

Phenomenology and semiotics: crossing perspectives

Antonino Bondì

LIAS-IMM/EHESS- Paris

antoninobondi80@gmail.com

Francesco La Mantia

Università di Palermo

la_mantiafrancesco@hotmail.com

1. Introduction: bodies and signs in search of the meaning.

In recent years the study of relationships between semiotics and phenomenology seems to be entering a period of renewed vitality and creativity (Cadiot & Visetti 2001; Rosenthal & Visetti 2008; 2010; Piotrowski 2009; Fontanille 2008; Basso...; Bondì 2012; 2014). For a variety of theoretical and historical reasons, there has been a constant osmosis between phenomenological and semiotic methods. On one side, the works and investigations of phenomenologists has provided essential tools to semiotics. To give an example: the Greimasian semiotics theory refers to the process of meaning formation in terms of perceptual apprehension thanks to his original recovery of Merleau-Ponty's perception theory. At the same time, phenomenology is engaged in describing the activity of language and, in particular, the speaking activity (*prise de la parole*) of a subject which is a "being-in-the-world" (*être-au-monde*) and a "being-in-the-language" (*être-au-langage*). This is the paradigmatic case of Merleau-Ponty and of his own model of linguistic gesture as emblem of expression. Furthermore, phenomenology and semiotics are methods rather than disciplines (Bordron 2011). By means of the *epoché*, phenomenology has tried to return the articulation of the *sensible* and of the intelligible, and, on the other, side the connections between subjectivity and intersubjectivity. Similarly, semiotics has proposed methods of analysis that are applicable to a wide range of domains: from narrative values to social

identities, from textual traces to cultural practices with particular reference to their conditions of emergence.

In this simultaneously *archaeological* and *constructive* orientation, phenomenology and semiotics have brought new challenges concerning the description of the phases of the meaning constitution. The interplay between semiotic reflections and phenomenological investigations has allowed a wide range of problematic issues to deepen : the variety of semiotic experiences (perceptive, imaginative and linguistic) and the hybridization of semiotic systems related with the study of these experiences. Several authors are engaged in analyzing these issues and examining complementary thematic options:

- i) the role of the body (and *bodily imagination*) in the *semiogenesis*, i.e., in the conditions of construction, articulation and/or differentiation of the expression and content planes;
- ii) the *chiasma* (or “imbrication”) between perception and language;
- iii) the relationships between *sensible experiences* or *esthésie* (as open synthesis of physiological, pulsional and imaginative aspects) and “*enunciative praxis*”;
- iv) the nature of the *speaking subject* (*sujet parlant*);
- v) the *semiotic institutions* between nature and culture and the relations of temporal proximity between textual forms and process of subjectivation.

In this issue we give a voice to this heterogeneity of perspectives and problematic aspects. The essays collected here reflect, in a peculiar manner, this type of theoretical concerns. The essay of **Jacques Fontanille** is centered on the analysis of the concept of “form-of-life”. The Author, after having examined the Wittgensteinian background of this concept, tries to specify it in terms of “significant sets” of “texts”, “signs”, “objects” and “practices” which determine the meaning (or *sens*) of the lives that human beings lead. In this regard, the essay is oriented toward identifying the phenomenological, sensibles and cultural aspects of such particular sets. The essay of **Göran Sonnesson** tries to demonstrate that Semiotics and Phenomenology, although «spurred by different interests and preoccupations», are concerned «with the same fundament of experience: meaning». In order to justify this working hypothesis, the Author focuses on the similarities between Husserlean and Peircean tradition with particular reference to the nature of proposition. In addition, He observes that the Peircean and Saussurean uses of the term “sign” are sufficiently broad to capture the uses of “meaning” promoted by exponents of phenomenological tradition. The essay of **David Piotrowsky** and

Yves-Marie Visetti is centered on the project of developing a “phenomenological linguistics” devoted to the investigations of the “perceptive unity” of the form and of the meaning and to interpret this unity as a result of dynamical regimes of semiotic constitution (or *sémiogénese*). From here, a detailed discussion of theoretical instances of Merleau-Pontian phenomenology with particular reference to the notions of “gesture” and “parole” – and, finally, “verbal gesture”. The meaning, for the authors is, “seen first as the unfolding of a figural field induced by an essentially ‘incomplete’ linguistic apparatus”. The essay of **Pierluigi Basso** is an articulated analysis of some theoretical instances of semiotics with particular reference to the “permeability of semiotic forms of life”. By means of a detailed examination of this crucial theoretical point, the author focuses on the statute of artwork and stresses the necessity of interconnecting “perception”, “use”, “interpretation” and analysis of this particular “human construction” with its spatial determinations. The essay of **Sebastiano Vecchio** promotes an original analysis of the semiological background of Pierpaolo Pasolini’s work with particular reference to some articles of *Empirismo eretico* and *Lettere Luterane*. By means of a detailed examination of some theoretical instances of Pasolini’s work, the author shows the presence of significant points of contact with Charles Sanders Peirce’s work and Paul Ricoeur’s work. The essay of **Dominique Ducard** is centered on the analysis of some theoretical aspects of Maldiney’s phenomenological work with particular reference to the notions of “pathic” (or *pathique*) and “rhythm” (or *rythme*). The author, after having examined the “echoes” of these and other Maldineyan notions in some contributions of French semiotics – with particular regard to so-called “École de Paris”, advances the project of a “morphogenetic semiotics” aiming to analyze the significant forms as “traces” (or *markers*) of processus which are not directly observable and which are simultaneously linked to the spheres of “sensory-motor” and “imaginary”. The essay of **Waldir Beividas** proposes a motivated defense of the Hjelmslevian notion of immanence and introduces the concept of “semioception” (or *acte sémiologique*). By means of this concept, the author promotes the constitution of a “discursive epistemology” aiming «to compete with transcendental reflections of phenomenological philosophy, as well as scientific epistemology of the hard sciences». In this regard, He presents “semioception” as a «competitor» of the concepts of “enaction” and “perception”. The essay of **Richard Lanigan** is centered on the constitution of a “semiotic phenomenology” (or *communicology*), i.e. a research program which is articulated in almost three fundamental points: a) *Description* of our embodiment which is “preconsciousness” and which accounts for the human condition of *subjectivity*;

b) *Reduction* of our embodiment which is “consciousness” and which accounts for the human condition of *Intersubjectivity*; c) *Interpretation* of our embodiment which is “experience” and which accounts for the human condition that *Subjectivity is Intersubjectivity*. The essay of **Valeria De Luca** is centered on the analysis of the notion of the “figural” understood in the first instance as «activity which dislocates [...] the differences and antagonisms of semiotic values». By means of a detailed analysis of some of most significant scholars which have examined this subject (from Greimas to Parret, from Lyotard to Castoriadis), the author promotes a conception of the “figural” as a «device able to move the boundaries between speech and desire» and between many other aspects of human semiotic activity. The essay of **Garnet Butchart** is centered on the analysis of Jean Luc Nancy’s semiotic phenomenology of community with particular reference to the concept of “being-with”. According to the “communicological” model of R. Lanigan, the Author promotes a tripartite analysis of this notion, i.e. an analysis centered on “description”, “reduction” and “interpretation” of *being-with*. The essay of **Sara De Carlo** supports some theoretical instances of Michel de Certeau’s historiographical method with particular reference to the idea that every historiography involves a specific philosophy of history. By means a detailed analysis of the principal sources of de Certeau’s method, the Author gives us the portrait of a work of great relevance for the humanities and social sciences. The essay of **Franco Lo Piparo** is centered on the analysis of the nexus between *sóma* and *psyché* in the context of Aristotle’s philosophy with particular reference to the biology of human and nonhuman animals. The Author promotes an original conception of the phenomenology’s body.

2. Expression, Semiosis and “milieu”: toward to a phenomenological turn of sciences of culture

For the Husserl’s phenomenology, it remains difficult to treat language, culture and sociality, so as constituting a native consciences, bodies, intersubjectivity which are yet its material, and its first objective. The anthropologist sciences and semiotic approaches to cultures and texts, identify these dimensions in terms of structures, practices, roles and institutions. In Husserl’s approach, these dimensions are sent to a second stage of theoretical construction, which can only come from elsewhere (as in the case of cognitive science). From this point of view, semiotic and phenomenology do not seem destined to meet and

their relations seems forever compromised.

But, it is necessary to recognize that subjectivities, human behavior and experience, even the most intimate, only form from *expression plans*, expressive registers and technology.

The semiotic phenomenology of Merleau-Ponty once proposed a different path: to recognize immediately the *expressive dimension of any perceptive awareness*, which emerge from the constantly co-articulation between body and field. It is important to rework the notion of consciousness in a world made not only of things or body, but crossed by current or imminent *sémiogenes* involving institution, history, and heritage. This relationship between expression and subjectivity is a fundamental aspect of Merleau-Ponty reflection. Victor Rosenthal and Yves-Marie Visetti (2010) demonstrated the centrality of the relationship between native expression, intersubjectivity of the constitution of the forms and their institutionalization in Merleau-Ponty's theory, that can help in the construction of a research program that could be described as a true "semiotic phenomenology":

Il s'agit en particulier de frayer un meilleur passage entre une phénoménologie herméneutique de l'expérience (centrée sur le sensible et l'intersubjectivité), et les herméneutiques (ou pragmatiques) publiques propres aux sciences des textes, de la culture, de la société. Traduit dans les termes d'une interdiscipline scientifique, cela revient peu ou prou à partir du principe (i) que l'être-au-monde est d'emblée être-au-monde social et être-au-langage, (ii) que cette structure herméneutique s'incarne directement dans celle de la perception, en tant qu'expressive, et travaillée par une perspective sémiogénétique débordant la simple réanimation de systèmes de signes ou traces delà individuées, (iii) que les sémiogenèses constituent une médiation essentielle de la conscience, et le principale étayage des intentionnalités, (iv) qu'elle reposent sur la reprise de formes instituées et héritées, impliquant des formes à la fois malléables, partiellement mémorisées, et collectivement prolongées (Rosenthal, Visetti 2010, p. [])

The project of a semiotic phenomenology of cultures has become increasingly essential in today's scientific context in which cognitive paradigms deprived of any semiotic dimension tend to prevail. On the contrary, we aim to show that the cultural dimension is a fundamental one in the cognitive and experiential process itself. Based upon an ecological anthropology as well as the embodiment thesis, a truly semiotic phenomenology and anthropology will avoid the pitfalls of the "externalist" and "internalist" viewpoints that are most commonly defended in contemporary cognitive science. As is well known, the

cognitive system of the externalist tends to functionally represent the external world whereas the internalist claims that the brain is a necessary and sufficient cause for cognitive activities in general.

Semiotic phenomenology is different from these viewpoints as it takes cognition as a structural coupling between body and environment that enacts a proper world for the development of its organization (Varela). More recently, the embodied paradigm has been connected to philosophical and scientific currents in phenomenology. From a phenomenological perspective, cognition is rooted in a body. For example, only a body having an existence in space can build a general framework that allows for spatial perception. But a body endowed with will and desire, with instinctual, emotional and affective dimensions is necessary to account for spatial location and to constantly evaluate its relevance (Rosenthal & Visetti 2010). Yet phenomenology does not hold that body, because in this perspective cognition is also inseparable from language and social history.

Once this "organic dimension of the body" is fully integrated into the very process of perception, how does one account for culture as part and parcel of cognitive processes without splitting them up from the inner world of subjective experience? Following the philosopher Merleau-Ponty, we argue that semiotic phenomenology allows another form of crossover between the natural sciences and cultural studies. In this context, phenomenology takes the primacy of perception as expressive, semiotic and linguistic. A Phenomenology where the hermeneutic structure, which immediately implies a social-being-in-the-world and being-language, is embodied in a perceptual structure which has the particularity of being both expressive and semiogenetic. Semiotic phenomenology takes seriously the idea that cultural perception implies that any perceived form is constrained in its terms of apprehension: What is perceived is always as an expression of some practical layout and an assessment makes sense.

The interdisciplinary work and methods we present here are part of a problematic and theoretical field which aims to allow the relationship between individual cognition and social phenomena to be thought of in a new way. This approach is based on both Cassirer's philosophy of symbolic forms and on a semiotic phenomenology similar to that of Merleau-Ponty, as well as a critique of neodarwinian models of social cognition and language, which are considered inadequate in the context of semiotic anthropology. Building on Cassirer's work, we propose the model of a *symbolic economy* that integrates

practices and fictional dimensions of social interactions within a framework of assumptions. The *tour de force* that this epistemological construction represents by securing these anthropological dimensions in a single research framework is decisive for us. It is the step forward that allows for the continuation of a project of semiotics and anthropology as well as a phenomenology of the imagination.

Here we will reach the authors' main postulates to show the congruence and interest they assume since semiotic anthropology can extend its applications to various anthropological objects. We will outline a semiotic anthropology defined as a field of study forms and symbolic activities, language, practices or techniques, modeled as a symbolic economy of complex systems, including agents and assign transactions and convey roles and values which determine the interactions. This means that human social phenomena do not emerge from the interaction of individuals whose goals and interaction would be preprogrammed, nor does the symbolic dimension fall within individual skill (Lassègue, Rosenthal, Visetti 2009).

On the contrary, in the critical legacy of anthropology and structural linguistics, it is suggested that we assume the fate of a sign playing in "registers both fictional and practical, while its meaning is determined in an association different to others, and the "translation" to other sets of signs." For semiotic anthropology, the statement "it is the semiotic practices that generate and organize experience" is to enter, based on three assumptions:

- i) any subjective experience, any perception is immediately semiotic;
- ii) this semiotic mediation of experience and perception is inseparable from forms and values of which they are the object;
- ii) these forms and values can be conceived only within the social transactions that lead to existence.

With the outset of social cognition and questioning of referentialism in theories of language, semiotic anthropology offers an alternative route to the dominant cognitive models through which it becomes possible to envision continuity between biological and socio-cultural phenomenology, specifically to find new explanations for phenomena that overlap the body, subjective experience, and social discourse. Theories of self-organization and emergence in complex systems, which allow for the consideration of how the brain works from massive and distributed connections, have been an alternative to Orthodox cognitive theories for quite some time.

The aim of this research which opens a semiotic phenomenology is to move the place of the field of meaning to the intentional aim of a subject without

only relocating it in a physical or biological world. With the themes of expression and semiogenesis, semiotic anthropology is able to dialectically establish various epistemological contradictions within the humanities and social sciences. In this sense:

le thème sémiogénétique écarte les interprétations idéalistes et intentionnalistes de la phénoménologie, et l'idée d'une intentionnalité qui serait constituante de son objet, sans avoir à se découvrir dans l'expression, à chercher et adresser ses mots. Soit en effet que l'on majore la dimension de l'institution, vue comme une passivation des sujets ; soit que l'on souligne le rôle ontogonique de l'expression, qui fait exister ce qu'elle profère – non à la façon d'un acte achevé, mais d'abord dans l'attente de la réponse de l'autre. La perspective sémiogénétique engage la transition à la parole suivante, et fait de toute chose, ou de tout autre, un destinataire et un propos, c'est-à-dire le lieu d'un écart, à déterminer, à ce qui vient d'être dit, ou pourrait l'être. En même temps le thème expressiviste engage une variété fluctuante de niveaux de formes-sens et vient assouplir les rigidités du thème sémiotique, si celui-ci était conçu de façon strictement systémique et normative. Ce ne sont donc plus les concepts d'intentionnalité, ou de volonté, qui sont recteurs dans cette animation conjointe de la phénoménologie post-husserlienne et des sciences humaines et sociales, mais d'abord ceux d'expression, de « jeu » et de participation, de modalisation (désir, réquisition, évaluation, normativité), à partir desquels se mettent en place la socialisation et conjointement la subjectivation des protagonistes (jusque dans leurs voix intérieures). Le sujet n'est pas fondateur, mais requis, entraîné, par les réquisits de l'institution. Cela va naturellement à l'encontre de toute théorie « expérientialiste » du sens, sans remettre en cause la nécessité d'une articulation à un sujet susceptible de valoir comme foyer du désir, du sentir, de la responsabilité – et ayant par là statut de répondant de l'expression et de la destination (Rosenthal & Visetti 2010, p.55).

So it is in a spirit of interdisciplinarity that semiotic anthropology operates. It is notable for its ability to integrate different dimensions of the human, aiming at biological continuity - social without denying the uniqueness of man. It is no exaggeration to say that the main feature of semiotic anthropology is precisely its emphasis on phenomenology. For phenomenologists, the human being has the specific responsibility to put himself in history, in a dialogue of self to self as to others. This basic *historicity* of the human being is unmatched in semiotic anthropology, where the experience of the human being is valued in its singularity while remaining in the field of historical and socio-cultural

structures. The phenomenological perspective in which semiotic anthropology is inscribed provides a framework for thinking in anthropological terms of the meeting between subjects making use of those to which the plot of the senses is linked. Any meeting can be seen as a socio-semiotic game that involves institutions (knowledge, transmission, norms, values and practices) and distributions of roles where the individual understands himself first as a semiotic perception, joint attention, participation in an intersubjectivity with a ritualized interactions directory.

The phenomenological contribution of semiotic anthropology avoids deadlocks of the individual as the sole measure of its goals and actions as well as those of the overhanging social reality or autonomous symbolic order. In reference to a semiotic phenomenology similar to that of Merleau-Ponty, semiotic anthropology offers *epistemological tools to envision body / mind / social continuity* without flatly falling into purely logical bio-psycho-social determinants.

Immediately considering perception as semiotics, and cognition as immediately social, and respecting the character which is both public and embodied with expression, semiotic anthropology proposes an epistemological framework that can be transposed within the humanities and social sciences in terms of genetic theories of fields and forms.

This continuity which is essential for the hope of tying the humanities and social sciences to natural sciences opens new interdisciplinary dialogues in the field of semiotics.

References

- BARBARAS, R. 1998. *Le tournant de l'expérience – Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.
- 1999. *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*. Paris: Vrin.
 - 2002. « Le vivant comme fondement originaire de l'intentionnalité perceptive ». In PETITOT, J., VARELA, F.-J., PACHOUD, B., ROY, J.-M. (éds). *Naturaliser la phénoménologie. Essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, 681-696. Paris: CNRS Éditions.
 - 2003 (éd.). *Merleau-Ponty, le réel et l'imaginaire*, Chiasmi International, 5. Paris: Vrin.
- BENVENISTE, É. 1966. *Problèmes de linguistique générale I*. Paris: Gallimard.

- 1974. *Problèmes de linguistique générale II*. Paris: Gallimard.
- BIMBINET, E. 2004. *Nature et Humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.
- 2006. « Sens pratique et pratiques réflexives. Quelques développements sociologiques de l'ontologie merleau-pontienne », *Archives de Philosophie*, 2006/1, Tome 69, 57-78.
- BONDÌ, A. 2008. « Regimi del senso. La « teoria delle forme semantiche » fra diversità linguistica e stabilizzazione semiotica ». In, GIULIANI, F., BARNI, M. (ed.). *Il logos nella polis. La diversità delle lingue e delle culture, le nostre identità. Atti del XIV Convegno della SIFL*, 239-252. Roma: Aracne.
- 2009. « L'enunziatione e la soggettività in Émile Benveniste », *Le Forme e la Storia*, II/147-163.
- 2010. « Il linguaggio come « fenomeno ». L'esperienza linguistica fra Saussure e la fenomenologia », *RIFL*, 3, 39-51.
- 2012. « Le sujet parlant comme être humain et social », *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 65, 25-38.
- BORDRON, J.-F. 2011, *Phénoménologie et théories de la signification*, NAS, 2011, 114, online paper <http://www.revues.unilim.fr/nas/document.php?id=3733>
- BULEA, E. 2009. « La nature dynamique des faits langagiers, ou de la « vie » chez Ferdinand de Saussure », *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 59, 5-19.
- CADIOT, P. 2003. « Du lexème au proverbe : pour une sémantique antireprésentationnaliste », in SIKSOU, M. (éed.). *Variation, construction et instrumentation du sens*, 25-46. Paris: Hermes Sciences, Lavoisier.
- CADIOT, P., VISETTI, Y.-M. 2001. *Pour une théorie des formes sémantiques. Motifs, profils, thèmes*. Paris: PUF.
- COQUET, J.-C. 1997. *La quête du sens*. Paris: PUF.
- 2007. *Phusis et logos. Une phénoménologie du langage*. Paris: Presses Universitaires de Vincennes.
- DESCOMBES, V. 1996. *Les institutions du sens*. Paris: Éditions du Minuit.
- GALLAGHER, S. (ed.) (2010). *Handbook on Phenomenology and Cognitive Science*. New York: Springer.
- GUIGNARD, J.-B. 2008. « 'Le corps et l'idée' ou le simulacres d'incarnation. Le cas de la linguistique cognitive », online paper http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00401736_v1/.
- GRONDIN, J. 2003. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: PUF.
- HAVELANGE, V. 2010. « Action, empathie et motivation dans la phénoménologie husserlienne: implications pour les sciences et technologies cognitives », *Intellectica*, 53/54, 195-132.
- HJELMSLEV, L. 1971. *Essais linguistiques*. Paris: Éditions de Minuit.

- 1985. *Nouveaux essais*. Paris: Éditions de Minuit.
- KLEIBER, G. 2001. «Sur le sens du sens:objectivisme et constructivisme». In KELLER, D., DURAFOUR, J.-P., BONNOT, J.-F.-P., SOCK, R. (ed.) *Percevoir : monde et langage. Invariance et variabilité du sens*, 335-371. Bruxelles: Mardaga.
- KRISTENSEN, S. 2008. «Le mouvement de la création. Merleau-Ponty et le corps de l'artiste», *Alter. Revue de phénoménologie*, 2008, 243-260.
- 2010. *Parole et subjectivité. Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression*. Hildesheim/Zurich/New York: Georg Olms Verlag.
- LAKOFF, G. 1987. *Women, Fire, and Dangerous Things. What categories reveals about the mind*. Chicago: Chicago University Press.
- LAKOFF, G., JOHNSON, M. 1999, *Philosophy in the Flesh : the Embodied Mind and its a Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- LANGACKER, R. 1987. *Foundations of Cognitive Grammar, vol. 1*. Standford: Standford University Press.
- LASSÈGUE, J. 2007. «Une réinterprétation de la notion de forme symbolique dans un scénario récent d'émergence de la culture», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, 221-237.
- MERLEAU-PONTY, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- 1960. *Signes*. Paris: Gallimard.
- 1968. *Résumés des cours au Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard.
- 1969. *La prose du monde*. Paris: Gallimard.
- 1979. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- 1996. *Le primat de la perception*. Paris: Verdier.
- 2000. *Parcours deux, 1951-1961*. Paris: Lagrasse-Verdier.
- 2003. *L'institution, la passivité. Notes du cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin.
- 2011. *Le monde sensible et le monde de l'expression. Notes du cours au Collège de France, 1953*. Genève: MetisPresses.
- PIOTROWSKI, D. 2009. *Phénoménalité et objectivité linguistiques*. Paris: Honoré Champion.
- RICOEUR, P. 1986. *Du texte à l'action – Essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil.
- 2004. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Éditions Stock.
- ROSENTHAL, V., VISETTI, Y.-M. 2008. «Modèles et pensées de l'expression: perspectives microgénétiques», *Intellectica*, 50, 177-252.
- 2010. «Expression et sémiose. Pour une phénoménologie sémiotique», in *Rue Descartes*, 70, Les Usages de Merleau-Ponty, 24-60. Paris: PUF.
- SALANSKIS, J.-M. 2000. *Modèles et pensées de l'action*. Paris: L'Harmattan.
- 2003. *Herméneutique et cognition*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion.

- SAUSSURE, F. 1916 [1968]. *Cours de linguistique générale*, édité par Ch. Bally et A. Secheaye, avec la collaboration de A. Riedingler, édition critique par Tullio De Mauro. Paris: Payot.
- 2002. *Écrits de linguistique générale*. Paris: Gallimard.
- VISETTI, Y.-M. 2004. «Anticipations linguistiques et phases du sens». In STOCK, R. & VAXELAIRE, B. (éds.), *L'anticipation à l'horizon du présent*, 33-52. Bruxelles: Mardaga.
- VISETTI, Y.-M., CADIOT, P. 2006. *Motifs et proverbes – Essai de sémantique proverbiale*. Paris: PUF.
- ZLATEV, J. 2007. «Embodiment, language and mimesis». In ZIEMKE, T., ZLATEV, J., FRANCK, R. (ed.). 2007. *Body, Language, Mind. Vol. 1: Embodiment*, 297-337. Berlin: Mouton de Gruyter.
- 2010. «Phenomenology and cognitive linguistics». in GALLAGHER, S. (ed.) (2010). *Handbook on Phenomenology and Cognitive Science*, 415-446. New York: Springer.
- 2011. «From cognitive to integral linguistics and back again», *Intellectica*, 56, 125-147.

Formes de vie : des jeux de langage à la phénoménologie des cultures

Jacques Fontanille

Université de Limoges, Centre de Recherches Sémiotiques (CeReS)

Institut Universitaire de France

jacques.fontanille@unilim.fr

ABSTRACT: Science du sens et du questionnement, la sémiotique propose des méthodes pour interroger le sens des pratiques sociales et des productions culturelles humaines. Elle est donc en mesure d'appréhender sous quelles formes et avec quels effets sémiotiques les choix technologiques, politiques et de modèle social transforment nos cultures conçues comme des totalités porteuses de sens et comme des foyers d'identité pour chacun de nous. Il nous faut pour cela proposer un niveau de questionnement adéquat et de portée suffisante, un « plan d'immanence » qui soit approprié à la nature et au niveau des problèmes à traiter. Ce plan d'immanence sera celui des *formes de vie*, définies en première approche comme des ensembles signifiants composites et cohérents qui sont *les constituants immédiats des cultures*. Les formes de vie sont elles-mêmes composées de textes, de signes, d'objets et de pratiques ; elles portent des valeurs et des principes directeurs. Elles disent et déterminent le sens de la vie que nous menons et des conduites que nous adoptons ; elles nous procurent des identités et des raisons d'exister et d'agir en ce monde.

L'objectif de cette réflexion en cours est donc de redéfinir les formes de vie comme le plan d'immanence principal d'une sémiotique des cultures, pour rendre compte à la fois de leur cohérence, de leurs déformations et de leurs transformations. Après un examen de la conception des formes de vie chez Wittgenstein, cette étude proposera une reconfiguration conceptuelle, en passant notamment par la prise en considération de la dimension phénoménologique, sensible et subjective des formes de vie culturelles.

Elle proposera d'abord une définition de leur cohérence syntagmatique (fondée sur le principe de « persévérance »), ainsi que de leur congruence paradigmatique (fondée sur le principe de « sélection et pondération axiologiques congruentes »). Elle montrera que la quête du sens de la vie dans les formes de vie a pour origine l'expérience sensible de leur « imperfection », et elle aboutira à la caractérisation des « états d'âme élémentaires » issus de cette expérience, et sur lesquels reposent les formes de vie humaines.

1. Introduction

Science du sens et du questionnement, la sémiotique peut se reconnaître aujourd'hui, avec la plupart des autres sciences humaines et sociales, comme l'une des sciences susceptibles de rendre compte des cultures en particulier et de la culture en général : elle propose en effet un cadre théorique et des méthodes pour interroger le sens des pratiques sociales et des productions culturelles humaines. Elle est donc en mesure d'en dire et d'en questionner le sens, et d'appréhender sous quelles formes et avec quels effets sémiotiques les choix technologiques, politiques et de modèle social transforment nos cultures conçues comme des totalités porteuses de sens et des foyers d'identité pour chacun de nous. Il nous revient donc de proposer un niveau de questionnement adéquat et de portée suffisante, un « plan d'immanence » qui soit approprié à la nature et au niveau des problèmes à traiter.

Ce plan d'immanence sera celui des *formes de vie*, définies en première approche comme des ensembles signifiants composites et cohérents qui sont *les constituants immédiats des cultures*. Les formes de vie sont elles-mêmes composées de textes, de signes, d'objets et de pratiques ; elles portent des valeurs et des principes directeurs. Elles disent et déterminent le sens de la vie que nous menons et des conduites que nous adoptons ; elles nous procurent des identités et des raisons d'exister et d'agir en ce monde.

Mais les *formes de vie*, du point de vue de l'histoire des idées, appartiennent au champ des sciences du langage : tout d'abord la philosophie du langage, avec Wittgenstein, ensuite la théorie sémiotique de la praxis énonciative, avec Greimas. Cette notion n'a été ni élaborée dans le champ des sciences de la culture, ni conçue pour appréhender les cultures et rendre compte de leurs transformations. Parallèlement, les sémiotiques de la culture, du moins celles qui s'affichent telles (notamment au sein de l'Ecole de Tartu-Moscou), ne font aucune référence à cette notion, et ne semblent pas en avoir l'usage.

L'objectif de cette réflexion en cours est donc de redéfinir les formes de vie comme des constituants des cultures, et même comme le plan d'immanence principal et nécessaire pour rendre compte à la fois de leur cohérence, de leurs déformations et de leurs transformations. L'une des phases essentielles de cette reconfiguration conceptuelle passe notamment par la prise en considération de la dimension phénoménologique, sensible et subjective des formes de vie culturelles.

2. De la sémiotique du vivant aux formes de vie

2.1 Les formes de vie en tant que « langages »

La notion de « forme de vie » s'inscrit explicitement et fermement dans la filiation de la théorie du langage et, plus précisément de ses développements pragmatiques. Mais on verra que son élaboration sémiotique lui confère également une dimension phénoménologique. Les « formes de vie » sont des organisations sémiotiques (des « langages ») caractéristiques des identités culturelles, individuelles et collectives, et à ce titre elles ne peuvent être conçues en dehors d'une représentation hiérarchisée des plans d'analyse sémiotiques des cultures, en relation notamment avec les signes, les objets, les textes ou les pratiques.

