire par là que chacun de ces deux discours peut être, d'un certain point de vue, extérieur à l'autre, mais, tout aussi bien, l'habiter en son intérieur. Tout se joue alors dans la logique des passages.

Références bibliographiques

- ALQUIÉ, Ferdinand (1950), *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF.
- BERGSON, Henri (1896), *Matière et mémoire*, Paris, PUF Quadrige, 1993.
- BERRENDONNER, Alain (1981), *Éléments de pragmatique linguistique*, Paris, Minuit.
- BEYSSADE, Jean-Marie (1973), « Mais quoi ce sont des fous ... », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3, 273–297.
- BOI, Luciano (2011), *Morphologie de l'invisible*, Limoges, PULIM.
- BORDRON, Jean-François (1984), « Remarques sur l'indécidabilité de l'échange », *Actes Sémiotiques*, 30, 78 (3), 273–294.
- (1987), *Descartes Recherches sur les contraintes sémiotiques de la pensée discursive*, Paris, PUF.
- (1995), « Signification et subjectivité », *Langages*, 119, COSSUTTA (éd.), 63–79.

52. Gurwitsch (1957).

- (2000), « *Res cogitans* : Descartes et Brunelleschi » in ALI BOUACHA et COSSUTTA (éds), *La Polémique en philosophie*, Éditions universitaires de Dijon, texte repris in *L'Iconicité et ses images*, Paris, PUF, 2011.
- (2003), « Valeur et dualité », in LAUFER et HATCHUEL (éds), *Le Libéralisme, l'innovation et la question des limites*, Paris, L'Harmattan, collection Ouvertures Philosophiques, 2003.
- BOUDON, Pierre (1999), *Le Réseau du sens*, Berne, Peter Lang.
- CHALMERS, David (1996), *The Conscious Mind : in Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, tr. fr. St. Dunand, *L'Esprit conscient, À la recherche d'une théorie fondamentale*, Paris, Les éditions d'Ithaque, 2010.
- CHURLAND, Patricia Smith (1986), *Neurophilosophy : Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge, Mass., MIT Press; tr. fr. M. Siksou, *Neurophilosophie*, Paris, PUF, 1999.
- COQUET, Jean-Claude (1984), *Le Discours et son sujet*, Tome 1, Paris, Méridien-Klincksieck.
- COSERIU, Eugenio (2001), *L'Homme et son langage*, Louvain, Paris, Éditions Peeters.
- DERRIDA, Jacques (1967), « Cogito et histoire de la folie », in *Écriture et la différence*, Paris, Seuil.
- DOUGLAS, Mary (1986), *How Institutions Think*, New-York, Syracuse University Press, tr. fr. A. Abeillé, *Comment pensent les institutions*, Paris, La découverte, 1999.
- DUCROT, Oswald (1984), *Le Dire et le Dit*, Paris, Minuit.
- FONTANILLE, Jacques (1998), *Sémiotique du discours*, Limoges, PULIM.
- FONTANILLE, Jacques et ZILBERBERG, Claude (1998), *Tension et signification*, Bruxelles, Mardaga.
- FOUCAULT, Michel (1961), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon.
- GIOLITO, Christophe (2000), « Le débat cartésien entre Alquié et Guéroult : controverse ou polémique? » in ALI BOUACHA et COSSUTTA (éds), *La Polémique en philosophie*, Éditions universitaires de Dijon, pp. 97–30.
- GREIMAS, Algirdas Julien (1976), « Entretien avec F. Nef » in NEF (éd.), *Structures élémentaires de la signification*, Éditions Complexe, Bruxelles.
- GREIMAS, Algirdas Julien et FONTANILLE, Jacques (1991), *Sémiotique des passions*, Paris, Seuil.
- GURWITSCH, Aaron (1957), *Théorie du champ de conscience*, Paris, Desclée De Brouwer.
- JAMES, William (1912), *Essays in Radical Empiricism*, tr. fr. G. Garreta et M. Girel, *Essais d'empirisme radical*, Marseille, Agone, 2005.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine (1980), « L'ironie comme trope », *Poétique* 41.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1970), *Discours de métaphysique*, Éd. G. Le Roy, Paris, Vrin.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958), *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon.

— (1985), *La Potière jalouse*, Paris, Plon.

MAINGUENEAU, Dominique et COSSUTTA, Frédéric (1995), « Les discours constitutants », *Langages* 117.

MARIN, Louis (1971), *Sémiotique de la passion*, Paris, Desclée de Brouwer–Aubier–Montaigne.

MATTÉI, Jean-François (1996), *Platon et le miroir du mythe*, Paris, PUF.

METZ, Christian (1991), *L'Énonciation impersonnelle ou le site du film*, Paris, Klincksieck.

NAGEL, Thomas (1974), « What Is It like to Be a Bat ? », *Philosophical review* 4, pp. 435–450, tr. fr. de Cl. Tiercelin et P. Angel, in *Questions mortelles*, Paris, PUF, 1983.

PERRIN, Laurent (1996), *L'Ironie mise en trope*, Paris, Kimé.

SARTRE, Jean-Paul [1943], *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1961.

SEARLE, John (1979), *Expression and Meaning*, tr. fr. de J. Proust, *Sens et Expression*, 1982.