Chez Wittgenstein, qui est en quelque sorte l'inventeur de cette notion, dans les *Investigations philosophiques*, la *forme de vie* est déjà le niveau ultime de sa propre stratification des plans d'analyse des langages, et qui part des expressions (les énoncés), continue avec leurs usages, puis avec les jeux de langage, et aboutit aux formes de vie. A l'intérieur de cette hiérarchie des plans d'analyse, le contrôle intentionnel du sens des expressions serait assuré par *une procédure implicite de condensation et d'expansion*, qui permet de passer des figures locales aux formes de vie plus générales qui les englobent et qui leur donnent sens : telle expression « signifie », en expansion, telle forme de vie ; inversement, telle forme de vie est manifestée, en condensation, par telle expression.

Si l'on s'en tient à cette perspective pragmatique, la hiérarchie des plans d'analyse proposée par Wittgenstein pourrait être assimilée à *une théorie de l'énonciation* comprenant des conditions pratiques de *l'interprétation des énoncés*. Les différents plans d'analyse ne sont jamais considérés chez lui comme autonomes, et susceptibles de d'être analysés pour eux-mêmes : l'interprétation traverse des niveaux, en condensation et en expansion, sans pouvoir s'arrêter sur chacun d'eux. En d'autres termes, cette fois empruntés à Hjelmslev, la distinction entre les plans d'analyse de Wittgenstein ne provoque pas de discontinuité dans l'analyse elle-même, et elle semble même conçue pour pouvoir y déployer une analyse continue, sur un plan d'immanence homogène. Ce sont les limites de l'approche pragmatique.

Iuri Lotman, dans la *Sémiosphère*¹, étudie lui aussi, sans le formuler ainsi, des formes de vie, qui pourraient être considérés comme les constituants immédiats de la sémiosphère. Mais il les traite toutes explicitement comme des

1 LOTMAN 1966; LOTMAN 1999.

« textes » : qu'il s'agisse d'un poème de Pouchkine, d'un roman de Dostoïewski, de la vie d'une princesse russe, de l'organisation urbaine et de l'histoire de Saint-Pétersbourg, des comportements collectifs des décembristes ou des jeunes officiers aristocrates, tout est texte. Lotman pratique apparemment une analyse discontinue, puisque ses objets d'analyse, à la différence de Wittgstein, sont bien des objets autonomes pouvant faire l'objet d'approches distinctes. Mais pourtant, son analyse est sur le principe « continue », puisque tous les objets en question ont le même statut et appartiennent au même plan d'immanence, celui de la sémiosphère.

En revanche, l'approche sémiotique doit pouvoir à la fois caractériser chacun des plans d'analyse comme une sémiotique-objet à part entière, et rendre compte des procédures d'intégration entre chacun des plans. C'est la raison pour laquelle nous avons proposé dans *Pratiques Sémiotiques*² une réorganisation des plans d'immanence, fondé sur les différentes morphologies de l'expression des sémiotiques-objets, depuis les signes élémentaires jusqu'aux formes de vie, en passant par les textes, les objets, les pratiques et les stratégies. Dans les limites de chacun de ces niveaux, l'analyse est continue, mais d'un niveau à l'autre, elle est discontinue : l'analyste reconnaît en somme qu'il a changé de plan d'immanence au fait qu'il doit réajuster les procédures d'analyse aux nouvelles propriétés qu'il observe et dont il doit rendre compte.

Les formes de vie constituent l'un de ces plans d'immanence, et elles peuvent donc faire l'objet d'une analyse en propre. Situées sur le dernier plan d'immanence des cultures, elles peuvent intégrer³ tous les niveaux inférieurs : c'est pourquoi les formes de vie contiennent ainsi des signes, des textes et des images, des objets, des pratiques et des stratégies.

2.2 La vie peut-elle avoir une forme sémiotique ?

Les formes de vie occupent toujours le dernier niveau, elles sont les « constituants immédiats » des cultures, comme on peut dire que tel ou tel syntagme est un « constituant immédiat » de la phrase. La question se pose de la possibilité de considérer ce qui a trait à la « vie » comme une sémiotique-objet, mais aussi de rendre compte de ses relations avec la « culture » (ou dans

2 FONTANILLE 2008, premier chapitre.

3 La notion d'*intégration*, empruntée à Benveniste (BENVENISTE 1966, 125-7), présuppose le fait que d'un niveau à l'autre l'analyse est discontinue, mais implique également que des procédures spécifiques (celles de l'*intégration*, ascendante ou descendante dans le parcours en question) permettent de projeter plusieurs sémiotiques-objets sur un seul plan d'immanence, à la suite de quoi elles sont susceptibles de recevoir une analyse continue.

les termes de Lotman, avec la « sémiosphère »). Se pose également du statut des formes quasi-sémiotiques repérables en dehors du champ culturel, notamment de ce que l'on appelle métaphoriquement la « bio-sémiotique ».

Dans *Recherches philosophiques*, Wittgenstein définit les formes de vie comme « représentation » et interprétation d'un jeu de langage : « Et se représenter un langage veut dire se représenter une forme de vie »⁴. L'assimilation entre « langage » et « forme de vie », est placée sous le contrôle d'une *représentation*, autrement dit à un niveau d'appréhension qui est déjà le langage organisé dans une description et saisi en tant que système conceptuel. L'expression « veut dire », en outre, implique une reformulation interprétative, qui ne peut se réduire à une simple équivalence : « se représenter une forme de vie » est donc une interprétation de « se représenter un langage ». Dans la stratification des niveaux d'analyse adoptée par Wittgenstein, les formes de vie occupent bien le dernier niveau, ce qui devrait permettre de comprendre sa position comme : *en dernière analyse, l'ultime cadre de représentation d'un langage est une forme de vie*.

Pour Wittgenstein, cet ultime cadre de représentation métalinguistique ne semble pas soumis aux variations culturelles, car ce serait même lui qui rendrait traductibles et compréhensibles les jeux de langage qui adviennent dans les différentes langues et les différentes cultures ; les formes de vie subsumeraient et neutraliseraient donc les différences culturelles :

Imagine que tu arrives en qualité d'explorateur dans un pays inconnu dont la langue t'est complètement étrangère. Dans quelles circonstances dirais-tu que les gens de ce pays donnent des ordres, qu'ils les comprennent, qu'ils leur obéissent, qu'ils se rebellent contre eux, etc. ? La manière d'agir commune aux hommes est le système de référence au moyen duquel nous interprétons une langue qui nous est étrangère.⁵

Cette capacité à dépasser les différences culturelles s'explique alors de cette manière :

On peut s'imaginer un animal en colère, craintif, triste, joyeux, effrayé. Mais un animal qui espère ? [...] Seul peut espérer celui qui sait parler. Seul le peut celui qui maîtrise l'emploi d'un langage. Ce qui veut dire que les manifestations de l'espoir sont des modifications de cette forme de vie complexe⁶.

Pour Wittgenstein, pour pouvoir parler utilement des « formes de vie », il faut

4 WITTGENSTEIN 2004, § 19. Les italiques dans la citation sont de notre fait.

5 WITTGENSTEIN 2004, § 206.

6 WITTGENSTEIN 2004, § 247.

donc être en mesure de distinguer, littéralement, les « manières d'agir commune aux hommes » de toutes les manières d'agir des êtres vivants en général. On comprend alors que le niveau de différenciation auquel se place Wittgenstein est beaucoup plus général que celui des cultures au sens où l'on entend ce terme dans la « sémiotique des cultures » : il y a des « formes de vie » partout où il y a du vivant, mais il n'y en a qu'un seul type qui puisse être caractérisé comme forme de vie *humaine*. Les formes de vie humaines ont ceci de particulier qu'elles comprennent des jeux de langage (actes de langage, états passionnels, types d'interactions, etc.) qui les différencient de toutes les autres.

Le niveau de questionnement choisi par Wittgenstein est donc le même que celui d'Eco quand il soutient par exemple, dans plusieurs de ses nombreux écrits, qu'un système de signes ou de signification ne peut être caractérisé comme « sémiotique » (c'est-à-dire comme participant de la signification humaine) que s'il est en mesure de mentir (les phéromones des fourmis ne mentent pas !). C'est aussi à ce même niveau de questionnement que l'on peut s'interroger sur le statut sémiotique des « alphabets » des codes génétiques, ou sur les modalités de la communication biologique, notamment inter et intracellulaire. Pour Wittgenstein, la ligne de partage semble claire : les formes de vie humaines sont les seules qui subsument une hiérarchie de plans d'analyse comprenant des jeux de langage et des expressions linguistiques ; et ce sont les seules qui sont susceptibles d'engendrer des croyances et des configurations passionnelles⁷.

2.3 Donner forme & donner vie

Revenant à la distinction entre jeux de langage et formes de vie, on peut alors préciser sous quelles conditions le sens humain des formes de vie peut apparaître :

- A l'intérieur de la catégorie générale du « vivre » (indifférencié), la sous-catégorie du « vivre avec » ou « vivre ensemble », est la seule où l'on peut concevoir que se développent des activités ayant trait au langage.
- « Vivre avec » est une macro-expérience qui peut être analysée en expériences composantes : c'est la « substance » des formes de vie

⁷ Pour sa part, Wittgenstein, opte notamment, comme A. J. Greimas, pour un principe de « véridiction » : « C'est ce que les hommes *disent* qui est vrai et faux ; et c'est dans le langage que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais de forme de vie. » (WITTGENSTEIN 2004, § 241.)

humaines.

- Le sens humain de cette macro-expérience et de ses expériences composantes leur est procuré par un certain nombre de propriétés modales, axiologiques, passionnelles et éthiques.
- Pour nous, la macro-expérience est une *forme de vie*, et les différentes expériences composantes, sont des *pratiques sémiotiques*.

La question se pose alors de savoir si les « expériences » en question présentent déjà des propriétés sémiotiques (substantielles) identifiables, avant même la reconnaissance de leur sens humain. Si on imagine par exemple un groupe d'animaux qui échangent des bruits, des mouvements de la tête ou de tout autre partie du corps, qui synchronisent des postures et des micro-déplacements les uns par rapports aux autres, selon un certain rythme, et à l'intérieur de limites temporelles et/ou spatiales identifiables, alors on obtient un *schème d'expérience* identifiable, *iconique* ou *iconisable* : on reconnaîtra dans ce schème d'expérience un certain type d'interaction qui ressemble à une conversation, même s'il ne peut s'agir d'une conversation au sens plein du terme. Un tel schème ne suppose pas nécessairement la vie, car il peut apparaître de la même manière aussi bien dans des sociétés de singes que des sociétés de robots.

Pour reconnaître un tel schème proto-conversationnel dans une interaction quelconque, on s'appuie sur un ensemble de traits sensibles (auditifs, visuels ; vocaux, posturaux, moteurs, rythmiques), qui a exactement le même statut que la dimension « plastique » d'une image : c'est une expression susceptible d'entrer en relation avec des contenus et des systèmes de valeurs pour constituer ainsi un ensemble signifiant.

Mais ce schème ne fournit qu'un plan d'expression potentiel et hypothétique dont il faut trouver le contenu. Dans le cas des interactions entre animaux, l'investissement modal, axiologique et passionnel du contenu de l'interaction reste suspendu à des hypothèses éthologiques qui peuvent déboucher sur la reconnaissance de « formes de vie animales ». Dans le cas des interactions entre robots, la question critique (souvent posée dans les œuvres de science-fiction) est celle du statut propre ou simulé de cette forme figurale : est-ce une reproduction contrôlée de l'humain, ou une dynamique propre et autonome ?

Dans le cas des interactions humaines, cet investissement du schème d'expérience par des contenus débouche sur la reconnaissance de formes de vie et de pratiques sémiotiques humaines. En fin de compte, le schème de l'interaction nous indique que nous avons affaire à un « être et agir ensemble », et le contenu modal et passionnel lui donne le sens d'une vie humaine.

2.4 Vivre est survivre : le schème de la persévérance

On pose d'abord par principe que les éléments constitutants des formes de vie doivent être agencés selon certains types de relations, selon certains tempo et certains rythmes pour constituer un schème reconnaissable. On ajoute que ce schème, en s'associant des contenus thématiques, figuratifs, axiologiques et passionnels, constitue une nouvelle sémiotique-objet, une forme de vie.

« Vivre » est un « cours » dont le déploiement syntagmatique est en soi un problème : le problème à résoudre par la vie même. Une « vie en cours » est bornée aux deux bouts de la chaîne, l'une réalisée (la naissance) et l'autre potentielle (la mort) mais entre ces deux bornes le cours peut être interrompu à tout moment, peut rencontrer des obstacles, et doit faire face à tout ce qui peut en détourner le cours. La forme d'une vie est donc supposée répondre aux questions d'inspiration modale, axiologique et passionnelle, qui en ponctuent le déploiement syntagmatique : « comment, pourquoi, sous quelles conditions, au nom de quoi *continuer* ? ». Dans une forme de vie, ce qu'on s'efforce de continuer, c'est la vie même, ou du moins l'une de ses dimensions constitutives.

Spinoza résume ce principe structurel en une seule formule : *persévérer dans son être*, et en fait une règle élémentaire et profonde, à partir de laquelle il engendre un système éthique tout entier⁸. La formule de Spinoza, en effet, condense plusieurs dimensions de la « vie en cours » : *persévérer*, en effet, ce n'est pas seulement « continuer », mais « *continuer contre, ou malgré* »...quelque chose qui empêcherait de continuer. L'actant persévérant est donc compétent, doté des modalités qui lui permettent à la fois d'apprécier les obstacles et de les surmonter.

« *Dans son être* » peut être compris de deux manières, l'être comme *existant* (prédication absolue), et l'être comme *identité* (prédication attributive) ; mais ces deux acceptions peuvent aussi bien se combattre réciproquement que se soutenir mutuellement. *Persévérer dans son être* condense donc également deux dimensions à la fois solidaires et antagonistes, c'est-à-dire en tension permanente : d'un côté, il est bien question de « continuer un cours de vie malgré X... », et de l'autre, de « continuer à être ce qu'on est » à travers toutes les phases de ce cours de vie.

La première dimension est celle de l'agencement syntagmatique du cours de vie. La seconde est celle, déjà traitée par Paul Ricœur, de la permanence de l'identité tout au long de ce même cours syntagmatique : permanence de

⁸ SPINOZA 1954.

l'idem, par répétition, redondance et recouvrement ; permanence de *l'ipse*, par confrontation avec l'altérité, maintien d'une image de soi-même et tenue d'une promesse⁹. Les deux dimensions sont en tension l'une avec l'autre, puisque chaque péripétie du cours de vie qui continue, chaque obstacle rencontré et franchi, est aussi une menace ou une gageure pour le maintien de l'identité de l'être ; et, réciproquement, le maintien de l'identité est une contrainte supplémentaire pour continuer le cours de vie.

Aux deux pôles extrêmes de cette tension, l'une ou l'autre de ces deux dimensions se trouve compromise : d'un côté, cesser de vivre, interrompre le cours, est une manière radicale de rester indéfiniment le même, sans avoir à affronter l'altérité ; et de l'autre côté, renoncer à être soi-même, renoncer à la permanence de l'identité, c'est aussi une manière de s'assurer d'une poursuite du cours de vie, où chaque obstacle n'est plus qu'une occasion de changer.

La catégorie axiologique de base, sur laquelle fonder les « formes » qui permettent à « la vie » de continuer, sera donc celle d'une continuation problématique, *persévérer dans son cours, malgré X*. En tout point du parcours, la question se pose d'arrêter, de continuer, ou de changer de parcours. Et si elle se pose, c'est parce que la *persévérance* est en permanence confrontée à une *contre-persévérance* (obstacles, tentations, bifurcations, interactions et distractions diverses).

Et c'est l'existence postulée de cette *contre-persévérance* qui donne tout leur sens aux initiatives et aux décisions de l'actant persévérant : il accepte ou il refuse, il maintient ou il relâche, tout à tour ou continument, la continuation ou l'arrêt. La contre-persévérance dessine un autre horizon pour le cours de vie, d'autres cours possibles, des alternatives et des choix. L'existence d'une contre-persévérance, ainsi comprise, nous sauve en quelque sorte du conformisme : à tout moment, *persévérer dans son cours* peut conduire à inventer ou à compromettre l'avenir, et à projeter de nouvelles formes de vie sur la forme en cours.

3. Cohérence et congruence des formes de vie

3.1 La cohérence syntagmatique des cours de vie

Greimas et Courtés écrivaient dans *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, à propos du schéma narratif canonique :

9 RICŒUR 1990, 138-48.

Le schéma narratif constitue comme un cadre formel où vient s'inscrire le 'sens de la vie', avec ses trois instances essentielles : la qualification du sujet, qui l'introduit dans la vie ; sa 'réalisation' par quelque chose qu'il 'fait' ; enfin la sanction – à la fois rétribution et reconnaissance – qui seule garantit le sens de ses actes et l'instaure comme sujet selon l'être.¹⁰

Le « sens de la vie » s'inscrit dans une « forme » (la séquence des trois types d'épreuves). Le raisonnement commence avec des structures d'énoncés narratifs, examinés à partir de corpus folkloriques, et, en passant par une série d'extrapolations successives (à tous les textes, à tous les genres narratifs, puis à toute série d'actions signifiante), il atteint un niveau de généralité suffisante pour toucher aux « formes de vie ». Il y a d'autres formes syntagmatiques imaginables, mais ce qui importe ici est la nature du raisonnement qui conduit de l'énoncé linguistique et textuel à la forme de vie : par généralisations successives, par extension progressive des possibilités de l'analyse et du champ de pertinence, ce qui n'était que formes de textes particuliers devient, par paliers, *la forme de l'expérience et de la vie en général*.

Eu égard au schéma narratif canonique, on observe immédiatement que la « forme » (narrative) qui donne sens opère des sélections très fortes sur la « substance » (vitale). Du côté de la substance, en effet, la première étape de la vie est la naissance, et la dernière est la mort ; du côté de la forme (le schéma narratif canonique), la première étape est la *qualification*, et la dernière la *sanction*. Naître à la vie en tant que substance n'est qu'une borne initiale, et il faut y projeter une forme syntagmatique particulière pour qu'elle devienne significative. Le schéma narratif canonique neutralise la valeur de la borne initiale, et ne prend en compte que l'ensemble des phases qui la suivent, celles de l'acquisition de la compétence¹¹. De même, comme l'écrivait Montaigne, la mort n'est que le « bout » de la vie, et non le « but » : pour donner sens à cette fin, le schéma narratif lui substitue l'ensemble des phases de reconnaissance et de rétribution¹², qui peuvent advenir aussi bien avant qu'après la mort.

Le « cours de vie » est une substance ; c'est la projection d'un schème syntagmatique sur ce cours qui en fait une « forme » ; et cette forme est susceptible de fonctionner ensuite comme « forme de l'expression » qui peut

10 GREIMAS & COURTÉS 1979, 245.

11 Ce sont les apprentissages, ou comme dans la chanson de geste médiévale, les « enfances du héros ».

12 Et les religions, notamment la religion chrétienne, sont très explicites sur la transformation de ce « bout » de la vie en « but » pour le salut ou la damnation.

être associée à une « forme du contenu ». En l'occurrence, dans le schéma narratif canonique, pour le segment de « qualification » les contenus sont des modalités de la compétence, et, pour le segment de « sanction », les contenus sont des valeurs projetées soit sur le sujet soit sur l'objet qui lui est attribué. Cette forme sera complexifiée, voire remise en question, et elle connaîtra des alternatives.

Ce qu'on a pu appeler par exemple le « tournant modal » a permis de substituer à un inventaire relativement figé d'actants, et à une schématisation narrative close, une plus grande diversité de rôles modaux, mieux adaptée à une plus grande diversité de formes de vie. L'analyse de la dimension sensible a fait apparaître d'autres types d'alternatives : soumis par exemple à l'appréhension sensorielle des valeurs figuratives, le cours de vie prend forme sous la contrainte des esthésies, hors des cadres fixés par le schéma narratif, et déployant à la place les affections successives du corps propre du sujet sensible. Ce type de schéma « sensible » et esthésique peut lui aussi, comme l'a montré Greimas dans *De l'imperfection*¹³, par généralisations successives, accéder au rang de forme de vie.

Ces deux variantes, réunissant et associant les esthésies, la combinatoire modale, et les états proprioceptifs du sujet sensible, ont donné lieu à la sémiotique des passions, dont le principal apport, justement, consiste dans le dégagement de schèmes syntagmatiques de portée plus générale, qui s'efforcent de rendre compte du déploiement des parcours passionnels. Il devient dès lors possible de fonder le « sens de la vie » sur les formes syntagmatiques issues du *schéma pathémique canonique*¹⁴.

Mais peu importe la diversité des schématisations possibles, car seul compte pour l'instant le principe sous lequel apparaît, dans le raisonnement sémiotique, une « forme de vie » : un schème syntagmatique est choisi comme plan de l'expression, et projeté sur un cours de vie ; et des configurations modales, passionnelles et thématiques lui sont associées comme plan du contenu.

3.2 La congruence paradigmatique des formes de vie

La *cohérence* est une propriété de l'axe syntagmatique : elle se déploie en quelque sorte « à l'horizontale », par récurrence et recouvrement des unités d'un parcours syntagmatique quelconque. La *congruence* est en revanche une propriété de l'axe paradigmatique : les différentes catégories, disposées en

13 GREIMAS 1991.

14 GREIMAS & FONTANILLE 1991, 265-71. FONTANILLE 2003, 129-32.

strates hiérarchisées, sont chacune soumises à des orientations et à des sélections, et la congruence décrit la compatibilité entre ces différentes orientations et sélections.

A chaque catégorie, sont imposées des orientations axiologiques, qui pondèrent différemment les différents termes de la structure : par exemple, sur la catégorie vie/mort, où le terme « mort » est le résultat d'une négation (non-vie), puis d'une affirmation (mort), le poids axiologique peut porter sur la négation, et donc survaloriser la position « non-vie ». Au niveau des catégories narratives, le poids axiologique peut également porter sur l'opération qui correspond à la négation précédente, et qui serait en ce cas celle de « non-conjonction », mais ce n'est qu'une des possibilités, et les autres opérations (disjonction, non-disjonction et conjonction) restent disponibles. Le choix axiologique peut fort bien valoriser d'un côté la « non-vie » (la négation), et de l'autre la « conjonction », et on obtient ainsi une ébauche de forme de vie qui repose sur la quête (conjonction) de l'effacement de soi-même (non-vie).

La *congruence* caractérise le plan du contenu, et la puissance de propagation d'un choix axiologique à l'ensemble des catégories de contenus. Sur l'ensemble de ces catégories, depuis les structures élémentaires de la signification jusqu'aux structures discursives de surface, une forme de vie impose en effet ce qu'on a pourrait dénommer désormais une *sélection congruente*. Une forme de vie, en effet, peut être caractérisée par un type d'équilibre ou de déséquilibre interne à la fonction sémiotique, par un type de médiation proprioceptive, par des rôles modaux, actantiels et passionnels, etc. La sélection congruente assure le lien entre tous ces choix. A cet égard, une sélection congruente pourrait être définie comme une «commutation en chaîne», une commutation contagieuse : une sélection opérée sur une catégorie de contenu entraîne d'autres sélections sur les autres catégories. C'est cette capacité de propagation qui est la signature d'une intentionnalité propre à la forme de vie.

La cohérence du schème syntagmatique et la congruence des sélections convergent pour manifester l'existence d'un projet de vie sous-jacent. On pourrait illustrer ce point en s'appuyant sur le cas de *l'absurde*. L'absurde est une configuration sémiotique qui ne semble résulter que d'une accumulation d'incohérences et d'insignifiances, mais qui est néanmoins organisée comme une forme de vie, présentant toutes les caractéristiques de congruence dans les sélections opérées, et de cohérence dans la déformation des univers sémiotiques qui en résultent.

Il faut pour cela dépasser le simple constat cognitif (incohérence, insignifiance), pour découvrir un style éthique et esthétique qui restaure en quelque sorte le «sens du non-sens», comme chez Camus (*L'absurde*), Sartre (*La*

Nausée), Ionesco (*Rhinocéros*) ou Céline (*Voyage au bout de la nuit*). Dès lors que le «sens de la vie» n'est plus accessible par la voie cognitive, la forme de vie propose une voie esthétique et sensible, reposant pour l'essentiel sur les particularités de la manifestation figurative, où on peut reconnaître un principe de congruence qui en garantit l'effet intentionnel.

On notera, comme caractéristiques des sélections congruentes propres à cette forme de vie particulière, au moins chez les quatre auteurs mentionnés :

(1) *Le déséquilibre de la fonction sémiotique*, dû à une prolifération du plan de l'expression (le trop plein du signifiant) et à une raréfaction corrélative du plan du contenu (la vacuité du signifié) : les rhinocéros prolifèrent chez Ionesco, comme les balles et les agressions de tous horizons chez Céline, à proportion inverse, chez l'un comme chez l'autre, de la vacuité de contenu.

(2) En conséquence, *le champ de présence* du sujet sensible à l'absurde se trouve affecté soit d'une densité excessive (du point de vue extéroceptif), soit d'une vacance extrême (du point de vue intéroceptif).

(3) Dès lors, *le corps propre* qui s'efforce en vain de réunir le monde extéroceptif et le monde intéroceptif, pour en faire respectivement un plan de l'expression et un plan du contenu, fait l'expérience intime de ce rabattement impossible entre deux mondes incommensurables. Cette expérience proprioceptive se traduit par exemple, chez Sartre ou Céline, par la nausée, ou chez Ionesco, par des expériences somatiques schizoïdes, deux types de manifestations figuratives et somatiques spécifiques de l'absurde, en tant qu'il rend impossible la médiation proprioceptive.

(4) La *dimension narrative* en est affectée, puisque la quantification étant déréglée, la liquidation du manque ne peut entraîner qu'un excès, lequel appelle à son tour une insuffisance, ou l'inverse. Le déséquilibre pondéral de la fonction sémiotique engendre à chaque cycle un décalage dans l'intensité de la quête et des confrontations polémiques, de sorte que le devenir du récit absurde ne peut être qu'un processus sans fin d'amplification et d'exacerbation des conflits sous-jacents.

(5) Sur la *dimension modale et passionnelle*, le sujet a le choix entre, d'une part

(i) assumer l'absurde et devenir lui-même une partie du monde absurde (comme le montre la transformation des personnages en rhinocéros chez Ionesco, mais aussi la prolifération contagieuse des modalités devoir et vouloir dans le discours des personnages), et d'autre part,

(ii) refuser d'assumer, proclamer son irresponsabilité (comme le fait Béranger dans *Rhinocéros*, sous la forme du non devoir et du non vouloir).

Pour Céline, le seul choix est entre la mort (fin de persévérance) et l'abjection

(le prix à payer pour persévérer). Ce qui revient à une alternative entre fuir l'angoisse de l'absurde, en se mêlant à l'incohérence du monde pour ne plus la percevoir, ou la vivre indéfiniment en spectateur impuissant et désespéré.

L'absurde ainsi conçu est donc une forme de vie, caractérisée par la forte identité et cohérence de son schème syntagmatique (propriétés rythmiques, quantitatives, narratives, etc.) et la congruence entre les différents niveaux (actantiels, modaux, passionnels, figuratifs) de son contenu.

4. La dimension phénoménale des formes de vie

4.1 Des expressions et des contenus éprouvés par des actants

Nous écrivions plus haut : « *la cohérence du schème syntagmatique et la congruence des sélections convergent pour manifester l'existence d'un projet de vie sous-jacent* ». Or l'une et l'autre participent d'un choix et donc, d'une position subjective : le sens de la vie se dessine pour un actant engagé dans le cours de vie.

Pour ce qui concerne la première, le schème syntagmatique résulte de la pression globale d'une persévérance à continuer la vie en cours. Mais la persévérance implique elle-même l'engagement d'un actant, un engagement plus ou moins intense dans la continuation du cours de vie. La manière de gérer, notamment, les obstacles et les accidents de parcours, est principalement déterminée par les variations d'intensité de cet engagement¹⁵ : qu'on l'identifie comme *sentiment de l'utilité*, comme *croissance en la vertu de l'action*, ou comme *simple intérêt* pour le cours des interactions, peu importe, il en résulte une forme d'investissement subjectif de l'acteur dans la continuation du cours lui-même. Cet investissement subjectif est en quelque sorte le « relais » local de la tension globale exercée par le principe de persévérance sur le cours de vie. Autrement dit : engagé (ou pas) dans son cours de vie, et périodiquement investi (ou pas) dans le franchissement ou la neutralisation des obstacles,

15 Dans la même perspective, Bourdieu traite de cet engagement, comme d'une incidence locale de l'habitus et de la « complicité ontologique » entre l'habitus propre à chaque acteur et le cours des interactions sociales. En effet, si les acteurs sociaux agissent dans le sens de la « persévérance » pratique, c'est, selon Bourdieu, parce qu'ils trouvent un intérêt (au sens passionnel du terme) à s'investir dans le jeu social ; c'est « le fait d'être pris par le jeu, de croire que le jeu en vaut la chandelle, (...), que cela vaut la peine de jouer », c'est accorder au jeu social un poids axiologique indécis mais engageant, tout comme devant un spectacle qui nous tient parce qu'il éveille notre intérêt. (BOURDIEU 1994, 151.)

l'acteur reçoit, en raison de la récurrence de cet engagement ou de ce dégagement, un rôle modal et passionnel global, au titre des modes de persévérance (ou pas) qu'il aura adoptés.

Dans un sens ou dans l'autre, un choix est opéré, par une instance actantielle décisive, celle qui augmente ou diminue l'intensité de l'engagement dans le cours de vie ; et cette intensité d'engagement manifeste la force variable du lien entre l'actant en question et le cours de vie, à continuer ou pas : dans cette perspective, ce choix et la force du lien qui en découle apparaissent comme le point d'origine de l'effet de cohérence du schème syntagmatique que nous appelons « forme de vie ». La force de ce lien est l'un des ressorts de la dimension éthique des formes de vie.

De l'autre côté, celui des sélections congruentes dans les catégories de contenus, nous avons vu qu'elles consistent à orienter les catégories, à faire porter le poids axiologique sur tel ou tel terme, telle ou telle position : une subjectivité est à l'œuvre, et là aussi, il faut supposer l'engagement d'un actant dans les choix effectués. La congruence de l'ensemble des sélections et pondérations est la description d'un effet constaté ; mais son explication fait appel à une valorisation subjective.

Une forme de vie doit donc être assumée, à travers des identités modales et passionnelles, en intensité et extension, par *un actant-corps*, dont la sensibilité et l'engagement plus ou moins intense et étendu, transforment le cours de vie en « phénomène ». Les variations intensives et extensives de la présence sensible sont alors des déterminations prépondérantes dans l'orientation des formes de vie, et cette dimension phénoménale permet notamment aux cours de vie de fonctionner, du point de vue de l'actant-corps vivant, comme une quête du « sens de la vie ». *

4.2 Des formes de vie intrinsèquement imparfaites

Si l'on suit sur ce point la proposition déjà ancienne de Greimas¹⁶, la présence sensible ne donne lieu à des formes sémiotiques, *a fortiori* des formes de vie, que si elle est affectée d'un certain coefficient d'*imperfection*, cette imperfection étant le ressort à la fois de l'émergence d'une intentionnalité dans les formes perçues, et de la dynamique de transformation qui s'en suit. L'imperfection, le *défaut de sens* en quelque sorte, est très exactement ce que s'efforcent de combler ou de traiter la cohérence syntagmatique et la congruence paradigmaticque, sous la forme d'une « quête » du sens de la vie en cours.

Du point de vue de la cohérence syntagmatique, l'imperfection est déjà au

16 GREIMAS 1991.

cœur du principe de persévérance, dès lors qu'il présuppose nécessairement une contre-persévérance : il n'y aurait pas lieu de déployer une telle persévérance si le cours de vie n'était pas « imparfait » : rétablir une forme cohérente dans ce parcours, c'est en quelque sorte réparer l'imperfection syntagmatique. Du point de vue de la congruence paradigmaticque, c'est la distribution des « poids axiologiques » qui déséquilibre les catégories et qui produit de l'imperfection, et il revient alors à la congruence des sélections et des pondérations de réparer cette imperfection en projetant une intentionnalité directrice sur l'ensemble des choix effectués.

L'imperfection étant le ressort même de la quête du sens de la vie en cours, d'un point de vue phénoménologique, nous pouvons en rechercher les premiers éléments au cœur de l'appréhension sensible du cours de vie, *dans les premières articulations de la présence et de l'absence* : présence ou absence d'un segment attendu ou inattendu dans la chaîne syntagmatique ; présence ou absence d'un terme dans les sélections et pondérations opérées dans les contenus.

La présence et l'absence peuvent être soit extéroceptive (du côté des expressions), soit intéroceptive (du côté des contenus), la relation étant établie entre l'une et l'autre par le corps propre (la proprioception). En tant que phénomènes sensibles et du point de vue de l'actant-corps vivant, les formes de vie sont donc prises en charge par cette médiation proprioceptive, qui fait le lien entre les présences et absences syntagmatiques (le plan de expression des formes de vie) et les présences et absences paradigmaticques (le plan du contenu des formes de vie).

L'ensemble des propriétés syntagmatiques et paradigmaticques des formes de vie sont alors des propriétés sensibles, qu'un actant-corps est susceptible de ressentir ou de percevoir, y compris sous forme d'états émotionnels et passionnels. Ces états d'âme élémentaires liés à la présence et à l'absence sensibles peuvent être alors considérés comme les générateurs des types de formes de vie fondamentales. Dans cette perspective, la médiation proprioceptive n'est pas seulement une hypothèse théorique nécessaire : elle peut être manifestée directement et en propre : cette manifestation peut être sensorielle et/ou somatique, elle peut prendre la forme de la patience ou de l'impatience, de la philie ou de la phobie, de l'impulsion ou de la nausée, de l'agitation ou de la langueur, etc.

Dans tous les cas, cette manifestation est composée d'au moins deux dimensions : *une dimension tensive*, par laquelle se manifeste l'état du corps sensible soumis aux tensions de l'imperfection, et *une dimension phorique*, par laquelle ce corps-actant manifeste son rapport (engagement ou déengagement,

attraction ou répulsion, etc.) à l'égard de l'événement ou de la situation que doit affronter le cours de vie. La nausée de l'absurde, par exemple, manifeste sur la *dimension tensive* l'impossible médiation entre le trop plein du plan de l'expression et la vacuité du plan du contenu (décalage qui peut être quantitatif, intensif ou rythmique), et, sur la *dimension phorique*, elle manifeste le rejet du corps propre à l'égard d'un monde ainsi constitué.

4.3 Les états d'âmes élémentaires

Sur le principe général de la médiation entre les présences et absences syntagmatiques (les expressions imparfaites de la forme de vie) d'une part, et les présences et absences paradigmatiques (les contenus imparfaits de la forme de vie) d'autre part, on peut alors obtenir une première typologie des états d'âme fondamentaux, qui elle-même pourra être démultipliée en configurations de manifestation, selon les traitements respectifs qui seront faits de la dimension tensive et de la dimension phorique.

La typologie des états d'âme élémentaires s'obtient en combinant les deux termes de la catégorie présence/absence, avec ceux de la catégorie extéroceptif/intéroceptif, sachant que cette dernière est, dans le cas particulier des formes de vie, la transposition de l'opposition entre l'expression syntagmatique et le contenu paradigmatique.

(1) *Une présence extéroceptive associée à une absence intéroceptive* suscite toutes les variétés de l'étonnement, de la surprise (qui donne une impulsion au cours de vie) à la stupéfaction (qui en suspend provisoirement le cours). Dans les termes propres aux formes de vie telles que nous les avons définies, un schème syntagmatique se met en place, mais ne correspond à aucune sélection ou pondération identifiable au plan du contenu. A la recherche d'une substance de contenu, l'actant engagé dans une telle forme de vie est dans une forme d'attente particulière, désignée naguère par Greimas comme l'« attente de l'inattendu » ; l'« attente » est installée par la régularité d'un schème syntagmatique¹⁷, et l'« inattendu » est ce potentiel de présence intéroceptive (du côté du contenu), qui échappe toujours, mais qui maintient ainsi la tension d'un cours de vie ouvert sur l'avenir.

(2) *Une présence intéroceptive associée à une absence extéroceptive* suscite toutes les variétés du manque, qu'il soit prospectif (comme l'attente) ou rétrospectif (comme la nostalgie). Dans les termes propres aux formes de vie : des sélections

17 En cela, elle est l'homologue de l'attente invoquée par JAKOBSON dans son analyse des effets de la prosodie du texte poétique (JAKOBSON 1963, 209-48).

et pondérations axiologiques ont bien lieu, mais elles ne correspondent à aucun schème syntagmatique susceptible de les mettre en œuvre en un parcours identifiable. Le cours de vie qui pourra liquider le manque est à inventer.

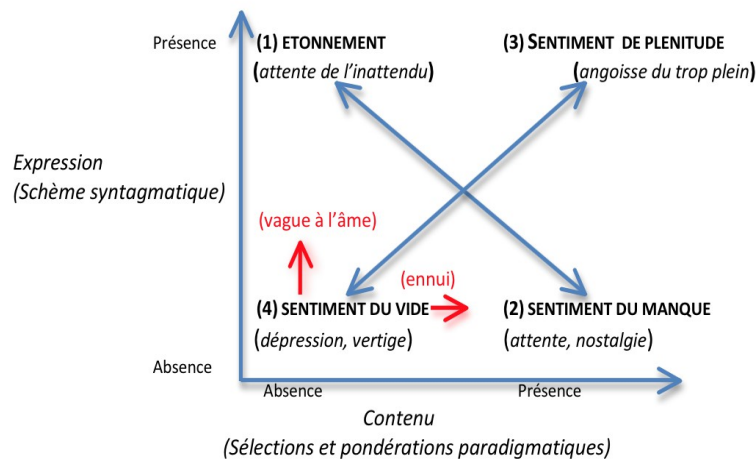
(3) *Une présence extéroceptive qui rencontre une présence intéroceptive* suscite un sentiment de *plénitude*, où l'imperfection ne peut naître que de l'excès de présence de l'un et/ou de l'autre : l'excès de plénitude se transforme alors en angoisse du «trop plein» et rejoint ainsi l'une des formes de l'absurde. Les formes de vie issues de ces transformations ne peuvent être que déceptrices, car elles ne peuvent que dégrader l'équilibre originel entre le schème syntagmatique et les sélections et pondérations paradigmatiques.

(4) *Une absence extéroceptive qui rencontre une absence intéroceptive* ne peut engendrer que le *non-sens*, puisque, dans les termes mêmes des formes de vie, la relation sémiotique est suspendue : plus d'expression syntagmatique, plus de contenus à sélectionner ou pondérer. Ce dispositif est celui du sentiment du *vide*, dont l'éprouvé peut être plus ou moins intense, et engendrer ainsi des états de *dépression*, ou sous certaines conditions, de *vertige*. Ce type de formes de vie pose comme origine l'expérience du défaut de sens absolu.

L'étonnement (la surprise et la stupéfaction), le *manque* (attente ou nostalgie), la *plénitude* (qui démobilise ou qui menace) et le *non-sens* (assumé ou refusé) : voilà quelques-uns des états d'âmes fondamentaux formés à partir des imperfections de la vie, et qui suscitent le besoin de formes de vie¹⁸.

Le résultat de cette première typologie est synthétisé dans le tableau suivant, reposant sur le principe de la tension entre les degrés de présence et d'absence sur les deux plans de l'expression et du contenu.

18 Cette problématique a déjà été abordée dans FONTANILLE & ZILBERBERG, 1998, op. cit., chapitre « formes de vie », dans une approche sensiblement différente mais complémentaire.



Bibliographie

- BASSO-FOSSALI, P. (ed.). 2012. «Les formes de vie à l'épreuve d'une sémiotique des cultures». *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 115, accessible en ligne : <http://epublications.unilim.fr/revues/as/721>
- BENVENISTE, E. 1966. *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1. Paris: Gallimard.
- BOURDIEU, P. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève-Paris: Librairie Droz.
- 1994. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil.
- CAMUS, A. 1942. *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard.
- FONTANILLE, J. & ZILBERBERG, C. 1998. *Tension et signification*. Hayen: Mardaga.
- FONTANILLE, J. 2002. « Sémiotique des passions ». In HÉNAULT, A. (ed.), *Questions sémiotiques*. Paris: PUF.
- 2003. *Sémiotique du discours*. Limoges: Pulim.
- 2008. *Pratiques Sémiotiques*. Paris: PUF.
- 2012. *Corps et Sens*. Paris: PUF.
- GREIMAS, A. J. & COURTÉS, J. 1979. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachette.

- GREIMAS, A. J. 1991. *De l'imperfection*. Périgueux: Fanlac.
- GREIMAS, A. J. & FONTANILLE, J. 1991. *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*. Paris: Seuil.
- JAKOBSON, R. 1963. *Essais de linguistique générale*. Paris: Minuit.
- LOTMAN, I. 1966. *Вселенная ума, «Языки русской культуры»* (*L'univers de l'esprit*, collection : Les langages de la culture russe). Moscou: Éditions Universitaires de Tartu.
- LOTMAN, I. 1999. *La Sémiosphère*. Limoges: Pulim.
- RICŒUR, P. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- SPINOZA, B. 1954. *L'éthique*, trad. Roland CAILLOIS. Paris: Gallimard.
- WITTGENSTEIN, L. 1961. *Investigations philosophiques*, trad. P. KLOSSOWSKI. Paris: Gallimard. Réédition : *Recherches philosophiques*, trad. F. DASTUR et alii. Paris: Gallimard, 2004.

Phenomenology meets Semiotics: Two Not So Very Strange Bedfellows at the End of their Cinderella Sleep

Göran Sonesson

Lund University

goran.sonesson@semiotik.lu.se

ABSTRACT: Semiotics is generally conceived as being opposed to phenomenology, but such an opposition can only result from taking too much for granted, about both phenomenology and semiotics. While recognising that semiotics and phenomenology are historically different traditions, the present essay suggests that these traditions have a lot in common and that their very differences may give rise to fruitful phenomenological explorations. In the first part, we look at the similarities between Husserlean and Peircean phenomenology, and then proceed to consider the different approaches of these two scholars to the nature of propositions, where the discoveries of one can be used to rectify the neglect of the other. In the second part, we ponder Derrida's critique of phenomenology, considered as an out-growth of structuralist semiotics, showing that, while Derrida's remarks are pertinent, they miss the real issue. In so doing, we first scrutinize the Husserlean notion of sign, as understood by Derrida, as opposed to how it emerges from Husserl's total work, and then we embark on the grander issue of presence, which, to Husserl, is never really divorced from absence.

Edmund Husserl (1970) appears to have used the term "semiotics" only once, in a text from 1890; and yet, signs loom large in Husserl's entire work, and, if we broaden the sense of semiotics to cover meaning in general, which some of us have done long ago (Sonesson 1989), it could be argued that phenomenology is nothing but semiotics. We can be fairly sure, however, that the single time that Husserl used the term "semiotics", he was not seeking a rapprochement to the work of Charles Sanders Peirce, with whom he entertained a relation of mutual depreciation (Cf. Stjernfelt 2007: 141f), but no doubt he took the term, as did Peirce, from John Locke (2004[1690]), who was the first to use it in modern times.

None has perhaps tried harder to reconcile semiotics (identified with its

structuralist brand) and phenomenology than Paul Ricœur (1975; 1983-85; Hénault 1994), but, in so doing, he no doubt conceived them to be two parallel approaches that could only be wedded together in some kind of retroactive synthesis. Indeed, Jacques Derrida (1967a, b), who came at his own, at least since he came to Ecole Normale Supérieure, in the ambience of phenomenology, can be argued to have blown up classical phenomenology, at least in his own mind, taking his inspiration from Saussure, whose view of language as pure differences he projected onto the whole world of our experience (which is of course not to deny that Derrida was also inspired by, for instance, the kind of “difference” which kept Heidegger busy). Facts as these may explain that, most of the time, the opposition between phenomenology and semiotics is taken for granted. In this respect, Elmar Holenstein (1975; 1976), writing about one of the cultural heroes of semiotics, Roman Jakobson, was original in claiming him also for phenomenology. A more careful consideration, however, would certainly show that Jakobson, always the *bricoleur*, used just as much from Husserl as could further his own objectives, just as he treated, at other times, the work of Saussure, Peirce, and others. More recent writers within phenomenology, such as Dan Zahavi and Shaun Gallagher, excellent phenomenologists as they are, certainly are concerned with meaning, but show no interest in any continuity between this kind of meaning, on one hand, and signs and sign systems, on the other.

In the following, nevertheless, I am going to argue that semiotics needs phenomenology and vice-versa, and that, theoretically, they are not so strange bedfellows as they have been made out to be. This argument will be divided into two moments, one which concerns the Peircean brand of semiotics, and which has been, in part, anticipated in some earlier writings of mine (Sonesson 2009; 2012; 2013a), and a second one, which involves structuralist semiotics, and which is exploratory on my part, although it can be connected to some earlier texts that I have written about embodiment (Sonesson 2007a, b).

1. The subject, the world, and his/her experience

Peircean semiotics has its own phenomenology, but whether it is comparable in any way to Husserlean phenomenology is an issue that has caused very little debate. If you scrutinize the description given of phenomenology as formulated by Peirce, you will easily find that it is, in many ways, practically identical to what Husserl meant by this term. Husserl coined a number of labels for the kind of mental operations that had to be applied to the stream of

consciousness in order to attain the phenomenological experience; curiously, for a person so addicted to terminology, Peirce did not. And yet Peirce's description of phenomenology concerns much the same properties of this experience. Nevertheless, Peircean phenomenology seems curiously constrained when viewed from a Husserlean perspective. On the other hand, since Peircean phenomenology serves to build the categories, the very lack of constraints in Husserlean phenomenology takes on the character of a defect from a Peircean point of view.

1.1. On the difference between the Peircean and the Husserlean systems

Phenomenology, as Peirce defines it, is that part of science that "ascertains and studies the kinds of elements universally present in the phenomenon, meaning by the phenomenon whatever is present at any time to the mind in any way" (EP 2, 259). On the face of it, this could (style apart) be a definition of phenomenology as understood by Husserl. Representatives of both traditions have tended to deny this, ending up with admitting some similarities. On the Peircean side, Joseph Ransdell (1989) starts out with the pronouncement that Husserl and Peirce could not have anything in common because of their different attitude to Descartes and to science, but in the end he admits that both are phenomenologists, to the extent that this "means to consider phenomena as phenomenal only, notwithstanding such apparent 'transcendence' – both intrinsic and relational – as they may have or seem to have"¹. On the Husserlean side, Herbert Spiegelberg (1956: 166ff) dedicates much time to pinpoint several differences between the two phenomenologies, but also recognizes that the "reflectiveness" of Husserl's approach also is present in Peirce, as is the "purity" of Husserl's method, manifested in the independence from empirical facts and the concern for general essences.

Although Peirce later on renamed his phenomenology "phaneroscopy", it is in fact easy to recognize many of the Husserlean operations in the description he goes on to give of this branch of learning. It is, he says,

a study which, supported by the direct observation of phanerons and generalizing its observations, signalizes several very broad classes of phanerons; describes the features of each; shows that although they are so inextricably mixed that no one can be isolated, yet it is manifest that their characters are quite disparate (CP 1.286).

1 This is not the place to discuss to what extent Ransdell here misconstrues Husserl's relationship to science and to Descartes, because of aligning him with such (infidel) followers as Heidegger and Derrida.

Given Peirce's earlier description of phenomena cited above, the "direct observation of phanerons" would seem to be equivalent to what Husserl calls the phenomenological reduction. One may feel, however, that Husserl is much more meticulous in his description. Consciousness is consciousness of something – and that thing is outside of consciousness. This is what, in the Brentano-Husserl-tradition, is known as "intentionality": the contents of consciousness are immanent to consciousness precisely *as* being outside of consciousness. Thus, we may describe a particular phase in the stream of consciousness as being an act in which something outside of consciousness becomes the subject of our preoccupation. In accomplishing such an act, we are directed to something outside of consciousness. When we are doing phenomenology, however, we are turning our regard "inwards": the theme is not the object outside, but the act of consciousness itself.

There are several other methodological moments to Husserl's phenomenology (which I will rehearse here just for the purpose of comparing them to Peirce's description): the *epoché*, the suspension of belief whether the object to which the act studied is directed exists or not, which seems to be implied also by the phrase "direct observation of phanerons", in conjunction with the definition given beforehand of phenomena/phanerons. The "eidetic reduction", i.e. the directedness to the general structures, rather than the individual character, of each given act, is present in Peirce's phrasing according to which phenomenology serves to "generaliz/e/ observations, signaliz/ing/ several broad classes of phanerons", although, once again, Husserl is much more precise. For Husserl, in order to attain this level of generality, we have to go through free variations in the imagination, also known as "ideation," by means of which we vary the different properties of the phenomenon, in order to be able to determine which properties are necessary in the constellation, and which may be dispensed with. There are some hints of this idea also in Peirce's remark according to which phenomenology "describes the features of each /phenomenon/; shows that although /these phenomena/ are so inextricably mixed that no one can be isolated, yet it is manifest that their characters are quite disparate".

The difference between the Husserlean and the Peircean phenomenologies, nevertheless, becomes manifest in the part of Peirce's definition that was not quoted above. Peirce's text continues in the following way: "then proves, beyond question, that a certain very short list comprises all of these broadest categories of phanerons there are; and finally proceeds to the laborious and difficult task of enumerating the principal subdivisions of those categories"

(CP 1.286). Husserl, of course, would also expect some very broad categories to be established by this method. Nevertheless, it seems incompatible with his whole view of phenomenology to claim beforehand that “a short list” of such broad categories could be established. Phenomenology, Husserl stated over and over again, should be free from any prior presuppositions. Already Spiegelberg (1956) noted that, unlike Husserl, Peirce did not explicitly claim his phenomenology to be free of presuppositions. Peirce may seem to take for granted that we have to arrive at a small list of categories. Indeed, as Ransdell (1989) reminds us, Peirce described phenomenology as “the doctrine of categories,” or even “categorics.” To be more precise, Peirce even seems to anticipate which these categories are going to be. Peirce’s “short list” is in fact made up of triads comprising other triads, as well as some dyads and a few single terms. This is not all, for as I have shown elsewhere (Sonesson 2009; 2013a), Peirce even takes for granted the nature of these three categories, Firstness being something independent, Secondness bringing this first together with something else, and Thirdness bridging it all together. A case in point if of course the often quoted definition of the sign, as consisting of the “representamen,” which is Firstness lacking subdivisions, the “object,” which is Secondness, being divided into dyads, and the “interpretant,” which is Thirdness, being analysed into different kinds of triads.

According to this interpretation, the recursive triadic organization is a forgone conclusion of Peircean semiotics, which is prior to any phenomenological investigation, that is, is *a priori*, in the (French) ordinary language sense of being decided before any observation takes place. Thus, viewing Peirce’s phenomenology from the point of view of Husserlean phenomenology, there are (at least) two postulates which have to be justified: that all categories come by threes (with the exceptions noted above), and that these three categories have the specific content posited by Peirce (Cf. Sonesson 2013a). There is, nevertheless, another way of conceiving Peircean phenomenology from a Husserlean standpoint: that it starts out without any presuppositions arriving at the result that all deeper meaning takes the form of trichotomies. The very fact that the establishment of the categories is presented as the result of phenomenology suggests that, in his own mind, Peirce conceived of his phenomenology as being devoid of presuppositions. If taken at face value, Peirce’s phenomenology would be a member of the class of possible Husserlean phenomenologies, namely one which arrives at the result that everything comes by threes, comparable in that respect to Roman Jakobson’s work, which, at least according to Holenstein (1975, 1976), should be seen as a binary phenomenology. Elsewhere, I have suggested that there is at

least one ontological domain in which Peircean phenomenology may turn out to be just what we need: the domain of social interaction and thus, in a very general sense, of communicative exchange (Cf. Sonesson 2013a).

There is yet another idea that was shared by Husserl and Peirce: that phenomenological analysis is fallible, and thus needs to be done over and over again, and ideally by a whole league of phenomenologists. The fact that different phenomenologists arrive at different results using the act of ideation, and that Husserl himself all the time modified his description of phenomena after repeating the analysis, does not show that the results of phenomenological analyses can vary arbitrarily, as is often said about “subjective” approaches. On the contrary, all who have practiced phenomenology agree on the basic structures of phenomenological experience, as is easily corroborated when comparing different approaches to the study of consciousness – excepting those which are self-contradictory, as Husserl (1913) observed, well before the likes of Dennett (1991) entered daringly into this space. And when there is no agreement, that may be because the task has not been fully accomplished, as it will actually never be. Repleteness (*Erfüllung*) is an intentional concept, just as Peirce’s final interpretant: something we will ever be striving for. Husserl repeatedly invokes the necessity of a community of phenomenologists that would be able to corroborate, or revise, existing phenomenological analyses. Peirce similarly refers to the community of researchers, needed to accomplish this work. In this sense, both Husserl and Peirce have been unlucky as far as their posterity is concerned, Husserl less so, because, in spite of the apostasy of Heidegger, Fink, Gadamer, Derrida, and others, the Husserlean kind of phenomenology has been diligently pursued by, among others, Gurwitsch, Schütz, Merleau-Ponty, Patočka, Sokolowski, Marbach, and Drummond, but, contrary to Peirce’s own expressed anticipation, his heritage has, on the whole, been safeguarded as a fixed doctrine instead of forming the point of departure for further exploration. This is why the only real hope for the future development of Peircean phenomenology at present resides in its incorporation into Husserlean phenomenology as a possible variant.

1.2. The perceptual givenness of propositions and the pre-predicative world

Since we do talk of (and use all other kinds of signs to refer to) reality as we perceive it, there must be some sense in which this reality can be mapped onto propositions, in the sense of properties being ascribed to things, and in which

these propositions may possibly be mapped back onto perceptual acts. Both Peirce and Husserl would seem to be committed to such a conception (as was the early Wittgenstein, probably in a more strict sense, as well as many other philosophers). In the work of Husserl, propositions in this sense always seem to have a linguistic manifestation; even when inquiring into the origin of geometry, he cannot help involving language (See Husserl 1954:365-386). On the contrary, as Stjernfelt (2011; 2014) has reminded us, the Peircean Dicisign, although equivalent to a proposition, can be formed of any kind of signs, including photographs, graphs, traffic signs, animal cries, etc.

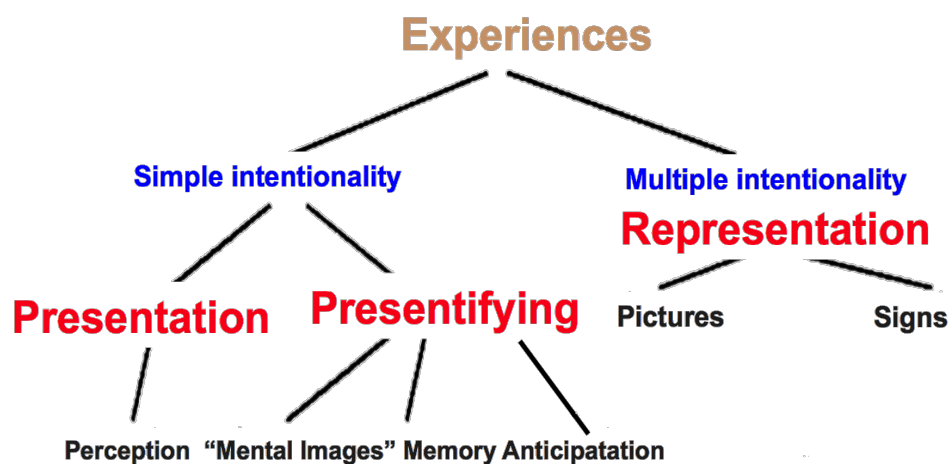


Fig.1. Husserl's final division of psychic acts ("Vorstellungen") in Husserl (1980:139), as analysed in Sonesson (2011).

Although Husserl dedicates numerous manuscripts to exploring "pictorial consciousness", which gave rise to a thick book in *Husserliana* (Husserl 1980), arriving at the conclusion that the picture, in the strict sense, but not the mental image, is a kind of representation (though he does not want to employ here the term "sign", which he reserves for the other kind of representation he recognizes), there is nothing to suggest that Husserl would have thought of pictures as being able to contain propositions (Cf. Sonesson 2011 and Fig. 1.). Elsewhere, I have suggested that pictures do indeed contain numerous propositions, in the sense of ascribing properties to the things depicted (Sonesson 2012; 2014); and yet it is often not clear which, if any, of these propositions are statements or assertions, in the sense of judgments about of state of things for which a specific subject can be held responsible (a distinction which is not clear in Peirce, nor in Stjernfelt; cf. Sonesson 2014).

But the fundamental difference between Husserl and Peirce is found elsewhere: to Peirce, perceptual reality itself is made up of signs, and in this capacity it may also contain *Dicisigns* (whether we interpret this as meaning propositions or also assertions). To Husserl (1939), on the other hand, the perceptual world is pre-predicate (or ante-predicative, as Merleau-Ponty has accustomed us to say). It is certainly not itself made up of signs or representations in any other sense. The world of perception, in fact, is the primary stratum of the Lifeworld, the world that precedes every other experience. Part of the problem is no doubt that Peirce uses the term sign in such a wide sense, that it becomes difficult to see what, if anything, is not a sign (Cf. 2.1 below). But this is itself a manifestation of a more general difference between Peirce and Husserl: that the first sees continuity (which often really seems to be identity) where the second sees distinctions. Husserl (1939: 3ff) points out that the domain of logic is much wider than predication, and that, before predication, there is already a binarity, separating something that serves as a fundament (“Zugrundeliegendes”) and that which is said about it (“von ihm ausgesagt ist”). Since we are at the pre-predicative level, the saying that is going on here might just as well be at the level of mere thinking or perceiving, that is, it just involves taking cognizance of a thing as having one particular property. This means, first of all, that the thing must be given as a thing embedded in the inner and outer horizons of the Lifeworld, that is, integrated in the world at large, and offering up its surfaces and perspectives for further exploration (Cf. Mohanty 1976: 139ff). Husserl thus seems to agree with Peirce that there is a very generic kind of organization, which may pertain to the perceptual world, and which obligatorily appears in the proposition: the division into some entity and a property that is ascribed to this entity. But to Husserl this organization is passively pre-given, and the borders between the parts are not explicitly drawn up, but merely sketched in in anticipation.

According to a common view, pictures are unable to make assertions. There are no pictorial acts of affirmation, negation, or questioning, let alone promising, such as there are in verbal language. If so, one would expect perceptual reality to be even more devoid of an assertion function. Elsewhere, I have observed that the picture is evidently incapable of affirming anything, if one defines affirmation as something that is done by using language (Cf. Sonesson 1996; 2012; 2014). We have to start by acknowledging the difference in nature of the semiotic resources at the disposal of the picture and those used by the verbal argument. However, if the assertion is more generally defined as a transaction, by means of which a specific property is assigned to a particular entity, then it is possible for the picture to make affirmations in the way of a

picture. However, even this may seem impossible, if it is true that pictures, as has often been said, merely reproduce the world of our experience. Nevertheless, in posing a similarity, an iconic sign, such as a picture, establishes a distance between the sign and reality, which is also an area of freedom, allowing for a comment or a perspective, in the sense in which Bakhtin (1990) said that not only language, but also a painting, unlike a photograph, contains the point of view of the other on the object². It is in the nature of the iconic sign to posit at the same time its resemblance and its dissimilarity to the object depicted: by the first stroke, the sign creates the expectancy of an identity that, by the second stroke, it must necessarily disappoint.

Even if pictures are able to predicate, however, there are two important differences between a picture and perceptual reality: first, a picture, as suggested above, allows for a comparison between itself and that piece of reality which it invokes, but percepts cannot be compared to anything else; in the second place, a picture involves a frame, which also means that it has at least an elementary mechanism for shedding parts of reality which are not relevant, and for organizing reality within the frame in terms of focus and margins, whereas perceptual reality has no determinate limits (it has ever more *outer horizons*), and its focus is vague and/or continuously shifting. Let us call the first difference the *comparativity requirement*, and the second the *framing requirement*. Very roughly, the first criterion is similar to the structuralist notion of selection (paradigm), though in this instance applied between different semiotic resources, and the second can be compared to the structuralist notion of order (syntagm), but generalized well beyond the narrow idea of linear sequence. The ordinary Lifeworld given to our immediate perception does not fulfil any of these requirements. Nevertheless, even in the perceptual world, there are no doubt portions that comply with one, or both, of these criteria. A shop window as well as an artistic “installation” fulfils the framing requirement, and if they consist of objects that are arranged in a way that is clearly different from that of ordinary life, they also fulfil the comparativity requirement (Cf. Sonesson 1989; 2010). Besides, both framing and comparativity can be obtained for free, if somebody behaves in an extraordinary way in an ordinary situation, because then the behaviour stands out against what is expected, as was the case with the Decembrists discussed by Jurij Lotman (1984), or the (imagined) behaviour of the surrealists (Cf. Sonesson 2000).

2 Contrary to Bakhtin, however, I believe there is a point of view in the photograph, too, but more globally expressed than in a hand-made picture. Cf. SONESSON 1999b

This may be the case when ordinary reality is somehow organized into a message by the addresser, whether on purpose, as in the cases considered above, or unwittingly, but still open to the interpretation of the addressee, as in the case of traces left by an animal passing by. More commonly, however, the pre-predicative structure of our experience is no doubt initiated entirely from the receiving end. It is, I think, an important modification brought to the phenomenological model employed, most directly adopted from Roman Ingarden, when Jan Mukařovský (1974) and his followers in the Prague school of semiotics set out to define the act of meaning from the point of view of the addressee, not from that of the addresser, as in the now well-established pragmatics paradigm. Such an approach makes it understandable that traces left by an animal on the ground, or clouds harbouring rain, can be signs in equal measure to words and pictures (Cf. Sonesson 2012). Even if, for the moment, we forget about signs, the elementary meaning-giving act, at least in the case of human beings, is certainly the act of attention. Taking my inspiration from Aron Gurwitsch's (1964) ideas about the "theme" at the centre of a "thematic field", and surrounded by "margins", later reconceived by Sven Arvidson (2006) as different approximation to the "sphere of attention", I have suggested that the gaze may function as organizing device, transforming continuous reality into something more akin to a proposition (Sonesson 2012; 2014). I think, however, that Gurwitsch's (1974: 254ff) criticism of Husserl, according to which the predication ("X is red," and so on) which Husserl conceived to be a "synthesis," really is an "analysis", applies to pre-predicative experience as given in perception, rather than to the full-fledged logical formulation of a predication. Whereas the latter may really be an adjunction of new properties, perception is always an explication of what is already contained in the horizons of the perceptual thing – which is, by the way, what Husserl himself claims when describing perception. In the case of the die, this would mean that pre-predicative experience consists in something like "this die (which, apart from obligatory die-properties, is red, worn on the edges, rather big for a die, etc.) is red". Thus, unlike a predication, perceptual experience starts out from the whole and goes on to particulars, that is, it narrows down the perceptual focus. Pre-predicative experience always consists of a theme, a thematic field, and a margin, though different parts of the thing may assume these functions as the explication goes on³.

3 Husserl and, in particular, Gurwitsch always elaborates on the perceptual noema and then seem to take for granted that the conceptual noema is organized in the same way. This must be at the origin of the – to my mind very strange – "West coast interpretation" of the noema as equivalent to the Fregean *Sinn*.

If it can be said that the act of attention directed at different portions of the perceptual world is the antecedent of the proposition, I think only the observation of such an act of attention by somebody else can be a precursor to the assertion of a proposition. It is a curious fact that human beings are practically alone among all animals in possessing the white of the eyes, the presence of which in other fellow human beings is what allows us to see more clearly than any other animal what another person is looking at. This is of course what makes shared and joint attention possible. Following (Zlatev 2008: 226), it might be useful to make a distinction, which is not usually made, between these two notions:

When two individuals become aware that both are attending to the same object, what results is *shared attention*. /---/ To make a given object X fully intersubjective between you and me, I would need not only to “see that you see X”, (second-order attention), but also “to see that you see that I see X” (third-order attention) and vice versa – which is one interpretation of what it means to engage in *joint attention* (my italics).

It could therefore be said that it is the act of attention as such that constitutes a proposition (or, better, a quasi-proposition), but that only the act of attention that is attended to by another subject (in the sense of a person) makes up a quasi-assertion, thus manifesting third-order attention.

2. The distribution of meaning and the embodiment of signs

Nobody has given a more distinct expression to the world-view inspiring French structuralism, which was instrumental in the renewal of semiotic theory in the sixties of the last century, than Jacques Derrida. As we have discovered only in recent decades, the published *Cours* of Ferdinand de Saussure gives a very contorted idea of Saussure’s real thinking, which was much more tentative than this publication suggests, and much more ambiguous (cf. Saussure 2002; Joseph 2012). The French reception, at the time, of the Saussurean heritage, nevertheless, was heavily influenced by the work of Louis Hjelmslev (1943), which emphasized the formalist trend in Saussure’s thinking, to the detriment of the sociological bent, present also in the *Cours*, where semiotics (semiology) is said to be a part of social psychology. Derrida can be understood as transplanting the view of language as a system of merely negative terms, which, from a Saussurean formulation, was extended by Derrida, into an ontology and/or epistemology of the world of our common

experience (without denying that also other influences were behind Derrida's conception). I will look at two expressions of this structuralist heritage in Derrida's work, more concretely concerning the definition of the sign (2.1), and then more generally from the point of view of the interplay between presence and absence (2.2).

2.1. The sign as a specific kind of meaning

Although semiotics is often translated as the science (or doctrine) of signs, no tradition within semiotics offers a definition of the sign that is sufficiently distinct to separate it from other kinds of meaning. This is embarrassing, not only from a purely theoretical point of view, but, more specifically, when addressing issues of development and evolution (Cf. Sonesson 2013b). In many of my earlier publications (Sonesson 1989; 2007a,b; 2010; 2012), I have proposed a minimal definition of the sign, which relies on, and develops, criteria suggested, on the one hand by Husserl (the double asymmetry), and on the other by Jean Piaget (subjective differentiation). The definition is minimal, in the sense that more has to be added in order to circumscribe the prototypical notion of sign (Cf. Sonesson 2010):

- it contains (a least) two parts (expression and content) and is as a whole relatively independent of that for which it stands (the referent);
- these parts are differentiated, from the point of view of the subjects involved in the semiotic process, even though they may not be so objectively, i.e. in the common sense Lifeworld (except as signs forming part of that Lifeworld);
- there is a double asymmetry between the two parts, because one part, expression, is more directly experienced than the other;
- and because the other part, content, is more in focus than the other;
- the sign itself is subjectively differentiated from the referent, and the referent is more indirectly known than any part of the sign.

The notion of sign that is here, in part, attributed to Husserl, is not, however, on the face of it, the same one that Jacques Derrida (1967c) criticized in one of his first books, and which has formed the horizon for all his future writings in the sense of embarking on the critique of "presence". The short solution to this quandary is that Derrida is involved with a particular kind of sign, which Husserl calls *Ausdruck* (literally, expression), whereas my work has been inspired in a more general concept of sign, which Husserl calls *Anzeichen* or *Anzeige* (index or indication). This is not to deny that Derrida (1967c: 31-36)

mentions this latter notion, but he has nothing interesting to say about it. His attention is taken up with the notion of *Ausdruck*.

To avoid confusion with the use of these terms in current semiotics, I will henceforth, for want of better alternatives, call Husserl's *Ausdruck* manifestation and his *Anzeichen* cue. Husserl (1913.II.1, 23ff) is certainly more interested in the notion of manifestation than that of cue, no doubt because he (unlike Peirce, as we saw above, in 1.2.) thinks that logic, i.e. propositions, can only be formulated by means of language, and that language requires signs which are explicitly and purposefully manifested by a responsible subject – which is, roughly, the meaning of manifestation to Husserl at this time. Although Husserl goes on to deny that manifestation and cue are instances of a common category, such as sign (*Zeichen*), he also recognizes that the cue is a broader concept, since each manifestation must also be an cue, though there are cues which are not manifestations. In later works, in which perception takes on a more important role, Husserl (1939) is much more involved with cues, which he now calls (or generalizes) to appresentations, and when he goes on to inquire into the nature of pictures, he ends up characterizing the latter as representations which are not signs, without making any further division of the latter category (Husserl 1980). The idea of appresentation as, among other things, a building block of signs, was developed by Alfred Schütz (1967: 207ff) and Thomas Luckman (1980) and then taken up and systematized by Sonesson (1989; 2011; 2012).

It is difficult to detach Derrida's work from the subsequent tradition of "deconstruction", which often turned into a simplistic chase for "logocentrism", not unlike the way in which, in earlier decades of the last century, the term "bourgeois" was employed to disqualify entire traditions of learning. If we manage to backtrack far enough in recent intellectual history to see Derrida's early work as a contribution to phenomenology, I think it must nevertheless be recognized that he was right in taking Husserl to task for giving manifestation, and in fact language specifically, such a unique part to play. It is easy to reproach Husserl for not having started out without presuppositions this time, so much more deservedly as he shares this *parti pris* with the main tradition in Anglo-Saxon philosophy, which is a fact that did not escape Derrida, when he wrote his criticism of Searle (Derrida 1977). This is not to say that language and other manifestations, if any, may not really have a particular part to play, but, if so, this has not been phenomenologically justified, either by Husserl or by any of his followers.

That said, the notion of sign, based on the Husserlean idea of cue, which I have advocated, will certainly also come in for criticism in the Derridean

perspective, if the point is formulated, as Derrida increasingly did, in terms of presence and absence. In Husserl's (1939, 174ff; 1950, 238ff) parlance, different phenomena form a *paired association*, or a *coupling*, when both items are directly present; they are an *appresented pairing*, or simply an *appresentation*, when one of the items is present and the other is not; and an appresentation becomes a *sign* when it is the absent item which is the theme (cf. Luckman 1980; 205ff.). Indeed, Robert Sokolowski (1974; 2000), probably without being aware of Derrida's criticism, has described "presence and absence", together with "parts and wholes" and "identity in a manifold", as being the three formal structures of phenomenology, even dedicating a particular book to this first division (Sokolowski 1978). It is difficult not to retort simply with Paul Ricœur (personal communication in 1984) that you do not understand why Derrida has taken such as dislike to presence. However, Derrida (1967a) thinks that he has discovered a contradiction between, on the one hand, Husserl's definition of the specious present as containing layers and layers of retentions and protentions, and, on the other hand, his endeavour to go back to the origin of things in order to elucidate their meaning. Husserl's analysis of the stream consciousness can be understood to imply that there is never any total presence, which, nevertheless, would seem to be required in order to go back to the origin of things. However, when to take into account Husserl's description of the different appresentations, which all join some kind of absence to some kind of presence, it rather seems that Husserl is concerned to place us within a never ending dialectics of presence and absence, indeed, to shift to a Peircean idiom, of "fleeting moments", which nevertheless serves to build up the solid structures of our *habitus* and other kinds of Thirdness. Not only does Husserl point out, in numerous places, that *Evidenz* is always precarious and something we all the time have to strive for; but in the very text on the origin of geometry commented by Derrida (1962), Husserl seems to say, to my mind at least, that the foundation of geometry can never be complete. As we shall see (in 2.2.), for all that, there might be a much more weighty issue opposing the Husserlean idea of semiosis and the kind of semiotics, developed out of the work of Leibniz, Lambert and the French ideologues, which has played a major part in recent semiotics – that is, since the time of Locke.

2.2. The embodiment of signs outside the body

In *Krisis*, Husserl (1954) worries about the distance existing in contemporary society between the way the natural sciences describes, and operates on, the world, and the practices and convictions of the ordinary human Lifeworld in

which all human beings, including scientists, stake out their life. His receipt for bridging this distance is to return to the origin of the scientific “cloth of ideas” in the ordinary practice of the Lifeworld of past experience. In the short, but important, text on the origin of geometry, Husserl (1954:365-217) scrutinizes geometry from the same point of view. Derrida (1962; 1990) judiciously observes that this amounts to turning an absence (that of the past, notably) into a presence. In part, Derrida appears to think that such a return to presence is impossible, because temporal experience itself it made up of absences, and it part he appears to diagnose in the very tentative of such a return a kind of ideologically stamped longing for the pristine time at the beginning of the world – something akin the Rouseauean encounter with the noble savage. It seems to me, however, that Husserl, both here (p. 376) and elsewhere admits that such a return can never be realized in full, but that, in spite of this, the very tentative of returning is worth-while because it allows us to grasp the deeper meaning of the building-blocks making up ideal structures such as geometry and logic. In fact, in the geometry essay, Husserl (1954: 368, 371) starts out from a worrying presence: that of idealities, which, unlike instruments, architectural works, and the like, are not present as different tokens of the same type, but as the types themselves. According to Husserl, not only geometry (and no doubt logic), but also languages, only exist once, in spite of all the uses to which they may be put. We do not, in this context, have to bother about whether this is phenomenologically correct; suffice-it to note that it is presence that here becomes phenomenologically problematic.

The depth of history becomes more palpable in we take into account what Husserl, in posthumous texts, called the genetic and generative dimensions of experience (Cf. Welton 2000; Steinbock 1995). Every object in our experience has a *genetic* dimension: it results from the layering, or *sedimentation*, of the different acts that connects it with its origin, which give it its validity, in the way in which geometry, as Husserl’s (1954:378ff) observes, derives from the praxis of land-surveying. There is also the further dimension of *generativity*, which pertains to all objects, and which results from the layering, or *sedimentation*, of the different acts in which they have become known, which may be acts of perception, memory, anticipation, imagination, and so on. The term generativity is meant to evoke the idea of generations following each other, as well as the trajectory accomplished by each individual from being born to dying. Taking all this into account, the return to the origin cannot amount to a reduction of geometry to land-surveying, in which case not only non-Euclidean geometry would be impossible, but all the “discoveries” of mathematics after the formalization of the practice of land-surveying. And still, there seems to be

a problem here, which is not exactly that pinpointed by Derrida, but which is in fact mentioned (but not brought into focus) by Husserl (1954: 371) himself: that geometry, as well as any other system of ideal structures, appears to have an existence beyond all the practice which is sedimented into them, already because it is present outside of time and space – or rather, in all time and space (after the foundational moment, or more precisely, the sequence of foundational moments).

There is one way of describing what semiotic is all about, which seems to make the expanse between this discipline and phenomenology unbridgeable: it starts out from semiotics as the mechanical manipulation of signs, as the latter was imagined by Leibniz and by many followers in logic, from the French ideologues and Lambert to Morris and Carnap, and on to computer science. As this idea was formulated, at least by the later names in this tradition, it precisely amounts to the notion of formal structure that Husserl is contesting. To him, a mere formal system can only be the result of passive synthesis. It has to be brought to life by repeating the very acts of its foundation. But then how do we avoid reducing an ideal system to all the acts bringing it about, even if this, in the case of geometry, is not only the praxis of land-surveying, but all the mathematical acts of creation that have occurred in the history of geometry? We seem to be caught between the alternative of reducing ideal meaning systems either to mechanical formulas, which is the idea advanced by much of semiotics and logic, or to the acts that have historically brought them about, which seems to deprive ideal systems of their specificity, even if the history concerned is one of intentionality, as suggested by phenomenology. At the same time, it is clear that that part of semiotics which looks upon meaning precisely as meaning does not want to commit to the view of ideal systems as being simple combinations of formulas, and Husserl himself insists that those ideal systems are something in themselves: indeed, in *Krisis*, he might very well characterize the theories of the natural sciences as a “cloth of ideas”, but he never uses such reductionist terms when talking about logic or mathematics.

Recently, Terrence Deacon (2003) has suggested that constraints like those in logic and in language (and no doubt also those in geometry) are neither subjective nor objective, but “semiotic”. This nicely puts the issue, but it does not appear to elucidate it: for what are then semiotic constraints? The paradox that preoccupies Husserl is that such ideal structures are both subjective, and doubly so, because they are present to a mind, and because they can be referred back to genetic and generative experiences of other minds, and objective, because they are present to everybody everywhere (after the date of foundation), and they cannot be changed by the individual subject in any

essential way, without ceasing to be what they are.

It is possible to look for this foundation well beyond what even generative phenomenology may attain, that is, in the prehistory of the human species. According to Merlin Donald (1991: 2001), many mammals are already capable of *episodic memory*, which amounts to the representation of events in terms of their time and place of occurrence. The first transition, which antedates language and remains intact at its loss (and which Donald identifies with *Homo erectus*) brings about *mimetic memory*, which is required for such abilities as the construction of tools, miming, imitation, coordinated hunting, a more complex social structure and simple rituals. Only the second transition, occurring with *Homo sapiens*, brings about language with its *semantic memory*, that is, a repertory of units that can be combined. This kind of memory permits the creation of narratives, that is, mythologies, and thus a completely new way of representing reality. What Donald calls *theoretical culture* presupposes the existence of external memory (or exograms), that is, devices permitting the conservation and communication of knowledge independently of face-to-face interaction between human beings. The first apparition of theoretical culture, according to Donald, coincides with the invention of drawing. For the first time, knowledge may be stored externally to the organism. The bias having been shifted to the visual modality, language is next transferred to writing. It is this possibility of conserving information externally to the organism that later gives rise to science (Cf. Table 1).

Type of memory according to Donald	Examples	Type of accumulation/preservation	Type of embodiment
Episodic		Attention span (event in time/space)	—
Mimetic	Tool-making, imitation, gesture (and perhaps evanescent pictures)	Action sequence co-owned by <i>Ego</i> and <i>Alter</i>	Own body
Mythic	Language	Transient artefact co-produced by <i>Ego</i> and <i>Alter</i>	In the interaction between <i>Ego</i> and <i>Alter</i>
Theoretic	Pictures, writing, theory	Enduring artefact co-externalised by <i>Ego</i> and <i>Alter</i>	External in relation to <i>Ego</i> and <i>Alter</i>

Table1. Donald's different kinds of memory, as analysed in Sonesson 2007a,b

The stage preceding the attainment of the language capacity requires memory to be located in the subject's own body. But, clearly, it can only function as memory to the extent that it is somehow separable from the body as such. The movement of the other must be seen as distinct from the body of the other in its specificity, so that it can be repeated by the self. This supposes a distinction between *token* and *type* preceding that of the sign function. The stage following upon language, moreover, supposes the sign to acquire a "body" of its own, that is, the ability to persist independently of human beings. Language only seems to require the presence of at least two human beings to exist: they somehow maintain it between themselves. But it is not enough for two persons to know about a picture for it to exist: there must be some kind of organism-independent artefact on which it is inscribed. The picture must be divorced from the bodies (and minds) of those making use of it. Writing is of course, by definition, the transposition of language to independent artefacts. The case of "theory" may be less obvious: why should not two persons be able to entertain a theory between them? As Husserl (1954) noted well before Donald, complex sign systems, such as mathematics and logic, only seem to function as such when given an existence independent of human organisms. But Husserl goes, as we have seen, a step further in claiming that these systems are omnitemporal and omnispatial, without being represented by tokens.

As noted above, even generative phenomenology cannot attain the level of evolutionary prehistory, simply because there is no sequence of generations binding us together with the first *Homo sapiens* and its antecessors. But the reflection referred above, concerning the nature of the different kinds of memory, which I first formulated in some earlier articles (Sonesson 2007a,b), can only be phenomenologically founded, in our present Lifeworld experience, as it is connected to earlier Lifeworlds, which we can know about through the chain of generations joining them together. In this sense, semiotics will necessarily always be enmeshed with phenomenology.

3. Conclusion

As both Peirce and Husserl recognized, science, just as life, is an infinite endeavour. It is not clear whether Peirce would extend this description to phenomenology, but Husserl certainly did. If Peirce, as he said of himself, was the "backwoodsman" of semiotics "in the work of clearing and opening up" the forest (EP 2:413), it was Husserl who started planting new vegetation. But the work is still not done – and never will be, as Husserl and (sometimes)

Peirce have pointed out.

I would not like to argue that phenomenology is nothing but semiotics, as the introduction to this essay may be taken to suggest. These are two traditions, spurred by different interests and preoccupations, which have so far rarely intermingled. Applying the criteria of genetic and generative phenomenology, they are separated already by the fact of being different traditions. But they are, in essential ways, concerned with the same fundament of experience: meaning, which may be (in its full sense at least) a peculiarity of human beings. Phenomenology has no doubt shown less interest in signs than in meaning in a more general sense. As Aron Gurwitsch (1964:176f) observes, perception carries meaning, but “in a more broad sense than is usually understood”, which tends to be “confined to meanings of symbols”, that is, our signs. Indeed, as Gurwitsch (1964: 262ff) goes on to suggest, meaning is already involved in the perception of something on the surface as being marks, which then serve as carriers of meanings found in words. Although Peirce talks about signs, he uses this term in a very broad sense, which would certainly include the kind of meaning to which Gurwitsch refers. Even structuralist semiotics, when it applies the Saussurean model of the sign to clothing, food, kinship system and even behaviour, in fact goes beyond signs to meaning in this extended sense. I do not want to condone these uses of the term sign (Cf. Sonesson 1989; 2010), but the fact remains that both Peirceans and Saussureans have in fact often studied cases of meaning in the comprehensive sense, under the guise of analysing signs. This is also why both phenomenology and semiotics have so far managed to avoid the fundamental task of inquiring into the way in which meanings in the broad sense are precursors to, and foundation of, signs.

References

- ARVIDSON, S. 2006. *The Sphere of Attention: Context and Margin*. London: Kluwer Academic.
- BAKHTIN, M. 1990. *Art and Answerability: Early Philosophical Essays*. Austin: Univ. of Texas Press.
- DEACON, T. 2003. «Universal Grammar And Semiotic Constraints». In CHRISTIANSEN, M., & KIRBY, S. (eds). *Language Evolution*, 111-139. Oxford:

- Oxford University Press.
- DENNETT, D. 1991. *Consciousness Explained*. Harmondsworth: Penguin.
- DERRIDA, J. 1962. *Introduction*. In HUSSERL, E. *L'origine de la géométrie*. Paris: PUF.
- 1967a. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.
 - 1967b. *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
 - 1967c. *La voix et le phénomène*. Paris: PUF.
 - 1977. «Limited, Inc. a b c ...». In *Glyph 2*, 162-254.
 - 1990. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: PUF.
- DONALD, M. 1991. *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 2001. *A Mind So Rare. The Evolution of Human Consciousness*. New York: Norton.
- GURWITSCH, A. 1964. *The Field of Consciousness*. Pittsburgh: Duquesne U.P.
- HÉNAULT, A. 1994. *Le pouvoir comme passion. Avec le débat d'A.J. Greimas et Paul Ricœur sur la sémiotique des passions*. Paris: PUF.
- HJELMSLEV, L. 1943. *Omkring spogteoriens grundlæggelse*. Copenhagen: Akademisk Forlag.
- HOLENSTEIN, E. 1975. *Jakobson ou le structuralisme phénoménologique*. Paris: Seghers.
- 1976. *Linguistik. Semiotik. Hermeneutik: Plädoyers für eine strukturelle Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HUSSERL, E. 1913. *Logische Untersuchungen*. 2., umgearb. Aufl. Halle a.d.S.: Niemeyer.
- 1939. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Prag: Academia.
 - 1950. *Husserliana: Gesammelte Werke. Bd 1 .Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Haag: Nijhoff.
 - 1954. *Husserliana: gesammelte Werke. Bd 6, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie : eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Haag: Nijhoff.
 - 1970. «Logik der Zeichen (Semiotik)». In *Husserliana: Gesammelte Werke. Bd 12, Philosophie der Arithmetik : mit ergänzenden Texten (1890-1901)*; 340-373. Den Haag: Nijhoff.
 - 1974. *Husserliana: Gesammelte Werke. Bd 17, Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Den Haag: Nijhoff.
 - 1980. *Husserliana: Gesammelte Werke. Bd. 23, Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*. Den Haag: Nijhoff.
- JOSEPH, J. 2012 *Saussure*. Oxford: Oxford University Press.
- LOCKE, J. 2004 [1690]. *An Essay Concerning Human Understanding*. London:

Penguin.

- LOTMAN, J. 1984. «The decembrist in everyday life: Everyday behavior as a historical-psychological category», in SHUKMAN & ANN (ed.). *The Semiotics of Russian Culture*. 71–123. Ann Arbor: University of Michigan.
- LUCKMAN, T. 1980. *Lebenswelt und Geschichte*. Paderborn: Schöningh.
- MOHANTY, J. 1976. *Edmund Husserl's theory of meaning*. 3. ed. The Hague: Nijhoff
- MUKAŘOVSKÝ, J. 1974. *Studien zur strukturalistischen Ästhetik und Poetik*. München: Hanser.
- PEIRCE, C. S. 1931-58. *Collected Papers I-VIII*. Hartshorne, C, Weiss, P, & Burks, A, (eds.). Cambridge (Mass.): Harvard University Press (= CP).
- 1998. *The Essential Peirce, volume I-II*. Ed. By the Peirce Edition Project. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- RICŒUR, P. 1975. *La métaphore vive*. Paris: Seuil.
- 1983-1985. *Temps et récit*. (éd. compl.). Paris: Seuil.
- SAUSSURE, F. DE. 2002. *Écrits de linguistique générale*. Paris: Gallimard.
- SCHUTZ, A. 1967. *Collected Papers I*. The Hague: Nijhoff.
- STEINBOCK, A. 1995. *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern Univ. Press.
- STJERNFELT, F. 2007. *Diagrammatology: an Investigation on the Borderlines of Phenomenology, Ontology, and Semiotics*. Dordrecht: Springer.
- 2014. *Natural Propositions – The Actuality of Peirce's Doctrine of Dicisign*. Boston: Docent Press.
- SOKOLOWSKI, R. 1974. *Husserlian meditations*. Evanston: Northwestern Univ. Press.
- 1978. *Presence and Absence: a Philosophical Investigation of Language and Being*. Bloomington: Indiana University Press.
- 2000. *Introduction to phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SONESSON, G. 1989. *Pictorial concepts*. Lund: Lund University Press.
- 1996. «Approaches to the Lifeworld core of pictorial rhetoric». *VISIO*, 1:3, 1996/97, 49-76.
- 1999a. «Signs of life in society – and out of it». *Sign System Studies* 27, 88-127.
- 1999b. «Postphotography and beyond. From mechanical reproduction to digital production». *VISIO*, 4, 1: 11-36.
- 2000. «Action becomes Art. "Performance" in the Context of Theatre, Play, Ritual – and Life». *VISIO* 5, 2, 105-122.
- 2007a. «From the meaning of embodiment to the embodiment of meaning». In ZIMKE, T., ZLATEV, J. AND R. FRANK (eds.), *Body, Language and Mind*. Vol 1. *Embodiment*, 85-128. Berlin: Mouton.
- 2007b. «The extensions of man revisited. From Primary to Tertiary

- Embodiment». In KROIS, JOHN, ROSENGREN, MATS, STEIDLE, ANGELA, & WESTERKAMP, DIRK (eds.), *Embodiment in Cognition and Culture*, 27-56. Amsterdam & Philadelphia : Benjamins.
- 2009. «The view from Husserl's lectern: Considerations on the role of phenomenology in cognitive semiotics». *Cybernetics and Human Knowing*. 16 (3-4): 107-148.
 - 2010. «Semiosis and the Elusive Final Interpretant of Understanding». *Semiotica*, 179, 1/4, 145-259.
 - 2011. «The mind in the picture and the picture in the mind: A phenomenological approach to cognitive semiotics». *Lexia - Rivista di Semiotica*, 07/08: 167-182.
 - 2012. «The Foundation of Cognitive Semiotics in the Phenomenology of Signs and Meanings». *Intellectica*, 201 (2/2), 58: 207-39.
 - 2013a. «The Natural History of Branching: Approaches to the Phenomenology of Firstness, Secondness, and Thirdness». *Signs and Society* 1, 2, 297-326.
 - 2013b. «The picture between mirror and mind. From phenomenology to empirical studies in pictorial semiotics». *Origins of Pictures - Anthropological Discourses in Image Science*, Chemnitz, March 30 - April 1, 2011. Sachs-Hombach, K., & Schirra, J. (eds.), 270-210. Köln: Halen Verlag.
 - 2014. «Still do not block the line on inquiry: On the Peircean way to cognitive semiotics». *Cognitive Semiotics* 7 (2), 281-296.
- WELTON, D. 2000. *The Other Husserl: the Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.
- ZLATEV, J. 2008. «The co-evolution of intersubjectivity and bodily mimesis». In Zlatev, J. (ed.), *The shared mind: perspectives on intersubjectivity*, Amsterdam: John Benjamins.

Expression diacritique et sémiogenèse*

David Piotrowski & Yves-Marie Visetti

Institut Marcel Mauss- LIAS/EHESS -CNRS-UMR 8178 (Paris)

david.piotrowski@ehess.fr

yves.visetti@ehess.fr

ABSTRACT: This paper deals with the problem of *semiogenesis* in the light of Saussure's and Merleau-Ponty's approaches. *Semiogenesis* here stands for the emergence of differentiated moments of expression taking form in the semiotic flow through various boundaries and polarities (Signifier/Signified), therefore going far beyond the usual lexico-grammatical picture. Grounded on the *Generalized Diacritical Turn* of the Merleau-pontian phenomenology, we suggest to set up a critical examination, as well as a few proposals, of : the gestural approach of speech, the negativity of the linguistic identity in Saussurian theory, the paradoxical status of the notion of value, the horizon of a system as a secondary effect of the 'parole parlante', meaning seen first as the unfolding of a figural field induced by an essentially 'incomplete' linguistic apparatus. The paper ends up with a set of questions and presumed limitations left by this Merleau-pontian diacritical frame.

1. Introduction

Les considérations et les questionnements qui suivent sont le fait de chercheurs dont l'objet premier est le langage tel qu'approché au prisme de l'analyse et de la théorisation linguistiques. C'est dans cette perspective, et à la faveur d'une réflexion à caractère épistémologique, que s'est progressivement affirmée la nécessité d'un recours à la phénoménologie : recours divers dans sa portée comme dans ses moyens (concepts, architectures, canevas descriptifs, principes fondationnels), amenant possiblement à une reconfiguration du champ d'étude.

De quoi était-il question pour nous ? En termes brefs, s'agissant du langage, plusieurs points nous semblaient essentiels :

* Recherche effectuée dans le cadre du programme ANR *SOURVA* (Aux sources de la variation culturelle).

- la reconduction, d’abord, d’un principe phénoménologique de *primat de la perception*, qui se répercute dans la façon de penser la double nature, sensible et idéelle, des entités et des procès sémiotiques : allant ici à l’encontre de toute réduction, autant celles qui procèderaient d’un positivisme empiriste non critique que celles qui tiendraient d’un système d’abstractions formalisantes ;
- la pleine reconnaissance en tout cas d’une *nature indivise du signe*, polarisé certes en signifiant et signifié, mais opposé à toute scission en composantes indépendantes de son et de sens, souvent inspirée de vues logicistes, conceptualistes ou référentialistes ;
- l’attention portée aux *régimes dynamiques de constitution* des signes et du sens, recompris comme champs et formes pris dans des logiques d’individuation et de (dé-)stabilisation ;
- à partir de là, et plus radicalement, une critique de toute conception du signe qui en ferait le point de départ de la *semiose*, ou l’effet d’une sorte de programme positionné en amont de sa manifestation ; et, *a contrario*, l’exigence d’une problématique proprement *sémiogénétique*, où tout formant sémiotique, quel que soit son empan ou son épaisseur, est à comprendre comme un moment d’individuation, dans un flot qui soit parole motivée, engagée, adressée.

A travers ces différents points problématiques se dessine l’esquisse de ce que l’on pourrait désigner comme une *linguistique phénoménologique*, une linguistique en tout cas soucieuse de respecter dans la constitution de ses objets d’étude les dimensions fondamentales de ce qui apparaît dans l’exercice même du langage.

On comprend bien qu’une perspective radicalement *perceptiviste* comme celle que nous souhaitons ouvrir sur le langage, retrouve dans la phénoménologie comme un lieu natif, et toujours le plus approprié, que ce soit au plan philosophique ou scientifique (à travers les écoles qui ont directement participé de son mouvement, comme les écoles de la gestalt ou de la microgenèse). Là, percevoir n’est pas la simple mise en ordre d’une réceptivité sensorielle, mais un sens premier d’exister et de connaître, un mode d’accès à tout ce qui, s’offrant directement comme significations, fait monde pour nous. Généralité ainsi du percevoir qui permet, avec Merleau-Ponty (désormais M.-P.), d’affirmer que « tout est perception, le mode d’accès à l’être qui est présent dans la perception l’est partout » (MSME 54 sq.).

Toutefois, de notre point de vue, quelque chose fait toujours obstacle à cette recherche d’une meilleure jonction entre phénoménologie et sciences du langage. Il apparaît en effet que nombre de travaux de filiation husserlienne

restent tributaires d'une certaine forme canonique (et préjudiciable) de progression, ou en tout cas d'un ordre d'exposition s'inscrivant dans la postérité des *Ideen* : allant du monde perçu au monde intersubjectif (tous deux considérés encore selon un niveau « anté-prédicatif » de la signification), pour en repartir ensuite seulement vers le *Geist* et la socialité. Ainsi se trouve différée toute prise en compte du social et de l'institution, ce qui limite considérablement la compréhension des faits langagiers, à commencer par la parole. Alors qu'il semblerait nécessaire de se saisir au plus tôt des dimensions sémiotiques présentes dans l'ensemble des registres de la phénoménalité, en retravaillant la notion même de conscience au sein d'un monde qui ne soit pas fait de corps et d'objets nus, mais toujours parcouru de sémiogenèses actuelles ou imminentes, impliquant institutions, histoires, héritages.

Or on mesure la difficulté d'une telle requête : ne risque-t-on pas de réorienter les parcours de la phénoménologie en direction d'une sorte d'anthropologie sociale et culturelle, appelée à orchestrer une somme d'expériences privées ?

Du côté de la linguistique, les difficultés ne sont pas moindres. On sait que nombre d'écoles ont fondé et autonomisé leur objet sur une neutralisation, les unes du sujet parlant, les autres de la parole comme expression et exercice vivant. Les courants (dits pragmatiques) qui ont bien voulu retenir dans les faits de langage une dimension constituante d'activité ont souvent procédé par réduction typologique, revenant à positionner en amont de la parole des systèmes d'actes et d'objets formellement caractérisés. C'est aussi, historiquement, un biais majeur de l'entreprise linguistique que d'avoir voulu édifier une science du discours sur la base d'une linguistique de la phrase étroitement conçue. En somme, pour tous ces courants, une linguistique d'esprit phénoménologique porterait le risque de manquer le plan des structures et des fonctions qu'ils privilégient.

On conçoit bien alors que le passage soit malaisé, entre une phénoménologie trop tardivement sémiotique à notre sens, et une linguistique qui, croyant devoir satisfaire à certains formats mal repris de la connaissance scientifique, s'est détournée d'une réflexion sur l'ordre de ses phénomènes.

Une voie cependant peut s'offrir, frayée naguère par M.-P. : explorer d'emblée la dimension expressive de toute expérience, pour y reconnaître la source première livrant le sens véritable d'un « primat de la perception ». *Fait expressif*, ou *expression* au sens le plus général que nous investirons à notre tour, qui ainsi n'apparaît pas comme une étape seconde dans le décours de l'expérience, ou comme une fonction spécialisée du vivant, mais comme une donnée primordiale de l'être au monde. Présence signifiante ainsi livrée à une praxis

opérante dans le champ de la perception, présence faite aussi de retrait, en attente de résolution et de relance, sous des guises latentes comme explicites, et se confondant avec des modes médiats comme immédiats de l'apparaître. Radicalisation *expressiviste*, donc, de l'unité perceptive de la forme et du sens, qui non seulement assurera le recouvrement mutuel du langage et de la perception, mais surtout engage vers de possibles généalogies, en direction d'une diversité de régimes de sémiotisation, au premier rang desquels ceux de la parole et des langues humaines.

C'est en reprenant à notre façon ce mouvement merleau-pontien, avec donc au départ le fait fondamental de l'expression, et plaçant au centre de notre visée le champ de la parole, que nous tenterons d'apporter une lumière nouvelle sur certains concepts fondamentaux de la linguistique. Nous procéderons ici en reprenant librement, parfois de façon critique, et cherchant à les relier, quelques-uns des thèmes centraux de la philosophie de M.-P., parmi ceux permettant d'aborder, aussi directement que possible, la dimension proprement sémiotique de l'expressivité humaine ¹.

Notre réflexion s'engagera naturellement dans la suite des célèbres analyses sur le geste et la parole. Après bien d'autres, nous tâcherons de repartir de textures qui leur seraient communes pour examiner comment à partir d'elles s'instaurent certains des régimes concourant à l'émergence d'une authentique parole. Il s'agira en somme de recomprendre quelle sorte de geste est la parole, et par là même d'entrevoir les limites d'une telle assimilation.

2. Merleau-Ponty: une première vulgate

Sans revenir à ce point sur les sources premières et les plus fondamentales du phénomène de l'expression, qu'on nous permette d'en livrer ici, à titre liminaire, une sorte de vulgate minimale : un ensemble de cadres syncrétiquement adaptés à notre propos, et qui ne sont que des versions réduites, appauvries et incomplètes des perspectives ouvertes par M.-P., en particulier dans *PhP* et *MSME*.

– Dès *PhP*, ce que l'on pourrait appeler *l'intrigue de l'expression* commence au contact intéressé et interrogatif d'un schéma corporel et d'une enveloppe de sollicitations. Il y a constitution croisée de corps et de monde, qui a d'emblée valeur de co-expression. *PhP* met l'accent sur les projets moteurs, les rythmes

1 Seront tout particulièrement utilisés ici : *Phénoménologie de la perception* (PhP), *La prose du monde* (PM), *Signes* (S), *Le monde sensible et le monde de l'expression* (MSME).

d'existence, la différenciation solidaire des choses sensibles et des modalités sensorielles, faisant ainsi du corps l'acteur central d'une épopée expressive, en ceci qu'il dessine en chacun de ses gestes un monde de présences à lui signifiantes.

Dans les écrits ultérieurs, un nouvel équilibre se dessine, où la source de l'expression se trouve autrement distribuée sur l'ensemble du champ, dans une sorte de transfiguration réciproque des corps et des choses, avec tout l'entrelacs des registres d'intériorité et d'extériorité, de sentant et de senti, bref tous les régimes de corporéité tels qu'ils reviennent à chacun. Tout ce qui paraît s'accomplit alors selon cette structure, qui n'est plus exclusive du corps propre à strictement parler. Les caractéristiques d'une appréhension (dite « imperception ») propre au fond corporel (en tant qu'échappant à toute saisie déterminante), ou au fond perceptif ordinaire (en tant qu'opposé à la figure), se trouvent radicalisées et universalisées. La notion même de conscience perceptive s'en trouve modifiée, dans un sens plus profondément et différemment expressiviste : toute valeur se décèle toujours comme mouvement expressif, mais d'une expressivité faite d'inachèvement, de retrait, de lacune et d'indétermination, appelant le moment d'une relance. C'est à ce point que s'introduit le thème d'une nature dite diacritique de la perception – nous aurons amplement l'occasion d'y revenir.

– L'ouverture du perçu est toujours ouverture à un *existant* significatif et non à des significations ou des valeurs détachées, sans « porteurs ». Ne s'ouvrant qu'avec une existence, la signification ne peut préexister à son advenue. Dès lors, le sens ou la signification ne sont pas objet ou essence déposés d'avance en des signes, mais d'abord « écarts » par rapport à des « niveaux », ou à des « dimensions » d'advenue de « figures » ; promouvant ainsi certains éléments du paysage à la dignité d'emblèmes, ou de lieux expressifs pour telle dimensionnalité, style ou façon d'advenir – prenant alors valeur de suggestion pour une indéfinité de champs. Corrélativement il y a installation d'une « norme » corporelle, toujours situationnelle, *i.e.* engageant projets et valeurs, avant que d'être positionnelle, comme simple distribution spatiale.

– Cette norme n'est pas de l'ordre d'une connaissance théorique, thétique, mais d'abord « praxis » en prise sur un fond à la fois « tacite » et multiplement tensif, qui est partie en propre de l'être perceptif, et ne se résout jamais intégralement en figures (raison pour laquelle M.-P. dit que la conscience perceptive « louche » : elle est toujours perception indirecte de ce que la figure lui indique comme de biais – fonds et horizons qu'elle assume sans les connaître sur le mode de la théticité).

Rassemblés, tous ces traits contribuent à donner sa vraie valeur à la formule

selon laquelle « dans notre manière de percevoir est impliqué tout ce que nous sommes » [MSME, 46] – où plutôt, dirions nous, tout ce que nous *devenons* au travers d'une découverte et d'une construction de nous-même hors de nous-même – découverte de soi dans une extériorité qui nous incombe et nous engage, ajustement réciproque entre schémas corporels et tissus de sollicitations, surgissement de figures et remise en jeu de la norme ou du fond.

On voit ainsi se profiler une caractéristique essentielle de cette problématique expressiviste : l'intrigue de la signification, ouverte dès son origine dans la structure de l'être au monde, se voit relancée et prend un tour critique avec l'expression proprement humaine. Au delà de la construction de soi et d'autrui dans un monde, celle-ci n'est pas « venue au dehors » d'un déjà-là, ou simple exploitation d'un fond laissé intact. Elle devient essentiellement autre chose : l'emprise certes d'un fond sédimenté en partie immémorial, mais en même temps sa relance et sa modulation – tout cela survenu à d'autres avant nous. Par là même vient une *modalisation* réciproque des signes et des sujets, où les dimensions gnomiques-praxiques peinent à se distinguer des déontiques – et composent des traditions qui sont aussi bien transmissions que ruptures.

3. Variétés du geste: abstrait, concret

Une modalité première de l'être au monde merleau-pontien serait donc celle d'une interrogation désirante suscitée par un halo environnant, où se cherchent des rencontres. Et la figure locale de cette expérience tâtonnante est le geste, déjà lui-même réponse à une première sollicitation, retour interrogatif vers sa source et tentative d'en recevoir une reconnaissance, d'y retrouver un enjeu, d'y voir se dessiner un motif qui ainsi se cherche. Ainsi, de la façon la plus générale, se constituent de pair un environnement fait de significations qu'on pourra dire (pour le moment) vécues et une praxis : montage corporel se déclinant en gestes familiers, en gesticulations réitérables. Cette structure, quasi dialogique, du geste et de son horizon vital, demande d'abord à être caractérisée en tant que mouvement corporel, relativement à ses portées expressives et aux modalités d'engagements qui la traversent,

Reprenons à ce point la réflexion que M.-P. propose dans l'un des premiers chapitres de *PhP* « La spatialité du corps propre ». Il s'agit de la distinction qu'il introduit entre mouvements « abstraits » et « concrets ». Relativement au projet de décliner une sorte de généalogie du phénomène expressif en direction du langage, une telle distinction n'est pas sans défauts. Déjà le choix des appellations paraît discutable. De surcroît elle procède en grande part

d'observations cliniques de troubles praxiques, repérées souvent sur la base de difficultés à suivre des consignes. Les enjeux qu'elle engage n'en restent pas moins intéressants, et nous les rappelons ci-dessous rapidement.

Dans le mouvement dit concret, tout d'abord, l'accès aux choses paraît unique et comme décidé par un sens propre univoque : « l'espace corporel constitue une gangue d'action », tandis que de façon générale, un objet, un outil « se présentent comme des pôles d'action ; ils définissent par leurs valeurs combinées une certaine situation ouverte qui appelle un certain mode de résolution, un certain travail » (*PhP*, 123). Le mouvement dit concret, dans une forme radicalisée induite par les situations pathologiques, au lieu d'être une réponse souple et adaptable aux sollicitations d'action, semble n'être qu'une réponse contrainte, comme si le milieu commandait impérieusement et obtenait du sujet qu'il effectue les mouvements requis sans autre choix.

Ainsi le patient s'exécute sans appel pour satisfaire aux tracés qui imposent et guident ses gestes : « le malade éprouve le mouvement comme un résultat de la situation » (*PhP*, 121). Le geste et son fond sont d'un seul tenant : le mouvement fait corps avec la situation. Cette sorte de mouvement peut être considérée comme une version pathologique ou rigidifiée d'autres mouvements, vitaux ou assimilés, et où le contexte situationnel ouvre naturellement sur des mouvements inquestionnés qui en livrent le sens, tout en laissant au sujet la liberté d'organiser la situation (ainsi d'un individu parfaitement sain qui tendrait nonchalamment la main vers la corbeille de fruits).

De leur côté, les mouvements dits abstraits semblent dresser par eux-mêmes le théâtre d'une situation. Accomplir un mouvement abstrait c'est en quelque sorte « posséder le corps hors de toute tâche urgente, c'est en jouer à ma fantaisie » [130]. Dans les cas pathologiques rapportés par M.-P., ils sont très difficilement réalisés par certains patients qui ne disposeraient pas de cette aptitude à relayer dans leurs projets moteurs un programme de mouvement défini dans « l'abstrait », que ce soit de leur propre chef ou au travers de consignes. Être capable de tels mouvements abstraits, en effet, c'est se libérer par leur entremise d'un conditionnement par la situation. C'est faire reculer les choses et disposer entre elles et le sujet agissant un plan de significations nouvelles : le projet moteur du mouvement abstrait « [...] vise mes membres en tant qu'ils sont capables de rompre leur insertion dans le monde donné et de dessiner autour de moi une signification fictive » [129] – le mouvement abstrait « creuse à l'intérieur du monde plein où se déroulait le mouvement concret une zone de réflexion et de subjectivité, il superpose à l'espace physique un espace virtuel » – en d'autres termes « si le mouvement concret

adhère à un fond donné, le mouvement abstrait déploie lui-même son fond ». Plus avant, dans le mouvement abstrait, les sujets « polarisent le monde et y font apparaître mille signes qui conduisent l'action, comme des écriteaux conduisent le visiteur » ; ils sont « en mesure de tracer dans un monde donné des frontières, des directions, d'établir des lignes de force, de ménager des perspectives, de construire sur l'entourage géographique un milieu de comportement, un système de significations qui exprime au dehors l'activité interne du sujet » [130].

Les mouvements concrets et abstraits sont ainsi pénétrés de deux sortes de conscience du monde environnant : le premier mouvement, concret, s'effectue dans un monde dont la facture, perçue et vécue, est celle d'un schéma directif, le second, abstrait, s'opère dans un monde se rapprochant d'un « milieu objectif » : monde d'objets démarqués de la puissance d'action de mon corps propre, institués en eux-mêmes, et qui en retour ne l'obligent à rien.

Mais il n'y a pas que les choses qui se trouvent alors concernées par ce procès de refiguration objectivante, c'est le *geste* aussi qui entre en scène et qui se trouve précipité dans un entre-deux, où, sans nécessairement perdre de sa spontanéité, il se trouve possiblement *tracé*, promu comme figure, inscrit dans une spatialité externe, presque déjà articulé en diagramme. Désormais susceptible d'être réfléchi et thématisé pour se voir séparément travaillé, il est comme une forme explicitée d'un composant de la praxis corporelle avant lui tacite.

4. La parole comme geste: discussion critique

La distinction entre mouvement abstrait et concret, introduite dans les débuts de *PhP*, se trouve reprise dans le chapitre 6 consacré à la parole. En dépit de cette place somme toute significative, elle ne constitue pas à nos yeux une bonne entame problématique, s'il s'agit en tout cas de comprendre à partir d'elle la possibilité générale des formes sémiotiques dans les cultures. Ainsi par exemple, le mouvement abstrait est déjà sémiotisation et imagination productrice de l'espace, mais son expressivité reste bloquée dans l'enveloppe stricte d'une programmation ou d'une consigne extérieure, sans horizon d'exploration esthétique, de participation à un sentir ouvrant sur des significations. De son côté le mouvement dit concret se résout entièrement dans le moment de son accomplissement, il n'est même pas réellement pratique (répondant à un véritable projet qui s'organiserait en buts et séquences), il reste enclos dans la situation. De plus les deux sortes de

mouvements présentent un caractère évanescent, et ne sont pas compris en rapport à une éventuelle sédimentation (que ce soit en amont ou en aval de leur exécution). Il s'agit en somme d'actes solitaires, comme des énonciations gestuelles isolées, dont la destination, horizons comme allocutaires, paraissent en fin de compte inessentiels.

On conviendra, bien sûr, qu'il ne s'agit pour M.-P. que d'un premier angle d'approche sur l'expression, ici comprise comme installation du corps dans un monde de significations délivrées en contrepartie de son pouvoir d'agir. Le chapitre consacré à la parole devrait donc remédier à ces limites, et dépasser les termes d'une distinction entre mouvements concrets et abstraits, fort problématique et insuffisamment dégagée d'un contexte pathologique. Il s'agirait alors de reconnaître le fait expressif dans la production de figures articulées (donc, à ce point, toujours dans un mouvement corporel, en deçà de la polarité abstrait-concret), mais qui dessinent des paysages de significations *inédites*, « transcendant le pouvoir naturel du corps » (*PhP*, 226). Se trouve ainsi institué comme un second paysage « mental », que le langage aurait « fonction de communiquer ». La parole est une reprise et une modulation de ce paysage – avec ici la célèbre distinction entre parole parlante et parole parlée – à travers un ensemble de gestes discontinus (usage donc de segments de langage) dont le sujet parlant dispose comme d'un champ d'action tendu autour de lui.

De cette façon, le chapitre 6 introduit le problème de la parole dans la continuité d'une problématique du mouvement. L'une des idées-forces est que la gesticulation verbale « porte son sens » : analyser l'activité de langage serait donc caractériser le décours d'une gesticulation opérante, la pensée se trouvant incorporée à l'acte même de parler, qui est ainsi son instauration, suivant une dimension quasi performative fortement mise en avant. Il y a bien là une certaine continuité avec les caractéristiques reconnues au mouvement dit abstrait. Pour appuyer cette vue, M.-P. risque un parallélisme entre certaines pathologies du langage et celles qui formaient les bases empiriques de la distinction entre mouvement abstrait et concret. Certains troubles du langage montrent en effet, comme il en est pour les mouvements concrets, une incapacité à faire usage des mots en dehors d'une situation qui les appelle. Une parole authentique est ainsi et avant tout un *faire* : elle donne existence à ce qu'elle profère. En quelque sorte le geste verbal est *ontogonique* : les significations n'ont pas d'existence en dehors des paroles qui les accomplissent, et le pouvoir de parler est, doublement, disposer de mots (comme pouvoir déjà formé) et, par leur emploi (qui n'est pas simplement de l'ordre de l'usage) configurer de nouveaux paysages de pensée.

La parole est donc approchée comme *geste verbal*, c'est à dire comme une

espèce du geste pris en général. C'est le terme de *geste* qui se trouve retenu, et non pas celui de mouvement corporel, seul à avoir été discuté jusque là. Ce déplacement terminologique, qui ne fait pas l'objet d'un commentaire particulier – sinon pour se recommander d'une continuité de perspective – mérite cependant d'être questionné. On s'interrogera ainsi sur la nature de l'expressivité qui vient avec le geste. Le geste – pour autant qu'on puisse en dessiner des figures génériques – est certes un mouvement, mais qui rassemble forme et valeur dans une même organicité et dans le présent de son accomplissement (on lui impute dans son temps et son lieu propres le sens dont il est porteur). Contrairement aux mouvements dits « abstraits » il ne vient pas nécessairement dans l'après-coup d'une consigne ou bien d'une pensée qui lui préexisterait : le passé ou les ressources dont il peut éventuellement se recommander ne sont pas de ce type. Et si les mouvements dits abstraits construisent un environnement de significations projetées, celles qui naissent avec le geste verbal ont une tout autre portée, en ce qu'elles « transcendent » les pouvoirs naturels du corps propre sans pour autant nécessairement ressortir d'une forme logique, géométrique ou même procédurale d'une telle transcendance : le geste proprement verbal reste mystérieux dans sa façon de « faire surgir du non être à partir de l'être », de rendre ses effets dans un espace et un temps où il paraît impossible de le situer (les articulations de la parole n'étant que des transitions distinctives en vue d'un parcours qui paraît ne pas avoir de limite assignable).

Du reste, les métaphores restituant la consistance du geste verbal ne vont pas sans un certain flottement. Car le geste, qui est en même temps sillage puis trace, se distingue difficilement de sa prise dans un milieu imaginé comme plus ou moins fluide ou solide. Ce milieu, principalement présenté comme « paysage », est tantôt aussi mouvant que les gestes qui perpétuellement le redessinent, tantôt paraît se figer et se proposer comme un relief établi : ensemble de tracés enregistrant des gestes susceptibles de les réanimer. On sait que c'est le terme de « sédiment » qui a été retenu, après Husserl, pour donner à penser une telle configuration, vue cette fois comme ensemble de ressources répétables, tant dans la perspective d'une conformité que dans celle d'un renouvellement.

Certes, on ne trouve dans *PhP* que l'amorce de la réflexion merleau-pontienne sur le langage et le geste. Si l'on devait néanmoins pointer quelques insuffisances de cette première étape, nous proposerions de mettre l'accent sur les aspects suivants – qui d'ailleurs font écho à ceux-là mêmes par lesquels Merleau-Ponty exprime en 1954 la distance prise par rapport à ses premières conceptions (*Cours Passivité*, 167) :

- On a bien reconnu dans le geste verbal une ouverture du corps à des significations « transcendant » ses pouvoirs naturels. Mais *PhP* joue à plein de la métaphore du paysage : un paysage fait tantôt de significations, tantôt de signes dont la parole va se saisir. Vision foncièrement anthropologique, certes, mais qui ne permet pas de comprendre comment pourrait s'y laisser lire un *au-delà de l'être*. De surcroît, la transcendance de la signification serait livrée, dit M.-P., dans l'immanence même du geste de parole, ce qui semble réclamer une conception moins simplement « positive » du sensible ressaisi comme plan d'expression.

- L'articulation fondamentale entre le « parlant » et le « parlé » au sein de la parole devrait s'appuyer sur une vision plus élaborée de ladite « sédimentation », qui à ce point comprend la présence en arrière-plan du langage comme celle d'une ressource, disponible à la façon d'un instrument, et non comme celle d'une institution ayant force d'appel et valant comme un principe normatif déterminant pour une communauté. La sédimentation linguistique évoquée dans *PhP* ne se distingue ainsi pas fondamentalement de tout un appareil, présenté comme plus originaire, de conduites organisant le monde perçu (cf. les exemples – habitude, pratique d'un outil ou d'un instrument de musique – commentés à la fin du chapitre sur la spatialité du corps propre). Si tel est le modèle de la sédimentation, on comprend difficilement comment une parole authentiquement parlante, recomposée à neuf, peut alors se lever à partir d'un tel dispositif, et valoir en regard comme *un écart signifiant*.

- S'agissant d'une composition – art, ou technique – qui serait essentielle au mouvement de la parole, elle se trouve indirectement évoquée, mais seulement dans les marques qui en livrent des articulations internes. A ce titre, le chapitre introduit bien le registre de la discontinuité (« une série discontinue d'actes ») comme un pouvoir significatif du corps, mais sans préciser la forme du jeu qui s'y accomplirait : ce ne peut être une série d'actions élémentaires déjà rivées à une fin (à une intention) préfixée, puisque la source du geste de parole ne se réduit pas à un contenu de pensée préalable, comme y insiste M.-P. dès le début du chapitre (le mot signifie dans sa venue à l'existence, il n'est pas la manifestation d'une pensée antérieure). Quant aux principes mis en avant dans l'étude des mouvements abstraits ou concrets (consignes, ou pression situationnelle), ils ne sont guère utilisables ici.

Une part des points d'achoppement ci-dessus indiqués est sans doute à rapporter à la place quelque peu questionnable qu'occupe dans l'ensemble de l'ouvrage le chapitre spécifiquement dévolu au corps comme expression et à la

parole. C'est évidemment compréhensible car l'ordre d'exposition suit le principe ontogénétique d'une recherche de tout sens à partir du corps propre. Mais, s'agissant d'humain, ce corps n'est-il pas pris dans une boucle de sensibilité où ce qui se forme avec et pour lui porte la marque d'un ordre englobant, d'une facture déjà sémiotique ? *A minima*, il eut fallu reprendre la question de la parole après avoir approfondi celle du sentir, du monde naturel et de la perception d'autrui : en sorte de pouvoir étoffer tant *esthétiquement* qu'*éthiquement* le récit, l'épopée, d'un corps propre formant sa propre sensibilité. *Esthétiquement*, entendu ici d'une façon délibérément ambivalente, recouvrant aussi bien les conditions générales du sentir que l'expérience et la recherche de formes spécialement valorisées, de façon à s'approprier sur un mode culturel tout le champ dialectique de la sollicitation. Et *éthiquement*, dans un sens là aussi étendu, allant d'un dialogisme minimal des sensibilités jusqu'à une constitution réciproque de soi et d'autrui dans l'épreuve d'une rencontre, éventuellement polémique.

Pour l'éclairer sous un autre jour, plus critique encore, on pourra reconnaître que le *sollicitant*² de la phénoménologie de M.-P. semble n'être jamais qu'une invitation en miroir d'une capacité première, d'un « je peux » qui a heureusement pris la place d'un « je sais ». Mais comment dans ces conditions faire place aux dimensions tout aussi originaires de l'institution et de la passivité, qui modalisent les corps et les consciences bien autrement ? Modalités nécessitantes du *on peut*, *on doit*, et pire encore du *ça se peut*, *ça se doit*, qui vont avec l'ordre sémiotique. Modalités tantôt anonymes, tantôt suspendues à la recherche de garants. C'est ici la diversité modale du sollicitant, sa force prescriptive et transgressive (et non pas simplement habitudinale ou librement dérivante), qui attend d'être reconnue.

Toutes observations purement rhétoriques, puisque l'œuvre entière de M.-P. est marquée par la poursuite des mêmes interrogations, et par la proposition de refontes interrogeant toujours davantage le principe phénoménologique d'une communauté d'essence entre parole et perception : recherches délivrant une certaine vérité de la phénoménologie comme entreprise philosophique, et faisant écho à des lectures décisives de quelques grands auteurs des sciences humaines – tout particulièrement, pour ce qui nous intéresse ici, de Saussure.

2 *Sollicitation* et *solliciter* appartiennent au vocabulaire de M.-P. *Sollicitant*, dans son emploi substantif, n'y apparaît pas à notre connaissance. C'est en revanche un vocable clé dans la problématique « éthanalytique » de J.-M. Salanskis (SALANSKIS 2014) que nous ne discuterons pas ici. Nous userons quant à nous de ce terme d'une façon libre, en prolongement mais aussi en détachement de la pensée merleau-pontienne.

5. Le thème du diacritique

C'est à ce point que faisant suite au *Cours de Linguistique Générale* (CLG) se noue le thème du *diacritique* : mot emprunté à Saussure, qui n'en fait du reste qu'un usage latéral (lui préférant par exemple celui de *différence*), alors que M.-P. lui assigne un rôle clé, bien au-delà de la seule désignation d'une caractéristique fondamentale du fait linguistique.

Le thème diacritique se trouve déjà abondamment travaillé par MP dans sa relève philosophique de Saussure, tout particulièrement dans *PM* et *Signes*. Mais en dépit de la réflexion menée par exemple dans les deux versions du *Langage indirect* pour rapprocher peinture et langage, la problématique de *PhP* centrée sur le sentir et le schéma corporel y semble laissée en arrière-plan, priorité étant donnée aux singularités des faits expressifs et sémiotiques de la parole et du langage, au risque de perdre de vue l'unité d'ensemble. Ce n'est que récemment, avec la publication du cours de 1953 (*MSME*, 2012), qu'on a pu comprendre exactement comment l'ambition unitaire annoncée autrefois sous le titre-slogan d'un *Primat de la Perception* s'est trouvée maintenue. D'une part, le cours développe une refonte expressiviste générale de la notion de conscience perceptive, et replace le corps propre dans la boucle formatrice d'un être au monde qui se livre d'emblée dans sa nature expressive (il est significatif à cet égard que l'ordre d'exposition de *MSME* n'en vienne au corps propre et à ses praxis que dans un deuxième temps, et comme en réponse à une expressivité première qui l'affecte avant toute autoconstitution). Et d'autre part, le principe d'une continuité englobante, qui puisse se traduire dans un chiasme Perception/Langage, se trouve réalisé à travers une extension radicale du concept de *diacriticité*, qui désormais opère à tous les niveaux, sur tous les régimes du sentir et se mouvoir en tant que des significations s'y trament³.

PhP restait dans l'orbite d'un monde sensible tissé de significations que l'on peut dire naturelles en ce qu'elles trouvent leur source originaire dans le corps

3 Le présent texte s'inscrit ainsi dans un ensemble récent de travaux qui s'efforcent d'analyser la portée de cette refonte diacritique du sensible du point de vue de la relation entre les œuvres de Saussure et de Merleau-Ponty (cf. notamment TOADVINE 2013). Nous voudrions plus particulièrement citer ici KRISTENSEN 2006; SAINT AUBERT 2011; KEARNEY 2013; et Bondi (BONDI 2012A,B, 2014, 2015), qui analyse dans une série de textes les conditions d'une meilleure jonction entre phénoménologie sémiotique et philosophie des institutions de sens. L'enjeu est aussi pour nous de contribuer directement au développement des approches d'inspiration phénoménologique dans les sciences du langage et les disciplines sémiotiques.

propre. En tant que porteur de cette puissance, qui dans son essence revient à celle d'un sentir-et-se-mouvoir, le corps était l'acteur central de la genèse délivrant ces significations, et celles-ci, peut-on dire, se présentaient avec un caractère abouti. Ainsi les choses se voyaient-elles emplies d'un sens possédé, incorporé. Or toutes ces caractéristiques se trouvent désormais repensées dans une seconde période, dont MSME, parmi d'autres écrits, atteste de l'ouverture. Désormais même les premières significations qui s'annoncent à travers le monde sensible ne relèvent plus d'un schéma de naturalité qui procéderait tout uniment du dynamisme et de la spontanéité d'un corps propre. Dualelement, le schéma corporel est d'emblée pensé à partir d'un ensemble de praxis culturelles auxquelles ses mouvements répondent et qui trouvent en lui un principe d'entrecroisement. Ainsi que le formule M.-P., il s'agit d'un « corps-signe », d'un corps habité d'une diversité de systèmes symboliques en cela que ces systèmes l'outrepassent (n'y sont pas contenus) et en même temps ne s'accomplissent qu'à travers son agir et son sentir propre.

Il y a en somme formation et sémiotisation croisées du corps et des champs, dans toutes leurs dimensions perceptives, pratiques, pathiques, gnomiques, avec une incomplétude foncière des significations, qui se tracent toujours sur fond de « lacunes, d'ellipses, d'allusions » (*Passivité*, 167) et ne se combleront jamais, si installées soient-elles. Rencontrer une signification, c'est par là-même subir l'atteinte d'une *négativité* (retrait, attente, indétermination) ayant valeur de sollicitation. La temporalité qui y répond est dès lors celle d'un parcours, et non plus celle d'un simple présent – présent qui du reste ne trouve sa qualité que comme marque locale (prospective comme rétrospective) d'un englobant à la temporalité bien plus complexe.

L'idée d'une phénoménologie de la constitution, que ce soit par une conscience ou par un corps propre, se trouve ainsi dépassée au profit de ce que l'on pourrait appeler *une phénoménologie de la rencontre et de l'institution*, une phénoménologie qui serait d'abord celle de figures et de pratiques expressives à valeurs sollicitantes qui ne s'adresseraient plus seulement au corps propre, mais se déploieraient sur fond d'un englobant dont le répondant anthropologique se comprendrait, donc, comme institution, histoire, société. La possibilité s'ouvre alors de recomprendre ce caractère immédiatement sollicitant de l'être au monde dans les termes d'une « modalisation » réciproque des signes et des sujets – subjectivations et sémiogenèses se répondant ainsi mutuellement. C'est alors à un concept renouvelé de diacriticité que reviendra le rôle d'unifier ces différentes instances et perspectives du théâtre de l'être-au-monde, à présent sémiotisé. Par son entremise, aussi, perception et langage seront à même de se croiser pour

réaliser la structure chiasmatique située au cœur de la vision merleau-pontienne.

6. A partir de Saussure

Les termes de *diacritique* ou de *diacriticité* sont introduits par M.-P. sous le patronage de Saussure, lequel n'en fait pourtant qu'un usage marginal et ne l'implique guère dans les développements touchant à sa conception différentielle des structures sémiolinguistiques. Lorsque M.-P. y a recours dans les textes portant directement sur une phénoménologie du langage, il l'inscrit cependant dans le droit fil d'une pensée linguistique saussurienne. Sous ce titre, il apporte même des approfondissements qui révèlent des dimensions, tant épistémologiques que phénoménologiques, que les héritiers structuralistes de Saussure avaient pour partie ignorées. La relève merleau-pontienne du diacritique va cependant encore plus loin, en ce que par son entremise se trouve *entièrement* ressaisi ce qui fait sens ou valeur pour une conscience et un corps dès le moment qu'ils ont à se découvrir au sein d'un monde expressif de même teneur. C'est ainsi que percevoir, dans la plus grande généralité du terme, se trouve recompris comme « vibration » et « modulation » *diacritique* d'un « montage » ou d'un « champ » (MSME, 175) : *diacritique* se comprenant intuitivement et dans un premier temps comme « écart par rapport un certain niveau », prise de relief sur un certain fond.

Mais commençons par revenir à quelques-uns des éléments centraux de la pensée saussurienne tels que repris par M.-P. Ce sont sans doute les notions de système et de différence (ou, si l'on veut, de valeur négative) qui sont par lui désignées comme essentielles. Deux citations parmi bien d'autres en témoignent clairement, tout en introduisant déjà des inflexions propres au philosophe :

« On approche de cette couche primordiale du langage en définissant avec Saussure les signes, non pas comme les représentants de certaines significations, mais comme des moyens de différenciation de la chaîne verbale et de la parole, comme des « entités oppositives, relatives et négatives ». Une langue est moins une somme de signes, (mots et formes grammaticales et syntaxiques) qu'un moyen méthodique de discriminer des signes les uns des autres, et de construire ainsi un univers de langage, dont nous disons par après – quand il est assez précis pour cristalliser une intention significative et la faire renaître en autrui –, qu'il exprime un univers de pensée [...]. [Saussure] Dans la langue, il n'y a que des différences sans termes positifs. Qu'on prenne le

signifié ou le signifiant, la langue ne comporte ni des idées ni des sons qui préexisteraient au système linguistique, mais seulement des différences conceptuelles et des différences phoniques issues de ce système » (PM, 45).

« En revenant à la langue parlée ou vivante, nous découvrons que sa valeur expressive n'est pas la somme des valeurs expressives qui appartiendraient pour son compte à chaque élément de la « chaîne verbale ». Au contraire, ils font système dans la synchronie en ce sens que chacun d'eux ne signifie que sa différence à l'égard des autres, – les signes, comme dit Saussure, sont essentiellement « diacritiques » – et comme cela est vrai de tous, il n'y a dans la langue que des différences de signification. Si finalement elle veut dire et dit quelque chose, ce n'est pas que chaque signe véhicule une signification qui lui appartiendrait, c'est qu'ils font tous ensemble allusion à une signification toujours en sursis, quand on les considère un à un, et vers laquelle je les dépasse sans qu'ils la contiennent jamais » (S, 142-143).

Ces deux citations, si banales soient-elles devenues, laissent entrevoir le bougé, et bientôt les métamorphoses, caractéristiques de la recherche merleau-pontienne. A la différence de Saussure, chez qui le régime relationnel fondamental est celui de la négativité, c'est ici un paradigme général de *différenciation* qui est mis en avant et se prépare à être travaillé. Non qu'il s'agisse ainsi de délaisser le principe de négativité repris de Saussure – bien au contraire. Mais l'effort ici est de le comprendre autrement, à partir d'une approche plus englobante du parler-et-percevoir, et en dépassant, comme nous le verrons, le faux dilemme entre une négativité qui serait constitutive de l'ordre linguistique, et une positivité qui serait prêtée au sensible.

Ce qui frappe, également, au-delà de ces courts passages, c'est le peu d'usage que M.-P. fait du terme de *valeur* et des références saussuriennes le concernant. De fait, on ne rencontre guère dans les textes achevés (à la différence des Cours) de mention explicite de la présentation que Saussure en fait, notamment en le définissant à l'intersection de deux dimensions, dites de « la comparaison » et de « l'échange » : « Caractère paradoxal de toute valeur : elle est déterminée 1) par une chose dissemblable qu'on peut échanger ; 2) par des choses similaires qu'on peut comparer » (Godel, 91). Non pas que M.-P. échappe ainsi aux embarras inhérents à ce concept de valeur, dont on sait les difficultés qu'il pose tant en termes d'exégèses (cf. par ex., Bouquet 1992, Rastier 2002, Maniglier 2007) que dans sa nature d'énigme « qui va jusqu'à désespérer l'esprit » (Saussure, cité par Bouquet 1992, p. 89). On note à cet égard chez M.-P. un certain flottement sur le lieu propre de la *signification* qui tantôt semble immanente au système des articulations de la parole, ou même semble poindre dans son moment le plus inchoatif, tantôt se présente comme le

terme d'un dépassement, comme un point de contact avec ce qui peut alors valoir en aval à titre de « contrepartie » extérieure⁴, ainsi qu'il ressort possiblement des citations suivantes :

« Il y a une signification « langagière » du langage qui accomplit la médiation entre mon intention encore muette et les mots, de telle sorte que mes paroles me surprennent moi-même et m'enseignent ma pensée. Les signes organisés ont leur sens immanent, qui ne relève pas du « je pense », mais du « je peux ». Cette action à distance du langage, qui rejoint les significations sans les toucher, cette éloquence qui les désigne de manière péremptoire, sans jamais les changer en mots ni faire cesser le silence de la conscience, sont un cas éminent de l'intentionnalité corporelle. J'ai une conscience rigoureuse de la portée de mes gestes ou de la spatialité de mon corps qui me permet d'entretenir des rapports avec le monde sans me représenter thématiquement les objets que je vais saisir ou les rapports de grandeur entre mon corps et les cheminements que m'offre le monde. » (S, 111)

Ainsi le rapport du langage aux significations serait semblable à celui du corps propre à ce qu'il perçoit et cherche à atteindre ; il y aurait transcendance des significations relativement au langage comme il y aurait transcendance des choses perçues par rapport au corps propre. Et pourtant cette transcendance n'est jamais séparation absolue ni indépendance mais au contraire coarticulation et essentielle solidarité :

« [En note] : *En marge* : _Tout ceci ne fait que mieux mettre en évidence la transcendance de la signification par rapport au langage. Comme l'analyse de la perception met en évidence la transcendance de la chose par rapport aux contenus et *Abschattungen*. [...] Mais le pouvoir de transcendance de la parole et de la perception résulte précisément de leur propre organisation » (PM, 52).

« Bien qu'il n'y ait pas à rêver d'un langage qui nous ouvre à des significations nues et qu'aucune parole ne s'efface tout à fait devant le sens vers lequel elle fait signe, – ou justement pour cette raison, – reste qu'il y a, dans l'exercice du langage, conscience de dire quelque chose, et présomption d'une consommation du langage, d'une parole qui termine tout. Simplement, l'existence distincte des systèmes de parole et celle des significations qu'ils visent est de l'ordre du perçu, ou du présent, non de l'ordre de l'idée ou de l'éternel ». (PM, 57).

Il nous semble que deux choses s'entremêlent ici : d'une part l'engrenage, dans la parole, de la forme linguistique avec des ordres de prise de valeur, disons de thématisation, de factures peut-être hétérogènes, et signant une

⁴ C'est ce deuxième sens d'une contrepartie extérieure que la parole vise sans jamais l'atteindre qui prévaut dans l'ensemble.

externalité ; d'autre part, la nature trouble de la perception en jeu, à la fois sensible et idéale, et qui paraît engager à une reconstruction du système linguistique moyennant une stricte distinction entre une forme de caractère abstrait et une substance (vocale comme sémantique) – distinction fondamentale que l'on retrouve à l'œuvre chez Saussure, et dans sa suite, chez Hjelmslev et les principaux courants structuralistes, qui y ont vu la clé nécessaire à une délinéation d'un plan d'objectivation formel, supposé rapporter l'essence du linguistique.

Le génie propre de l'entreprise merleau-pontienne aura été de réinvestir la pensée saussurienne tout en maintenant avec force, et en approfondissant à partir d'elle, le principe, déjà posé dès ses premiers travaux, d'un entrelacs essentiel entre perception et langage. Mais entrelacs, ou chiasme, qui dorénavant supposent de congédier les conceptions intentionnalistes (que la source présumée constituante réside en une conscience ou un corps propre). Et entrelacs qui impliquent, en opposition à toute conception formaliste comme substantialiste, de repenser les phénomènes du langage, autant que ceux de la perception, en termes de sollicitation et d'engagement au travers de champs d'expression sous régime diacritique. Il faudra, alors, concevoir autrement le rapport entre les engagements charnels et spirituels et les horizons appelants (en particulier : sédiments et institutions). C'est dans un tel diacritique élargi, et à partir aussi d'une réflexion nouvelle sur la notion de sédimentation, que s'accompliront la reprise et la transfiguration de la négativité et de la systématisme saussuriennes.

7. Merleau-Ponty: seconde vulgate

L'idée d'une perception qui soit de part en part diacritique ne se sépare pas, dans MSME, de celle d'une perception qui soit immédiatement expression. Rappelons-en quelques éléments parmi les plus marquants.

Comme dans *PhP*, et plus encore peut-être, l'organisation en figure et fond, reprise de Rubin et de la *Gestalt*, est promue en structure générale de toute perception, comme telle riche de sollicitations et d'horizons. Plus profonde que le sensible qui s'y déploie, elle est en réalité manifestation et emblème d'une *structure thématique du champ* articulant thèmes et arrière-plans. M.-P. insiste sur la profonde dissymétrie et complémentarité des deux moments de cette structure : « Toute conscience de figure est ainsi conscience sans connaissance du fond ». Mais « le fond n'est pas seulement stade de perception confuse, contexte de perceptions ultérieures – Il est d'un autre ordre, ce par quoi il y a

présence du monde à notre action » (MSME 141). On en tire le principe d'une méconnaissance sous-jacente, d'une ambiguïté ou d'une incomplétude traversant l'appréhension de toute figure : « la conscience louche », dit M.-P. – entendant par là que la figure n'est vue que parce qu'elle reste portée par d'autres formes latentes ou virtuelles, qui en constituent comme des repères ou des corrélats non vus, susceptibles de se manifester à leur tour. On rencontre ici – et cela est à notre sens absolument décisif, notamment pour ce qui concernera plus spécifiquement le langage – un premier 'modèle' de la *différence* ou plutôt de la *différenciation*, qui est, non pas opposition de deux *termes* relevant d'un même ordre d'individuation ou de formalité (sur le modèle logico-algébrique de A vs. B), mais *écart* d'une figure et de son fond, rapport dialectique entre entités fondamentalement hétérogènes.

Cette première guise de la *différence* formulée comme écart entre figure et fond va de pair avec une aspectualité dynamique de la manifestation, qui retient les modalités d'un surgissement. M.-P. parle ici de *modulation* : « un perçu a un sens, non comme subsumé sous une essence ou signification, participant à une idée, ou à une catégorie – mais comme *modulation* d'une certaine *dimension* ». C'est l'exemple du cercle, dont la physionomie circulaire peut être appréhendée, parmi bien d'autres façons, sur « fond » d'une déviation constante de la courbe relativement à sa tangente en chacun de ses points, ou bien, alternativement, à partir d'un rayonnement, d'un déploiement équilibré à partir d'un centre. En un sens, cette modulation, cette mise en tension de l'existant, réalise « une logique interne », et mobilise des « quasi-catégories ». Mais surtout, « en tant que perçu, cet existant offre un *sens tacite* qui se révèle plutôt dans les exceptions où il manque », dans les lacunes et les fluctuations des réalisations sensibles prises dans les tensions définitoires qui les repèrent : ainsi du cercle tracé confronté à l'exigence d'une continuité du trait et d'une constance de sa courbure ; ou de même de la verticale et de l'horizontale qui nous sont données d'une façon non thématique et surtout par les cas où elles sont bouleversées comme *niveaux*. Qu'est-ce, d'ailleurs, de façon très générale, qu'un *niveau* ? C'est une « activité-type », c'est le cadre universel d'une action dans le monde : une typique, ou une normativité, inhérente au perçu comme tel. « La conscience perceptive consiste donc souvent à noter l'écart par rapport à un niveau, et cet écart est le sens qui donc est configuration, structure ». (MSME, 49-50). C'est-à-dire encore : ces « écarts » sont par rapport à « une syntaxe que nous pratiquons sans en avoir la science ».

Toujours dans la ligne gestaltiste de son inspiration, M.-P. réinterprète l'idée holiste et dynamiciste d'une individuation mutuelle des tous et des parties, en la reprenant dans une perspective diacritique et microgénétique : les figures,

mobiles ou non, naissent d'une mise en activité de points et moments du champ à valeur diacritique (c'est-à-dire ne valant que dans leurs relations, et sur fond des « niveaux » faisant référence dans le champ), à partir desquels se lancent des dynamiques de formation, des *Gestaltung* (que M.-P. compare au mouvement d'une « onde », ou à un « pli » dans le champ), et qui font naître des figures organisées, variantes plus ou moins régulières d'un mode englobant (point glissant d'un bord à l'autre d'un rectangle, bille roulant dans une gouttière, mouvements des vivants – vers, chenilles, grenouilles – bonds, reptations, courses, MSME, 99sq.). Figures également expressives, douées de physionomies et révélatrices de forces, qui se perçoivent dans un équilibre entre qualités globales et signes locaux, esquissé *in situ* à partir d'un jeu de différences critiques, et (d'un point de vue expérimental) dans une dépendance fine par rapport aux conditions de trajectoires, de distances et de vitesses (ce sont ici, par ex., les travaux de Michotte, ou de Kanizsa, sur la perception de figures en mouvement qui peuvent être évoqués) : « Percevoir une physionomie, une expression, c'est toujours user de signes diacritiques, de même que réaliser avec un corps une gesticulation expressive. Ici chaque signe n'a d'autre valeur que de le différencier des autres, et des différences apparaissent pour le spectateur ou sont utilisées par le sujet parlant qui ne sont pas définies par les termes entre lesquels elles ont lieu, mais qui au contraire les définissent » (MSME, 203).

Ainsi le mouvement des corps se comprend non comme le déplacement d'un mobile sur une trajectoire qui lui serait extérieure, mais d'abord comme *style d'être d'une figure-mouvement*, comme un dispositif mouvant éventuellement induit par des activités locales à valeur diacritique, relativement à un « fond » disposant des normes ou des niveaux faisant référence (jusque dans les célèbres expériences de Wertheimer sur le mouvement stroboscopique qui est à la base du cinéma). Autrement dit encore, dans un langage plus corporel et intentionnel, la perception du mouvement est « comme une sorte de lecture où les signes n'ont que valeur diacritique pour une intention qui n'est pas visible séparément et qui les traverse et les anime. Le mouvement touche en nous des possibilités motrices-expressives. Et inversement nos possibilités (par ex le temps) s'incarnent en lui » (MSME, 196). M.-P. compare d'ailleurs explicitement ces dynamiques expressives à l'œuvre dans le perçu à celles qui font transparaître comme une intention de signification dans les phrases : « tout mouvement perçu est un tracé, *i.e.* inscription et sédimentation du temps dans l'espace, figuration de l'intérieur dans l'extérieur, – ou inversement déchiffrement et reprise de cette trace par ma temporalité [...] Le projet se grave dans la texture même du mouvement et se lit en lui » (MSME, 119).

C'est aussi le thème fondamental des synesthésies, de la nature possiblement transmodale de chacune des « dimensions » et des qualités sensibles du champ (ressaisies comme complexes dimensionnels) qui se trouve repensé dans ce langage d'un diacritique généralisé. Les travaux de Zietz et Werner font ici référence : interactions entre rythmes sonores et mouvement induit, homologies et influences diverses entre hauteur du son (grave/aigu), couleurs (rouge foncé/orange lumineux), textures (rugueux/lisse), éclairage (obscur/clair) ; avec aussi l'exemple simple et frappant de la durée apparente du mouvement (lent/rapide) d'un point en fonction de l'éclairage. On insistera encore sur ce que tous ces phénomènes d'entre-expression, d'équivalence ou de synergies intermodales procèdent d'une mise en résonance et ne trouvent leurs valeurs que dans le contexte de leurs rapprochements. Pour M.-P., chaque modalité sensorielle est ainsi comme le « patois » d'une langue commune : « les champs sensoriels sont cela : des systèmes diacritiques donnés avec des valeurs d'emploi, des équivalences caractéristiques. Mais entre ces champs, il y a aussi des équivalences et comme une langue commune de ces patois » (MSME, 111).

Tournant une fois encore autour de la nature oppositive et diacritique du signe saussurien, *i.e.* « correspondant moins à significations qu'à différences de significations », M.-P. affirme : « En ce sens là, la perception est lecture, et comparable à la lecture d'une phrase où il y a *Deckung* des intentions portées par le début et par la fin, et éventuellement rectification rétroactive, le sens étant cause et effet de la lecture. Le mouvement stroboscopique est cela ». D'où la répétition que « Les champs sensoriels sont cela : des systèmes diacritiques avec [leurs] valeurs d'emploi, des systèmes d'équivalence et de substitution caractéristiques, qui ne reposent pas plus sur une logique explicite que l'usage de la langue sur une connaissance scientifique de la langue » (MSME, 118).

C'est aussi tout le schéma corporel et corrélativement la dialectique entre corps et champ – ainsi celle du référentiel horizontal/vertical et de ses bouleversements – qui se trouve ressaisi sous ce nouvel éclairage : à partir de rapports différentiels entre pôles dépourvus de valeurs intrinsèques préalables. Comme dans *PhP* le corps propre est le « troisième terme toujours sous entendu » de la structure figure-fond mais son unité est ici recomprise comme faisceau de *praxis* immédiatement culturelles, ordonnées à des horizons et des motivations qui ne sont pas ceux d'un milieu naturel. Tout se passe comme si corps et champ s'adressaient des signes plus ou moins harmoniques et sollicitants. Mais, conformément à son « mantra » du diacritique, M.-P. demande que l'on comprenne les données plus ou moins troublées du corps et du spectacle selon cette logique d'une recherche d'équilibre oscillant autour de normes qui ne sont jamais vraiment données, et surtout pas données dans l'un

des termes de l'échange pris isolément. Chaque praxis, pour autant qu'on puisse la détacher, n'est pas possession d'un programme arrêté ou représenté mais « puissance de varier un certain principe sans connaissance expresse de ce principe » (*MSME*, 143). Et pourtant, une reconnaissance, voire une typique, des « mêmes » gestes est possible, et c'est leur reprise effective qui délivre le fond de toute connaissance, y compris théorique. Encore une fois, les régimes soutenant la praxis sont comme les significations qu'ils recèlent : « tacites, diacritiques, non thétiques » (*MSME*, 180). Ce côté « non perçu » concerne tout particulièrement le schéma corporel : c'est de cette façon qu'il est « norme ou position privilégiée par opposition à laquelle se définit le corps perçu. Il est *avant* la perception explicite » (*MSME*, 143). Ainsi, revenant à la question de l'équilibre du corps dans l'espace : « Nous avons un montage envers la verticale, nous ne la percevons pas, *comme la signification est toujours le fond d'une certaine figure qui nous est offerte* » (*MSME*, 179, notre soulignement).

Observons à ce moment que la notion de *fond*, héritage de la Gestalt, se trouve dans tout ce nouveau dispositif radicalement remaniée et déplacée. « Louchant » bien au delà et en deçà de la surface sensible du champ, elle ouvre sur une notion très vaste d'arrière-plan (motivations, horizons, fonds de praxis...), mais n'en reste pas moins constitutive de la perception même, puisque inhérente à ce que M.-P. appelle sa « structure ».

Dans ce magnifique et dense tableau d'une vie indistinctement perceptive et expressive, et ouvrant à la possibilité de penser l'évènement d'une sémiogenèse, il faut toutefois noter l'absence d'une structure dialogique et narrative de l'existence ; cela en dépit d'une conception de la perception qui depuis *PhP* en fait une « réponse » à des sollicitants. C'est à peine si ces thèmes se trouvent mentionnés dans *MSME*, sinon comme en passant, par exemple dans l'affirmation que le schéma corporel est aussi installation d'un certain rapport à autrui (p. 15). Les questions d'autrui et du dialogue sont bien sûr des sujets abordés dans *PhP* et *PM* mais restent en attente d'une articulation plus complète avec la parole et les régulations sémiotiques du sensible. C'est le cours de l'année suivante sur *Le problème de la parole* qui, dans la continuité d'une unité diacritique du langage et de la perception, abordera directement ce problème, en lui donnant en particulier la forme d'une conversion du rapport à autrui, passant par une identification radicale, dans l'acquisition du langage.

Vers une ontologie négative

Plutôt que de prendre appui sur une problématique narrative, dialogale, plus

largement rhétorique et institutionnelle de la parole, et de proche en proche de toute institution de sens, M.-P. choisit d'esquisser ce qu'on peut appeler une ontologie négative, une ontologie de l'incomplétude, de la lacune, du manque, caractéristiques de la sollicitation perceptive et expressive. Ainsi que le note R. Kearney dans un article rapprochant le thème de l'expression diacritique de celui d'une « écriture de la chair » : « l'expression diacritique se compose à travers des écarts – nommés librement, négativités, brèches, plis, latences, absences, silences, césures, lacunes, secrets, vides, creux, sillons, sillages, blancs, invaginations, abîmes, élisions » (Kearney 2013, 183). Comme on parle de « théologie négative », on pourra ici parler de « philosophie négative », suivant les termes mêmes de M.-P. Primat de la perception assurément maintenu, mais d'une perception qui n'est pas positivité simple, « plénitude absolue », car « le monde sensible est plein de lacunes, d'ellipses, d'allusions, [et] les objets sont des 'physionomies', des 'comportements' » – et cela dans un espace qui est indissolublement « anthropologique » et « physique » [*Passivité*, 167].

Dans cette nouvelle configuration, les sources originaires du mouvement et de la signification se trouvent ensemble profondément décalées ; l'initiative n'appartient plus à l'intentionnalité motrice endogène d'un corps propre, et les sollicitations des fonds qui tapissent la perception ne relèvent plus d'une simple sensorialité. La rencontre et l'enrôlement s'effectuent d'emblée sous régimes sémiotiques, lesquels régulent autant l'économie des structures sollicitantes, que les retours qu'elles appellent d'un corps lui aussi sémiotisé (« la conception du schéma corporel est une théorie du symbolisme latéral, indirect (par exemple sexuel) » [MSME 205]. C'est toute l'étoffe de l'expérience qui ainsi apparaît comme lacunaire, tendue entre des indices qui le sont tout autant, et en même temps articulée, conscience plus ou moins précise d'écarts qui sont aussi ouvertures aux indéterminations singulières qu'ils installent. Dans un tel monde, il n'y a pas d'achèvement possible, de *dernier mot*, puisque toute réponse ne fait qu'ouvrir de nouvelles lacunes signifiantes. Sans doute, y a-t-il résorption de tout cela dans l'évidence des mondes familiers, dans la présence massive des choses installées en leur routine. Aussi n'est-il pas étonnant que M.-P. trouve certains de ses meilleurs exemples dans les montages de la psychologie expérimentale ou dans les productions des arts plastiques (peinture, cinéma, 165 sq.). On retrouve ici toute l'étendue d'acceptions de ce qu'on nomme classiquement *esthétique*, écartelée entre d'une part projets pratiques (utilité) et gnoséologiques (complétude, détermination), et, d'autre part, désir de rencontre illimitée dans la forme sensible (arts).

Incomplétude, lacune, indétermination, sollicitation, tous ces termes se

recouvrent et s'appellent – et du reste se retrouvent dans l'usage libre que M.-P. fait du terme d'*écart* : autant mode générique de l'apparaître que décalage singulier. Mais pour en comprendre la parenté, en déployer le tableau, encore faut-il réaliser la dialectique tensive qui oppose et réunit ces dimensions de l'apparaître à celles qui visent à établir des formes achevées, installées dans leur positivité (position, détermination). Et par ailleurs (mais c'est une question que nous n'aborderons pas ici, et que M.-P. ne fait que mentionner à la fin de *MSME*), travailler à une meilleure intégration de l'horizon imaginaire au perçu lui-même, dans un tissu sensible et idéal de présence et d'absence qui, là encore, annonce le « chiasme » entre langage et perception⁵.

Ainsi les formes d'incomplétude ou d'indétermination corrélatives des structures figure-fond ou esquisse-horizon se trouvent-elles radicalisées dans une problématique de l'incomplétude essentielle de la *signification en tant que perçue*. On abandonne ici toute subordination au mythe d'un objet intégral, même asymptotique, qui pour ainsi dire résiderait en lui-même. Les formes ne relèvent plus d'une positivité simple trop rapidement prêtée au sensible, toute perception est comme telle annonce et emblème d'une facture lacunaire, d'un manque possiblement sollicitant livré en elle. Il n'y a pas de solution aux lacunes significatives qui traversent et tissent toute tentative de synthèse, et en fin de compte affectent tout projet d'identification (générique comme spécifique). On comprend l'importance de ces propositions, s'agissant de la répétition – de la reprise – des formes sémiotiques dans les cultures.

8. Saussure : différence, négativité, valeur

Avec tous ces atteinants, le concept de perception diacritique s'offre directement comme transition entre *MSME* et la *négativité linguistique* saussurienne. La réflexion merleau-pontienne se présente comme l'effet d'une lecture authentique et radicale de Saussure en même temps que comme le cadre où s'interpénètrent la connaissance et la phénoménologie (perception et praxis) des faits sémiotiques – interpénétration qui ne serait rien d'autre que la traduction, dans l'ordre épistémologique, de structurations instituées sur fond d'une nature commune. En somme : « le langage est ouverture d'un champ réorganisé, avec d'autres contours, d'autres coordonnées que celles du champ

5 « Ce que Sartre dit de l'image, – qu'elle nous présente un objet à travers des lacunes, non dans le tissu strict du perçu, que l'objet n'y est pas observable, – tout cela s'applique à plus forte raison au langage [...] A la vérité il n'en va pas autrement du perçu lui-même [...] Il faut que le langage naturel de la perception reste un langage aussi » (*MSME*, 206-7).

perceptif 'naturel' » [MSME, 205].

Si la revendication d'une ascendance saussurienne ne peut être contestée, on peut cependant s'interroger sur l'exact degré de la fusion réalisée entre la pensée de systèmes linguistiques régis par des différences purement négatives, et la vision phénoménologique de champs perceptifs pareillement régis par des principes différentiels : y a-t-il de l'une à l'autre homogénéité, continuité sans perte ? ou généralisation ? ou même dépassement de certaines apories de la problématique structurale ?

Le terme de différence introduit chez Saussure un primat des relations sur les termes, et s'accompagne presque toujours de la mise en avant d'une négativité radicale, toujours plus profonde que des différences simplement constatées. La première idée force, en effet, est que la différence ne résulte pas de la comparaison d'identités déjà disponibles ; il n'y a pas d'abord des termes positifs puis des différences entre eux, mais des différences dont les termes sont issus, comme des solutions toujours provisoires d'une capacité de différenciation qui est le propre du langage (« dans la langue il n'y a que des différences. Bien plus : une différence suppose en général des termes positifs entre lesquels elle s'établit ; mais dans la langue il n'y a que des différences sans termes positifs » (CLG, 166))⁶.

Ainsi présentée, la différence semble symétriser les termes qui s'y trouvent rapportés : « leur différence *réci-proque* fait toute leur existence à chacun » (ELG, 65). En même temps la différence se laisse saisir de façon variable. Que l'on mette l'accent sur le plan du signifiant ou sur celui du signifié, elle sera toujours incomplète dans sa détermination, et, paradoxalement, passera par la donnée *positive* d'unités sémiotiques accomplies, qui en sont comme les supports de réalisation.

En dépit de la positivité qui accompagne la localisation du sens sur des formes bien délimitées et que le regard peut isoler, « nulle part [dit Saussure, on ne sort] de cette donnée fondamentalement et à tout jamais négative de la différence de deux termes et non des propriétés d'un terme » (ELG 65). Clairement, la différence pour Saussure se qualifie comme négative : être, c'est n'être pas ce que sont les autres ; à cela se réduit « l'identité ». Et cette négativité définitoire se trouve introduite et discutée tantôt d'une façon générale et abstraite, anticipant sur une pensée systémique, tantôt en des

6 Pour être un peu plus précis, notons que les différences au sens strict (« purement différentielles et négatives », CLG 166) concernent les signifiants ou les signifiés pris à part. Lorsqu'il s'agit de *signes* dans leur intégralité, Saussure parle d'abord de *distinction* entre eux, et d'opposition lorsqu'ils sont saisis en syntagme ou en paradigme (CLG, 166-7) & (GODEL 1969, 200).

termes plus concrets et empruntant à un imaginaire topologique et dynamique.

Ainsi la différence pourra-t-elle devenir *opposition* entre signes, susceptibles d'une détermination et d'une articulation sur les modes du syntagmatique et du paradigmatique (opposition définie alors comme différence négative doublée des rapports syntagmatiques et paradigmatiques (Godel, 200)). La notion s'applique d'ailleurs de façon générale à propos de tout contraste opérant en parole. On parlera aussi de négativité s'agissant de la délimitation réciproque des signifiés qui installe « des barrières négatives entre le contenu de tel signe et le contenu de tel autre » (ELG, 77) – ce sont les exemples bien connus de *chien* et *loup* (Saussure in Godel, 199), ou de *craindre*, *redouter*, *avoir peur* (CLG, 160). Cette négativité jamais arrêtée se trame dans un faisceau de coordinations et de contrastes (d'oppositions, donc, au sens que Saussure attribue à ce terme), toujours retravaillées dans la parole. Ainsi *lune* dans sa différence avec *ombre*, *astre*, *soleil*, *nuit*, *pénombre*, *lumière*... : « ainsi tout ce que nous mettons dans *lune* est absolument négatif, ne vient pas d'autre chose que de l'absence d'une autre terme [venant à empiéter sur son domaine] » (ELG, 74).

En somme, « nous nions [...] qu'aucun fait de langue n'existe un seul instant pour lui-même hors de son opposition avec d'autres, et qu'il soit autre chose qu'une manière plus ou moins heureuse de résumer un ensemble de différences en jeu : de sorte que seules ces différences existent ». Ou encore : « [...] ainsi non seulement il n'y aura pas de termes positifs mais des différences ; mais deuxièmement ces différences résultent d'une combinaison de la forme et du sens perçu » (ELG, 66).

Ainsi la négativité invoquée par Saussure découvre t-elle le sens fort du primat linguistique de la différence. On demandera alors : comment cette négativité définitoire de la langue comme capacité et comme système, peut elle bien avoir des contreparties dites *positives* sur d'autres versants ? C'est au travers du concept de *valeur* que Saussure tente d'approcher l'énigme de cette coexistence du négatif et du positif, de cette jonction d'un intérieur de la langue avec un extérieur présumé rejoint par la parole.

Deux obstructions majeures se présentent ici : d'une part l'abîme ontologique entre négativité et positivité, d'autre part le risque d'un enfermement du langage dans la clôture relationnelle d'un système. On sait que le concept de valeur a été introduit dans les cours (cf. Godel, 235) en regard d'une analogie avec le régime économique de la valeur, comprise suivant deux dimensions appelées par Saussure « comparaison » (d'une monnaie à une autre) et « échange » (d'une monnaie contre un bien). Selon les interprétations les mieux reçues, la valeur monétaire interne de comparaison correspondrait à la valeur

linguistique du signe sur son plan systémique tandis que la valeur d'échange avec un bien traduirait la prise d'une signification dans la parole.

Par son caractère prosaïque, d'ailleurs proche de l'esprit contemporain de la modélisation, cette analogie paraît offrir une prise efficace sur le double problème de la clôture systémique et de sa valorisation extérieure, dans une interaction pouvant d'ailleurs aller à double sens : le système (linguistique-monétaire) connaissant une évolution au gré des transactions où il entre (fluctuation des cours). L'analogie jetterait même ainsi quelque lumière sur l'altération et l'évolution des langues à travers la parole.

Sans entrer dans une discussion technique sur les limites de cette analogie, nous nous contenterons de suggérer qu'elle mène la réflexion dans une impasse. Soit en effet que l'on y voie un ralliement à l'idée d'une facture commune entre monnaies et biens (entre mots et choses), mais alors la positivité substantielle des biens domine l'analogie, ce qui a pour effet de réduire la négativité linguistique à une simple convertibilité. Soit que l'on crédite la monnaie d'un décrochement ontologique majeur par rapport aux biens, mais dans ce cas la différence des monnaies entre elles, par opposition avec les biens qu'elles permettent d'acquérir, procède d'un intérêt unilatéral : celui d'un équivalent général numérique, opérateur massif d'homogénéité, valant ainsi comme mesure générale de comparaison. Dans tous les cas, l'ordre du quantitatif domine, que ce soit à titre de positivité substantielle ou de rapport numérique⁷.

L'énigme reste donc entière : comment comprendre la rencontre dans le signe d'une essence négative et d'une extériorité présumée autre quant à sa facture ontologique ? Pour nous, lecteurs de M.-P., et venant après un siècle de pensée dynamiciste, la question se pose autrement : dans les termes d'un engrenage et d'une interpénétration, en somme d'un *couplage*, entre *une diversité de régimes de sémiotisation habitant simultanément le flux de l'expérience*, régimes dont la diversité viendrait complexifier la fameuse image saussurienne de la morphogenèse du langage à la jonction de l'air et de l'eau. Ce n'est pas en effet le langage seul qui se trouve ici concerné, mais aussi l'ensemble de toutes les formes en tant qu'elles sont appelées par de tels régimes, divers certes, mais à la racine desquels il faudra bien découvrir comme un principe d'homologie. Ce qu'il faudrait donc, c'est démultiplier les schémas d'émergence de formes-valeurs, et comprendre l'engagement de la parole au sein de cette démultiplication, non suivant une opposition frontale entre une supposée intériorité du langage et une extériorité thématique alléguée, mais plutôt en se

7 Toutefois, pour une complexification et un réexamen de l'analogie, cf. LASSEGUE, ROSENTHAL, VISETTI 2009.

rapportant à l'image d'un feuilletage, d'une tresse emmêlant, engrenant même, les divers feuillets ou lignes de sémiotisation propres à chaque régime. Mais cela n'était guère envisageable dans le contexte scientifique et philosophique où s'est développée la réflexion saussurienne, en tout cas pas sous la forme d'un imaginaire consistant et pour partie conceptualisé.

Il reste que de ces difficultés Saussure avait pleinement conscience, au point de désespérer (Saussure in Bouquet 1992) d'une solution dans le cadre qu'il avait lui-même dressé et exposé dans ses derniers cours, jusqu'à même récuser l'analogie monétaire – sachant déjà que dans une période antérieure il rejetait explicitement la pertinence de telles distinctions internes à la valeur : « nous n'établissons aucune différence sérieuse entre les termes valeur, sens, signification, fonction ou emploi d'une forme, ni même avec l'idée comme contenu d'une forme ; ces termes sont synonymes. Il faut reconnaître toutefois que valeur exprime mieux que tout autre mot l'essence du fait, qui est aussi l'essence de la langue, à savoir qu'une forme ne *signifie* pas mais *vaut* : là est le point cardinal. Elle vaut, par conséquence, elle implique l'existence d'autres *valeurs* » (ELG, 28). Toujours est-il que le chapitre 4 du CLG ne parvient pas à surmonter les apories qu'il introduit lui-même. Les autres sources (notes ou manuscrits) rapportent des tentatives comparables à celles reflétées par les cours (cf. la discussion dans Godel p. 230 sq.). Il en ressort en tout cas qu'on ne renonce pas à l'idée d'une détermination des systèmes linguistiques en tant que tels (comme systèmes de signes), alors que les deux voies complémentaires d'une détermination s'avèrent compromises : d'une part celle d'une discrimination entre signifié (interne) et signification (externe) ; d'autre part celle d'une valeur définie comme rapports entre mots, *i.e.* entre signes théoriquement pris comme des *unités*, mais que l'imaginaire linguistique continue de voir comme compositions de son et de sens, rendues par les célèbres schémas Sa/Sé⁸.

Il y a ici comme une impasse et un paradoxe. La pensée de Saussure semble souhaiter s'inscrire sous l'horizon épistémologique d'un objet dont l'étude pourrait atteindre, sur certains plans au moins, un stade de détermination achevé, comme par exemple au plan morphologique. Mais comment ne pas décourager la linguistique à venir si on lui oppose d'emblée l'idée que la langue – l'ensemble des ressources langagières – puisse comporter par essence

8 Figurations tantôt ovoïdes avec séparation horizontale entre Sa et Sé, tantôt comme dans certains manuscrits sous forme de rectangles à diagonales séparatrices, tracées tantôt en plein, tantôt en pointillé. On se souvient aussi que tous ces modes de séparation sont accompagnés de flèches uni ou bi-directionnelles ayant valeur de renvoi, ou peut être de co-détermination.

une diversité d'« états », de modalités d'existence, impossibles à circonscrire et à déterminer entièrement, et que ce soit précisément cette diversité qui soit au principe même d'une continuité et d'une intelligibilité ? Certainement, pour Saussure, le langage n'est pas un objet pourvu d'une identité stable mais bien un « principe de continuité ou de solidarité indéfinie avec les âges précédents », (ELG, 335) et cette « continuité enferme le fait d'altération qui est un déplacement des valeurs ». On saisit bien ici une certaine réticence de Saussure à en tirer toutes les conséquences. Le « fait d'altération » invoqué ne semble pas suffisant pour dissuader l'entreprise linguistique de tenter des coupes idéales, des instantanés systémiques absolus, sur le mode d'une synchronie ainsi protégée de sa propre altérabilité. Que « l'essence double » du langage se trouve dans une indépassable et indéterminable fluctuation qu'aucun présent ni aucun regard théorique ne sauraient abolir, qu'elle fonctionne par *détermination* aussi bien que par *indétermination*, se nourrissant l'une de l'autre, Saussure le perçoit bien (ainsi son affirmation qu'« il y a des degrés de conscience et de significativité », Godel, 233) mais il ne l'intègre pas avec la même netteté dans son schéma relationnel et gnoséologique.

On voudrait, dans les pages qui suivent, indiquer en quoi la conception merleau-pontienne d'un diacritique généralisé offre comme une sortie de ce labyrinthe de la valeur linguistique, en retrouvant précisément les mêmes principes à l'œuvre dans l'ensemble de l'apparaître perceptif ; et en levant du même coup nombre d'obstacles à l'édification d'une linguistique de la parole qui fasse droit à une altération essentielle de la langue. Avec ce type de dispositif onto-sémiotique M.-P. renouvelle notre regard sur la formalité et la systématisme linguistiques. En deçà et au delà d'une science du langage, il reprend et transfigure la problématique saussurienne du signe et du sens, permettant ainsi à la phénoménologie de recomprendre le primat de la perception à la lumière d'une pensée sémiogénétique. Sans prétendre livrer ici une quelconque synthèse – qu'il n'y a d'ailleurs pas lieu d'envisager –, nous allons simplement en détailler quelques aspects.

9. Positivité, négativité: dépassement d'un dilemme?

Il y a d'abord ce dépassement du dilemme entre modalités négatives et positives de la valeur qu'autorise la présentation par Merleau-Ponty d'un « être négatif et indirect », authentiquement perçu néanmoins, et soutenant donc par là une certaine positivité : positivité des praxis, des gestes, et des matières sensibles, qui ne sont donc pas substance, ni matériau plein, mais renferment

toujours une ouverture, une indécision, tramée sur fond d'écarts, de différences sollicitantes. Positivité relative du sensible qui n'est donc pas simple position, et qui se rapproche de l'impalpable de la signification comme avènement, comme sillage. Positivité non distincte d'une négativité, et qui ne se caractérise que dans les horizons, intérieurs comme extérieurs, qui lui donnent une profondeur. Et négativité qui n'est pas rien, puisque tissu de lacunes signifiantes et réservoir d'articulations possibles.

A l'orthogonalité par trop radicale des deux dimensions de la valeur linguistique telles que rapportées dans le *CLG* (p. 159) se substitue l'idée d'une interpénétration de régimes de valorisation répondant, chacun à sa façon, à un principe commun de différentialité. Chacun de ces régimes s'établit à travers des plans d'expressions propres, et engage des principes perceptifs et diacritiques de *Gestaltung*, pour des champs de formes dont chaque niveau ou phase du déploiement procède d'une facture particulière. Ainsi pour le langage, qui ne se résout pas sur un seul plan d'organisation diacritique, ni sur la base d'articulations expressives bien déterminées (rythmes, pauses, intonations). Langage dont on dira plutôt qu'il se déploie, sans qu'il soit besoin de l'assigner à une intériorité bien définie, en une série de strates plus ou moins thématiquement engagées, dans un rapport à d'autres configurations expressives, relevant d'autres régimes de sémiotisation (comme par exemple d'une esthétique visuelle).

Les formes relatives de positivité que l'on penserait atteindre dans ce mouvement n'impliquent pas nécessairement de sortir de l'appareil du langage : on retrouve ici l'idée de structures globales régulant les enchaînements narratifs, ou les engagements pragmatiques, que les disciplines sémiotiques ont pu reconnaître sans pour autant les réduire à des positivités extra-langagières. Et réciproquement le travail des négativités (qui va bien au-delà de la seule institution d'oppositions formelles) se retrouve en tout champ, et non pas seulement dans la clôture présumée de systèmes linguistiques.

La variabilité, plus radicalement l'altérabilité originaire que Saussure voulait capter dans sa notion de système, se découvrent parties intégrantes d'une approche diacritique globale de tous les phénomènes perceptifs – compris comme expressifs. On se retrouve ici en accord avec l'aphorisme saussurien que « c'est un trait de la langue comme de tout système sémiologique en général, qu'il ne puisse pas y avoir de différence chez elle entre ce qui distingue [ce qui caractérise] une chose et ce qui la constitue » (*ELG*, 123). C'est ainsi la nature ambivalente et interdépendante du positif et du négatif défendue par M.-P., qui nous semble libérer la réflexion des apories transmises par une certaine lecture de Saussure. Dès lors que le sensible n'est plus pensé sur le

modèle d'une substantialité originaire, il n'y a plus la même difficulté à comprendre la possibilité de son enrôlement dans une logique sémiotique de la forme-valeur. On conçoit mieux – et nous y revenons immédiatement – que la positivité induite par le geste langagier ne soit jamais que l'ouverture qualifiée d'un horizon autrement indisponible, et que ce même geste ne s'articule que selon une négativité, autant présente à sa source que participant de l'horizon qu'il ouvre, et elle aussi impossible à établir entièrement.

Autrement dit, toute différence, ou mieux, toute différenciation, prend, selon les modulations que l'on souhaite apporter à sa restitution, aussi bien les traits d'une positivité (lacunaire) que ceux d'une négativité (pouvoir différenciateur s'accomplissant au présent, aussi bien qu'incitation à sémiotiser plus avant). La diversité des régimes praxéologiques, plus généralement des régimes de *Gestaltung*, est un thème récurrent de la philosophie merleau-pontienne ; une telle épaisseur génétique, entrant dans la structure interne de tout plan d'expression, et comprenant l'inachèvement constitutif des valeurs diacritiques, autorise une diversité concomitante de factures et de formats, réalisant autant de sortes de systématiqués qu'il n'y a pas lieu de rapporter à un type unique.

10. Relance du diacritique

Pour illustrer cette notion complexe de diacritiquité, tournons nous vers l'exemple des oppositions, classique dans la reprise structuraliste du legs saussurien : opposition *privative* conçue comme surgissement d'une dimension générique sur un arrière-plan non particularisé (disons pour simplifier « homme » *vs.* Ø) ; opposition du type *marqué vs. non marqué* (« la femme est l'avenir de l'homme » : surgissement d'une figure du féminin sur fond d'un humain générique) ; opposition *qualitative* (homme *versus* femme, opposition de deux termes au sein d'un paradigme //humain// polarisé). On sait que la linguistique a rencontré quelques difficultés en cherchant à établir ces oppositions dans le cadre d'une théorie des classes ou des ensembles, ou en les rapportant à un format logique. Ces difficultés disparaissent dès le moment que l'on reprend la question dans le cadre d'une théorie des formes d'inspiration gestaltiste, comprenant la différenciation réciproque des tous et des parties ainsi que la structure figure-fond. De fait, même une reprise élémentaire des concepts gestaltistes restitue valablement les schémas discutés. M.-P. y ajoute une touche génétique et dimensionnelle supplémentaire en ce que l'apparition d'une figure sur un fond, de son point de vue, se fait par voie

d'*écart*, en « aspectualisant » la figure à partir de ses dimensions d'advenue (nature du fond et modalité de surgissement). Ainsi l'opposition dite privative n'est pas contradictoire avec le principe différentiel d'un diacritique généralisé, cela parce qu'il y a toujours quelque fond ou arrière-plan sur lequel les présences se marquent. Plus encore, un « même » formant sémiotique peut traverser différents états, certains où il se trouvera pris comme terme polaire (opposition qualitative), d'autres où il vaudra comme motif singulier sur un fond non particularisé (composé de toutes ressources linguistiques), et en attente d'horizons plus caractérisés. Les morphèmes représentent le cas radical et universel d'une situation où la généricité linguistique se réalise comme une constellation-nébuleuse de singularités, sur fond indéfini d'une langue-parole recueillie à tous ses paliers de formation et dans tous les états possibles de compromission thématique. Et cela sans pour autant que le niveau où les singularités morphémiques commencent de prendre figure contrevienne à la perspective différentielle. Le diacritique merleau-pontien pense la différence d'abord en termes d'*écart* ou de surgissement à partir d'un fond, donc suivant une orientation, et en jouant entre les composantes essentiellement hétérogènes que sont des figures et des fonds (en contraste radical avec nombres d'analyses structurales, par exemple en termes de *sèmes*, revenant à une mise à plat formaliste et homogénéisante). Dans cette même perspective, l'opposition qualitative se comprend directement comme une forme simplifiée et symétrisée de différence – presque une comparaison, du reste souvent oubliée du fond qui la rend possible.

On se rappellera à ce point que l'idée du diacritique défendue dans *MSME*, qui compose avec les modalités de la présence et de l'absence, en réalité les trouble : en faisant de la structure figure-fond des gestaltistes la manifestation de tout un arrière-plan non vu lui-même mais entrant effectivement dans la perception ; dans l'approfondissement ensuite du perçu à la dimension imaginaire ; plus généralement dans toutes les formes de « présence paradoxale », titre sous lequel dans ses premières recherches M.-P. a pu rencontrer le mode d'une présence faite aussi de lacunes (c'est l'exemple bien connu de la perception des faces cachées auxquelles M.-P. accorde un statut tout particulier). C'est ainsi le *silence* qui est pour Merleau-Ponty un des meilleurs emblèmes de la parole, tissée comme il le dit de « fils de silence ». Ce silence n'est pas un vide auditif (bien qu'il puisse le signifier), mais l'expérience d'un fond d'où les sons émergent, et dans lequel ils se résorbent. On peut écouter le silence, le palper pour ainsi dire comme une matière absorbante, ou l'appréhender comme un arrière-plan frémissant de possibilités sonores, comme tension vécue dans l'attente d'une apparition, de la parole qui

va suivre. Silence qui est alors un autre nom du tacite, d'un dessous sédimenté entrant dans notre perception, et aussi de l'intervalle entre les mots par où passe le sens.

C'est dans un tel champ problématique que l'on peut alors faire jouer l'idée, elle aussi qualifiée de diacritique dans *MSME*, de figures induites par des touches ou indices locaux, prenant valeur en même temps que s'affirment globalement des physionomies plus ou moins articulées. On accède là à un imaginaire scientifique et philosophique qui porte à un plus haut degré l'intelligibilité des faits langagiers. En engageant une diversité de formants (morphèmes, constructions, enchaînements), de façon toute lacunaire relativement aux compositions résultantes, la parole fait naître des figures dans le sillage de son mouvement, certaines s'imposant sans doute comme les plus saillantes, les plus régulières, les plus systématisables, et reprises comme telles par les locuteurs (telles les structures de phrase). Ce qu'on appelle grammaire se laisse alors comprendre comme figure stylistique routinière dans la façon de disposer, croiser, mettre en résonance des composantes diacritiques de toutes natures, déjà éprouvées ou à inventer.

Un certain nombre d'approches en linguistique se sont en partie saisi de ces idées et proposé des modèles qui ont fait droit à une vision plus holiste du champ. Mais au lieu d'emprunter la voie d'une différenciation globale passant par une individuation progressive des parties, elle ont pris comme point de départ un certain niveau de base présumé acquis (par exemple de type mots) et ont cherché à reconstituer une dynamique d'émergence globale à travers un paramétrage réciproque de systèmes dynamiques attachés à chaque unité.

Ce faisant elles ont fait disparaître la profondeur et les ouvertures « latérales » constitutives de tout champ et nécessaires pour que puissent y opérer les formes du diacritique dans toutes leurs variétés, reprises et relancées par la parole. Déjà les normes de genre, les structures de thématization, les enjeux sensibles et pratiques de tel ou tel exercice du langage sont sinon éliminés du moins filtrés pour n'en retenir que certains aspects que l'on entend réduire à des facteurs immanents. On n'ira pas ici faire le bilan de ces tentatives. Souvent cantonnées au niveau d'un énoncé constitué en structure autonome, elles ont en définitive manqué leur objet : se recommandant d'une conception appauvrie des formes, elles n'ont pas pris la mesure des conditions langagières minimales qui permettraient d'accueillir une structure figure/fond/horizon diacritiquement déterminée dans l'essor de la parole. Il aurait fallu pour y parvenir disposer d'un cadre conçu dans ces mêmes termes, et compatible avec une diversité ouverte et libre de sensibilités diacritiques, plus ou moins innovantes ou stéréotypées. On rejoint ici le thème des

institutions et de la « sédimentation».

11. Parole et sémiogenèse

Certains courants se sont intéressés à la question croisée des thématiques et de l'innovation sémantique, sous l'angle des modulations de signification induites en tel ou tel contexte et que l'on tente d'imputer à un ordre de formants ratifié par la tradition lexico-grammaticale. Le problème peut être par exemple de comparer les valeurs prises par *amour* chez Stendhal, chez les romantiques, chez Freud ou chez les surréalistes, ou dans tel parler commun. On constate en général que l'analyse s'attache à un plan de signes prédéfini à partir duquel l'énigme de la prise de valeur, telle qu'exposée par Saussure, serait à reprendre. En quelque sorte on se situe en aval d'une puissance de parler identifiée à un premier potentiel intégralement placé au niveau de ces formes. La perspective merleau-pontienne engage au contraire à revenir à un amont où des articulations diacritiques proprement linguistiques se cherchent à travers toutes sortes d'indices sensibles à même la parole, qu'ils soient ou non déjà sémiotiquement établis par soi ou autrui : « il faut qu'il y ait une étude qui se place au dessous du langage constitué et considère les modulations de la parole, la chaîne verbale comme expressives par elles-mêmes [en note : « cette étude c'est la phonologie »] [...] On approche de cette couche primordiale du langage en définissant avec Saussure les signes, non pas comme les représentants de certaines significations, mais comme des moyens de différenciation de la chaîne verbale et de la parole, comme des 'entités oppositives, relatives et négatives' » (PM, 45). Soulignons qu'il ne s'agit pas ici d'encourager simplement au développement d'une psychologie de la perception phonématique, ce qui est visé en la circonstance c'est le fait-même de la différenciation en tant qu'elle précède l'installation d'une articulation proprement sémiotique :

« [...] le langage ne dit jamais rien, il invente une gamme de gestes qui présentent entre eux des différences assez claires pour que la conduite du langage, à mesure qu'elle se répète, se recoupe et se confirme elle-même, nous fournisse de manière irrécusable, l'allure et les contours d'un univers de sens. Bien plus, les mots, les formes mêmes, pour une analyse orientée comme celle-là, apparaissent bientôt comme des réalités secondes, résultats d'une activité de différenciation plus originaire. Les syllabes, les lettres, les tournures et les désinences sont les sédiments d'une première différenciation qui, cette fois, précède sans aucun doute le rapport de signe à signification, puisque c'est elle

qui rend possible la distinction même des signes : les phonèmes, vrais fondements de la parole, puisqu'ils se trouvent par l'analyse de la langue parlée et n'ont pas d'existence officielle dans les grammaires et les dictionnaires, ne veulent par eux-mêmes rien dire qu'on puisse désigner. Mais justement, pour cette raison, ils représentent la forme originaire du signifier, ils nous font assister, au-dessous du langage constitué, à l'opération préalable qui rend simultanément possibles les significations et les signes discrets » (PM, 46-47).

On peut remarquer dans ce passage la présence de termes qui pourraient suggérer une certaine généalogie du langage remontant à la fixation préalable d'une couche phonologique indépendante. On se gardera de cette interprétation pour retenir l'idée d'une secondarité de la langue (comprise comme système de signes) relativement à une lancée expressive où son et sens restent encore indistincts. C'est en ultime instance la rencontre d'un matériau sonore, et d'une puissance (doublée d'un désir) de moduler et de discriminer, que l'on cherche à restituer. Matériau qui n'est pas matière homogène, ni pensée sur le mode d'une substance, car portant peut-être en filigrane la trace d'articulations déjà disponibles : matériau qui, dans l'optique perceptiviste et diacritique de MSME, n'est ni simple diversité sensible, ni déjà matrice différentielle établie en système. Contre Saussure, en un sens, qui rapporte tout le concret de la langue au fait d'une délimitation matérielle des unités (Godel, 211), M.-P. nous invite à palper l'étoffe concrète des sémiogenèses dans toute leur épaisseur, qui est celle d'un flot expressif capté par un projet nouveau de signifiante.

On voit ainsi de quelle remarquable façon M.-P. trouve dans l'inspiration saussurienne de quoi dépasser certaines formulations de Saussure dont ont pu se nourrir les reprises structuralistes et formalisantes. On est loin de l'abstraction discrétisante de la phonologie pragoise, et plus encore de l'algébrisme hjelmslevien, tout préoccupés de construire le lieu exact de la formalité systémique de la langue. Ici, les différences restent sensibles, et ne prennent pas *systématiquement* la forme d'une relation objective posant des termes en ses pôles. Les systèmes sont les fruits et les ressources d'une puissance de systématiser, qui *inclut* de façon cruciale les dispositifs expressivistes à l'oeuvre dans le sensible merleau-pontien. Émergeant d'une diversité de marques diacritiques, des *physionomies* d'empans variables se proposent, aussi bien diffuses que cernées, chevauchant les articulations grammaticales et lexicales consacrées, et reprenant même les unités les plus routinières sous un jour décalé⁹.

9 Pour des analyses stylistiques et sémiogénétiques illustrant ces phénomènes, cf. JENNY

La systématique de la langue recommence donc toujours dans l'articulation d'un flot expressif, qui est progression toujours inachevée, proposition de décalages, de refontes physiologiques, en même temps que démonstration d'écarts institués qui se rejouent à la faveur de leurs reprises. Cela conduit toujours davantage vers une réécriture des idées saussuriennes en termes de théories des champs et des formes¹⁰. Les articulations ne sont plus pensées sur un modèle méréologique composant des parties catégoriellement identifiées et uniformément accessibles. Repris dans une problématique expressiviste, les segments articulés ne sont jamais que la pointe émergée de structures de champ inégalement dessinées, inégalement impératives, participant d'une variété de phases, de paliers, de régimes de sémiotisation (par exemple s'agissant d'items lexicaux : de schémas syntaxiques, de phraséologies, de collocations privilégiées, de tonalités axiologiques ou argumentatives, cf. Sinclair 2004). Ainsi la parole est-elle bien *composée*, non pas suivant le modèle de la sélection au sein de paradigmes mutuellement contraints, mais d'abord suivant celui d'une mise en résonance, d'une greffe de formants qu'il faut comprendre comme des « moments » dans le surgissement d'une figure plus globale, et dont le rabattement sur une cohérence logique et catégorielle n'est qu'un mode particulier de prise : les principes premiers de tissage, de cohésion si l'on veut, étant d'abord rythmiques, harmoniques, stylistiques et dialogiques.

Il en ressort l'idée d'une langue-parole qui n'est pas mise en œuvre d'une systématique immanente, du moins pas d'une immanence répondant à un critère objectivable. Mais langue-parole qui est plutôt disposition à systématiser, inscrite dans une multiplicité de genres ou de jeux distribuant des formats et des normes suivant diverses modalités de transmission (habitus, règles pratiques, règles d'institution), comme de composition ou appréciation (stéréotype/improvisation, observance/innovation).

12. Limites du diacritique

A ce point sans doute nous sera-t-il permis d'exprimer quelques interrogations

1990, et MISSIRE 2013.

10 Au passage, parmi bien d'autres remarques de M.-P. allant dans ce sens : « Articulation = rapport d'une figure à un fond. Il faut poursuivre à niveau supérieur description que la Gestalt a donnée de la « signification » perceptive ». Programme d'autant plus difficile, et nécessaire, qu'aucun des concepts de la sémiologie saussurienne n'a été à l'origine livré dans ce cadre.

et réserves – de façon bien trop brève, tant pour des raisons de complexité que de volume. L'exposition du diacritique comme principe central du modèle expressiviste de la conscience accorde une commune facture à la perception et au langage, et suggère que l'on dispose ainsi d'une compréhension suffisante de leur possible rencontre et relance réciproque. Ce faisant diverses questions paraissent laissées en suspens – ou en tout cas ne sont pas d'emblée ressaisies dans ce cadre.

En dépit d'une certaine affinité avec la notion de *style* si fondamentale dans la pensée de M.-P. (notion toutefois ontologisée, en retrait de toute facture culturelle et sémiotique), les dimensions proprement discursives, rhétoriques, poétiques, autrement dit les dimensions proprement techniques des arts du langage, remontant à une pratique ramifiée en genres, ne sont guère abordées. Quelle est, somme toute, la nature de ce *fond différentiel*, d'où surgissent et s'accusent des différences, en même temps que les stratifications et les « systèmes » qui les métamorphosent en oppositions et en articulations reconnaissables, et en induisent donc des stabilisations partielles et transitoires, des prises de valeurs ? Comme l'écrivait L. Jenny dans *La Parole singulière*, livre de 1990 qui, sans disposer de toutes les sources merleau-pontiennes actuellement disponibles, dessinait un espace de réflexion où les présentes considérations trouvent toute leur place : « Car s'il est vrai que la langue fait de l'opposition avec de la différence, la parole, pour sa part, ne cesse de réintroduire de la différence dans l'opposition. [...] Un énoncé est long ou court, marqué par tel schéma intonatif, telle distribution phonétique ou lexicale... il a une forme 'quelle qu'elle soit' qui excède les traits formels strictement nécessaires à l'identification des unités linguistiques » (Jenny, 94). Cette figure en devenir et toute incertaine de l'énoncé naissant, L. Jenny y renvoie au titre d'une « figuralité » de la parole. De cette figuralité il récuse plusieurs interprétations, dont certaines prenant leur source dans une lecture particulière de Merleau-Ponty où le sensible répondrait harmoniquement au geste linguistique, l'expressivité de ce geste rejoignant en écho celle du monde (de la chair ainsi résonante). Le langage serait ainsi symbole de qualités positives traversant les vécus. Or, comme le souligne Jenny, il ne saurait être question de voir dans le « geste verbal » un enchainement d'ilots, de formants lexicaux considérés chacun comme des « hauts lieux du sens », en cela qu'ils appelleraient d'eux-mêmes « comme une irruption sensorielle brute venant se substituer à des rapports intelligibles » (Jenny, 71). Dans le figural propre au langage, dit L. Jenny, « il y a donc bien du 'sensible', mais il ne se présente ni à l'état sauvage, ni comme un lexique de sensations. Ce sensible a toujours partie liée avec la configuration globale du discours, comprise comme un système

d'écart et de différences, et il est toujours déjà arraché à sa plasticité brute et engagé dans une forme linguistique virtuelle » (72-73). La critique de Jenny est celle d'un stylisticien attentif à tous les jeux de différences qui se proposent dans le verbe poétique, et c'est en particulier en revenant sur un vers de Malherbe (*le baume est dans sa bouche, et les roses dehors*) qu'il développe ses propositions. L. Jenny propose ainsi un modèle en trois moments co-existants de la figuralité (95sq.), qui retracent en quelque sorte « le destin de la différence dans la parole même », en amont comme en aval des figures rhétoriques recensées, lesquelles déjà calibrent les décalages, tropes, torsions, à travers lesquels la parole opère sur fond de système. Ce faisant, cependant, il paraît faire reposer entièrement la systématité de la langue sur des différences déjà converties en oppositions. La différence la plus radicale est donc située hors système. Mais c'est là ne pas voir (ainsi que la lettre volée de Poe, trop évidente) le rôle essentiel des morphèmes à la base même de toute possibilité de systématisation linguistique : morphèmes dont la généricité, tramée de reprise en reprise, illustre une omniprésente figuralité active *au cœur des systèmes*, sous la forme au moins d'un noyau différentiel fonctionnellement intégré¹¹.

Dans un autre registre, on a pu aussi faire remarquer récemment (Kristensen, 2006) l'absence de composantes proprement narratives dans la réflexion merleau-pontienne : qu'il s'agisse de narration représentée, ou d'une narrativité de la parole comme telle, d'une épopée expressive qui déborde le modèle du geste naguère proposé dans *PhP*. Sans prétendre ici faire davantage qu'évoquer une question en effet essentielle, on soulignera que la question d'une esthétique (linguistique) de la parole devrait se croiser avec celle, dialogique et éthique, d'une assomption des sujets parlants comme acteurs d'une interlocution, d'un dialogue des sensibilités, et plus profondément encore, d'une *destination*, d'une entente des appels, des demandes, des réquisitions.

Si on accepte également de revenir rapidement sur le modèle du geste proposé dans *PhP*, on voit bien à quel point il reste focalisé sur le moment d'une advenue, pour s'effacer entièrement au seul profit d'un résultat positif, à ce titre disponible. C'est ainsi une épaisseur « latérale » propre au mouvement de la sémiotisation qui manque à être restituée. Certes *PhP* distingue un

11 D'où le concept intégré de *généricité figurale* introduit et développé à divers paliers linguistiques dans CADIOT & VISETTI 2001, 2006. Structure essentielle de la *motivation* (bien au-delà du seul *morphémique*), qui est à la fois éveil et repli devant les valeurs (lexicales, idiomatiques, formulaires, isotopiques) prenant consistance dans la parole, et qui illustre par excellence le principe d'une épaisseur constituante *interne* à la valeur saussurienne.

premier geste, composante du corps propre pris dans son unité avec le concret qu'il rejoint (mouvement dit concret), et un second, tracé promouvable comme figure, lieu offert à significations qui s'y expriment (mouvement dit abstrait). Mais l'enjeu d'une sémiotisation comporte une autre épaisseur, qui exige minimalement d'être comprise à partir d'une *figuralité offerte à des jeux de diagrammatisation*¹².

La sublimation diacritique du geste que l'on pourrait estimer acquise au sein même du sensible, selon les voies de MSME, doit donc renouer avec le monde esthétique, pathique et pratique de la passivité et de l'institution. Ce qui exige de *modaliser* le geste suivant un éthos plus ou moins socialisé, et en fonction de destinations (interrogation, demande, réponse, quête, épreuve) : dans une nouvelle rythmique relationnelle impliquant le passage en et par autrui.

Certes, M.-P. indique la nécessité d'une esthétique plus globale où s'insère le moment du geste : ainsi il évoquera dans *PM* la phrase comme une séquence de gestes différenciateurs, une « mélodie hérissée de changements de clé, de pointes et de chutes » (cité par Jenny, p. 70). Mais outre que la dimension proprement éthique de la parole ne s'y trouve pas d'emblée¹³, on note parfois comme des concessions faites par M.-P. à l'idéal d'une certaine plénitude de signification, comme un point d'aboutissement suggéré à la pensée par une série de gestes différenciateurs. Dans *MSME* encore on peut lire par exemple que « le langage finit par signifier à force de marquer des différences de signification sans en porter aucune qui soit jamais positive » (178), c'est-à-dire

12 Dans un registre plus gnoséologique, lié d'abord à l'image et à l'imaginaire, on pourrait définir la diagrammatisation comme la différenciation d'un ensemble opératoire au sein d'une figure en devenir, travaillée à la façon d'une matière première : différenciation donc de lignes, de zones, de points singuliers et de motifs non délimités, à travers lesquels se profile comme une articulation fonctionnelle, canalisant l'advenue de toute une série d'autres figures. À la fois geste, forme, et trace-ouverture d'un avenir, le diagramme, en ce sens que l'on pourrait dire deleuzien, mais aussi merleau-pontien, précipite une histoire singulière, ou tout aussi bien, inaugure une série générique de variations, fondant ainsi une "dynastie de problèmes", ainsi que le disait G. Châtelet dans son livre sur *Les enjeux du mobile*.

13 Perspective éthique qui chez Lévinas renvoie à une précédence d'un certain « sens » sur tout signe : « Il est extrêmement important d'insister sur l'antériorité du sens par rapport aux signes culturels... » (LÉVINAS, 1972, 58). Précédence à ne pas confondre avec celle d'un antéprédicatif au sens husserlien. Le dialogue avec M.-P. est l'une des coordonnées principales de lecture de ce petit texte de Lévinas, qui repère ici parfaitement la fibre sémiotique de la pensée merleau-pontienne. Fibre sémiotique, qui, ainsi que nous l'avons rappelé, se nourrit de l'installation au cœur de l'être d'une dialectique de la lacune, du non-être, et non, comme dans l'éthique de Lévinas, d'une irruption de *l'autrement qu'être* (philosophiquement relayé par le *visage* et la *trace*).

offre une échappée au cercle fermé d'un système de rapports intralinguistiques. Mais cela est avancé sans plus d'explication. Certes *le régime diacritique général*, qui retrouve en toute donation de forme des écarts et des lacunes, permet d'envisager cette possibilité, du fait qu'ainsi il reste toujours ouvert sur un complexe de déterminations relevant d'une diversité de régimes sémiotiques solidairement différenciés en lui, peut-on penser. Mais cela M.-P. ne l'exprime pas tout à fait. Tout se passe comme si le langage finissait simplement par avoir le sujet à l'usure (à l'usage) : « [les phonèmes forment] une puissance inépuisable de différencier un geste linguistique d'un autre, et finalement, à mesure que les différences sont plus précises, plus systématiques, apparaissent dans des situations elles-mêmes mieux articulées, [elles] suggèrent toujours davantage que tout ça obéit à un ordre interne, puissance de montrer [...] ce qui est visé » [PM 47].

Si sur cette question l'on revenait à l'analogie économique saussurienne de la valeur linguistique, on pourrait suggérer une sorte de démultiplication, avec des mouvements de valorisation jouant sur *une double épaisseur* au moins : d'une part « interne » et propre à tel régime discursif, où l'appareil linguistique se trouve engagé dans une synthèse caractérisante d'entités qui sont encore de facture langagière (comme par ex. les acteurs représentés ou les instances énonciatives d'un récit) ; d'autre part « externe » et faisant transiter vers d'autres régimes sémiotiques (imaginaires, idéels, pratiques, sensibles), aux formants plus ou moins transitoires, et dotés eux aussi d'une épaisseur interne qui leur serait propre. De surcroît, chacun de ces régimes devrait être compris dans les termes d'un *parcours* fait de moment eux aussi différenciellement caractérisés. Image d'un champ différencié en une multitude de *plans* de sémiotisation (parmi lesquels linguistiques) comparables à des feuillets glissant les uns sur les autres – image malheureusement encore trop discrétisée, trop isolante.

Cela nous mène naturellement à la question de la nature essentiellement éclipique de l'expression dans les langues ; et par là même à celle de la sédimentation (transmissions, traditions, techniques, œuvres, écriture).

13. Consommation, sédimentation

Quelle que soit, parfois, l'impression épiphanique délivrée par telle ou telle énonciation, on ne peut en réalité jamais parler de plénitude ou d'achèvement. Ce qui nous atteint, éventuellement, c'est un moment culminant, où les choses semblent se soulever et répondre à un rythme orchestré par la phrase (Alféri,

1991, 21sq.), alors que déjà le signe retombe et que le sens reflue, laissant derrière lui autant de pleins que de vides, motifs de transferts et de relances. On sait que M.-P. revient régulièrement sur la nature « consommatoire » de l'activité de langage, sur ce que l'on pourrait appeler son cycle métabolique. Comme il le dit, « c'est bien un résultat du langage de se faire oublier, dans la mesure où il réussit à exprimer » (*PM*, 15), et « cela même est la vertu du langage : c'est lui qui nous jette à ce qu'il signifie [...] son triomphe est de s'effacer et de nous donner accès, par delà les mots, à la pensée même de l'auteur, de sorte qu'après coup nous croyons nous être entretenus avec lui sans paroles, d'esprit à esprit » (*PM*, 16-17). Cela consonne bien avec le modèle élémentaire du geste, livrant le sens de la chose à quoi il donne accès. Cette image d'un geste donnant accès, tout en se retirant aussitôt, peut se laisser élaborer de diverses manières : si l'on imagine, par exemple, un geste de modelage ou de tâtonnement d'un relief qui se livre autant qu'on le cherche, et où aucune limite franche entre le geste et son empreinte ne s'impose. La pratique du geste s'adaptant elle-même à tel ou tel milieu, on se trouve aussi en mesure de comprendre que la parole affecte le langage lui-même, en même temps que le champ avec lequel elle est en prise réciproque ; et que le langage finalement soit comme une part de ce milieu que le sujet parlant éprouve et modifie, simplement déjà en y prenant appui. Et pourtant, dirons-nous, ce n'est pas tant ce « contact », cette modulation réciproque des gestes et d'un entour, qui semble constituer le seul fait caractéristique, c'est d'abord le principe rythmique et sensible d'une *éclipse* nécessaire de la forme expressive – éclipse qui n'est pas simplement la forme temporelle d'un passage comme dans la musique.

Dans le mouvement consommatoire de la parole, en effet, on assiste à un double mouvement – l'acte est intrinsèquement double, il se montre et s'efface en même temps suivant deux directions : d'une part au profit d'un « résultat » qui naît à son bord, et dont les modes de synthèse relèvent possiblement d'autres régimes (perceptifs ou pratiques), et d'autre part comme opérant sur lui-même tout au long d'un déroulement que les sciences du langage ont cherché à décliner sur différents paliers (constructions, prédictions, articulations discursives, structures narratives, argumentatives, dialogiques) localisés avec plus ou moins de précision au fil de l'expression, et dont la valeur est censée procéder de dispositifs plus ou moins inhérents aux différents systèmes linguistiques engagés.

Il y a donc auto-élaboration transversale le long du flux, et ouverture vers un dehors qui lui aussi fourmille de possibles sémiogénétiques. Autrement dit, l'éclipse de la forme proférée est *ipso facto* éveil d'autres virtualités de parole,

mise en suspens d'écarts à d'autres formes à travers lesquelles pourrait se rejouer sa valeur. Enoncer n'est pas reprendre sous le langage un état du sens qui lui serait antérieur et étranger, ni abîmer le linguistique dans une extériorité dépourvue d'innervations langagières, c'est plutôt métaboliser en permanence un champ entrelaçant ces diverses dimensions, dans la ligne assumée d'un principe chiasmatique de commune institution. Raison pour laquelle – comme dit plus haut – un imaginaire modélisant qui voudrait capter ce dispositif ne consisterait pas dans la rencontre frontale d'une zone intérieure du langage avec une quelconque extériorité, mais prendrait plutôt la forme d'entrelacs, de tresses, de tissages permanents. Ainsi pourra-t-on distinguer et solidariser d'autant mieux l'éclipse de la parole articulée, proférée, et la stase (relative) de possibles linguistiques diffus, enchevêtrés aux choses-mêmes, dans un monde imaginaire et pratique où les temporalités, les durées de vie, sont d'un autre ordre. La cadence et le *legato* de la parole répondent évidemment à des normes plus ou moins idiosyncrasiques, mais aussi semblent contraintes dans leur tempo par une impérieuse nécessité de progression et de mise en continuité au sein d'un flux en voie d'articulation et d'unité. C'est à travers ces temporalités entrelacées que se nouent les complicités entre parole et silence : « fils de silence » qui tissent la parole, fils de parole qui tissent le silence – silence d'avant comme d'après la parole, parole diacritique comme éveil aussi bien que résorption d'écarts dans un silence, ou dans une autre parole. Fugacité de ce diacritique et en même temps relance, et cela à des niveaux très variés de la conscience verbale, puisqu'on ne saurait mettre sur le même plan la reconnaissance d'articulations phonologiques locales et celle de formants signifiants d'une autre échelle, reconnus, élaborés et parfois discutés comme tels (par ex. champs lexicaux, terminologies)¹⁴.

Concernant ensuite la question de la sédimentation, nous nous contenterons ici de faire état d'interrogations dont nous héritons à ce point de notre lecture de l'œuvre de M.-P. On trouve fortement affirmée dans *PhP* la thèse selon laquelle la sédimentation est le propre des systèmes linguistiques par opposition à tous les autres dispositifs sémiotiques. Cette affirmation, il est vrai, surgit dans un contexte problématique qui d'une part s'appuie au modèle du geste comme intervention, ressource et dépôt dans un paysage, et d'autre part semble reconduire à des projets de signification susceptibles d'aboutir pleinement, c'est-à-dire de délivrer une réponse achevée à la sollicitation, à la question, au manque initial. Cela pourrait laisser croire que seul se sédimente

14 Variété des modes de la reconnaissance qui entre difficilement sous une perspective structurale qui serait simplement fondée sur la reprise à tous niveaux d'un même modèle de traits inspirés de l'analyse phonologique

ce qui un jour a abouti. Le lecteur cantonné à ces sources pourrait même en conclure que la sédimentation désigne ce qui se trouve immédiatement disponible, et comme tel réactivable au titre de l'habitude acquise et de la fameuse parole parlée. Mais une lecture plus attentive voudra comprendre en quoi la sédimentation recouvre, et pour quelle part, la *puissance* de parler : ce *je peux* (avant d'être un *je sais*) qui est à la source du langage. Par ailleurs, dans certaines œuvres un peu plus tardives, M.-P. étend la possibilité de la sédimentation à d'autres arts et techniques sémiotiques, telles que la peinture et la musique. Ce qui conduit à envisager sédimentations et réactivations au sein d'un univers composé autant de *procédés* de formation (englobant les formes déjà acquises) que de *projets* esthétiques ou langagiers.

S'il est inévitable (et parfois souhaitable) que tout terme théorique s'accompagne de connotations et d'un imaginaire qui le nourrissent, on ne peut dire que celui de *sédimentation* soit bien loti sous ce rapport : n'évoque-t-il pas en effet l'idée de dépôts inertes plutôt que celle d'une *puissance transmise* de parler ? Il en va de même à notre sens de la paire *parlant/parlé*, qui suscite à son tour quelque embarras, en ce qu'elle nous semble se prêter à une mise en homologie discutable d'une série de connotations agencées elles aussi en paires : vif *vs.* mort, authentique *vs.* inerte, innovant *vs.* répété, pensée qui se cherche à partir d'un silence *vs.* formulation d'une pensée déjà acquise, exigence de l'œuvre *vs.* ordinaire de la parole. Or il nous semble nécessaire, notamment au vu de nos analyses proprement linguistiques, de rompre avec de telles identifications, trop sommaires et réductrices, pour reprendre sous une distribution nouvelle la problématique de l'opposition entre *parlant* et *parlé*. Ainsi – et comme le souhaite M.-P. – une problématique des œuvres et de l'usage littéraire du langage doit-elle pouvoir rencontrer une problématique des modes plus ordinaires de la parole (embrassant toute son expressivité, y compris simplement idiomatique), à certains niveaux de la puissance générique de parler, en tant que celle-ci intègre dans son cycle le sédimenté. De fait, toutes les polarités ci-dessus énoncées traversent le sédimenté, qui est aussi bien, par exemple, formations stabilisées dans leur valeur et leur domaine d'emploi, que ressources expressives porteuses d'une indétermination essentielle et singulière (qu'on pense encore une fois à l'exemple des morphèmes, et plus généralement à tous les formats expressifs porteurs à d'autres paliers d'un niveau comparable de la signification linguistique – relevant de ce que nous avons appelé plus haut une *généricité figurale*).

En réalité, derrière ce terme de *sédimenté* se place une interrogation qu'il vaudrait mieux reformuler dans les termes d'une enquête sur les modalités de la *reprise* : qu'elles soient techniques, corporelles, sociales. Par là-même, le

terme de *modalité* devrait ouvrir une interrogation sur l'intrication du gnomique et du déontique, du possible ou du permis avec le nécessaire ou l'obligatoire.

Un autre aspect nous semble aussi important : la sédimentation est souvent vue comme un état antérieur à la parole et dont elle partirait ; ou encore elle désigne ce que la parole laisse comme dépôt après qu'elle s'est tue. Cela n'est pas faux, mais à la condition de réaliser qu'un même procès traverse toute parole dans le moment-même où elle prend place (ajustement à la volée de formes expressives, accumulation et synthèse de contenus, réinstitution du langage). C'est en quelque sorte dans son accomplissement même, dans l'effort de l'engager en même temps qu'on s'engage, que la parole incorpore l'enjeu d'une possible sédimentation, laquelle apparaît ainsi véritablement « non pas comme opération seconde, mais vertu-même de l'expression ».

On voit ainsi que le terme de sédimentation, au-delà d'un premier abord simplement résultatif, vaut à la fois comme *ergon* et comme *dunamis*, il signifie résultat et puissance. *Résultat* avec ce que cela suppose d'oubli des épisodes et d'éventuelles origines pour composer avec des traditions et s'y fondre. Et *dunamis*, dans un mélange toujours incertain de mimesis et de liberté. Ce qui est acquis, c'est un *pouvoir* inextricablement confondu à un *devoir*, un pouvoir pointant vers des institutions qui à la fois régulent et sollicitent la parole. Institutions qui de fait ne se déploient que dans l'*energeia* de tous : notre *dunamis*, c'est cette *energeia* même, qui passe en nous.

Si donc M.-P., à travers sa notion d'expression diacritique et ses dépendances, contribue à une pensée renouvelée de la sédimentation linguistique, c'est au premier chef en traçant la voie d'un dépassement de la notion abstraite, formelle, de système, laquelle appauvrit et fige considérablement le fait de la systématité, et, partant, l'idée que l'on peut se former de ce qui se transmet, se partage, se sédimente. A l'idée d'un plan systémique abstrait, seul dépositaire d'une ressource linguistique objectivable (à travers diverses substances), s'opposent les conditions phénoménologiques d'un apparaître diacritique : apparaître comprenant engagement au sens, et dans le même temps retrait du linguistique vers un amont institué, supposé disponible, en réalité toujours susceptible de renouvellement. Le principe ici de la systématisation diacritique est qu'elle ne procède pas d'un plan définitif ou ultime, et qu'il n'y a donc pas une opposition forme/substance à invoquer, mais toujours relance et transposition à travers circonstances et supports. De cette façon, toute figure sonore est une suggestion possible, et, si reconnue dans ses reliefs diacritiques, peut prétendre participer au pouvoir signifiant de

la langue, au même titre que d'autres formes établies¹⁵.

14. Non être, ou autrement qu'être ?

Si la sédimentation est un legs, il faut bien qu'elle ouvre à des significations qui ne se réduisent pas à de l'être. Elle ne peut être seulement trace d'une sensibilité acquise, et les sollicitations qu'elle porte doivent appeler à de nouvelles ententes de ce non-être. Or une des difficultés de la pensée merleau-pontienne du langage, telle que nous venons de la retracer, procède de son succès même, à travers la pensée d'un *être négatif*, fait de creux, de lacunes, de manques sollicitants. Sans doute, on tient là de quoi échapper à un ancrage simplement corporel des significations, il y a bien ouverture des « corps » (de la chair) à un certain incorporel, et ces corps eux-mêmes s'inscrivent dans une symbolique à la fois naturelle et culturelle. Toutefois on en reste à une problématique du sens comme chair du monde, paraissant en définitive comme une fusion de sensible et d'imaginaire. Deux questions se présentent alors ici : les modalités nouvelles de l'absence comme entrevues dans la présence ; la destination de l'humain dans les parcours et les tribulations du signe.

S'agissant d'examiner ce qu'il en est de la rencontre d'une absence dans le dispositif merleau-pontien, on se bornera à la banalité que le langage renvoie à de l'absent, et que par absent il ne faut pas entendre seulement du virtuellement présent : le renvoi n'est pas simple renvoi à d'autres vécus, mais passe toujours à travers des idéalités qui ne peuvent que se dire. Le langage introduit ainsi du non-vécu dans l'expérience, tandis que l'expérience devient le support de ce qu'on ne peut pas y vivre. Autrement dit encore, le langage est un nouveau milieu pour le vivant qui parle, mais en même temps sa vie semble devenue le support d'inscription du langage. Une part de tout cela nous semble correctement prise en charge par la notion du diacritique, en tant qu'elle s'applique à tout moment traversé, et l'ouvre ainsi vers sa différence avec d'autres. Mais les réponses auxquelles cette diacriticité de l'expérience engage s'apparentent plus à des explorations, qu'à des accomplissements selon des

15 Bühler voulait ainsi intégrer aux formes propres de la langue un *Klanggesicht*, une physionomie sonore, définitoire des unités linguistiques, et qu'il concevait comme un complément nécessaire à ce que capte le modèle phonologique structural pragoï par traits discrétisés. Il lui a manqué peut-être de disposer d'un concept *diacritique* de physionomie pour intégrer ce *Klanggesicht* à l'ordre d'une systématité faite de négativité.

normes distales, qui trouveraient leur origine dans un inaccessible radical (de nature mythique ou religieuse, par exemple).

Par ailleurs, et curieusement, on ne trouve guère développé et intégré à la mesure de son importance une problématique de la *fiction* comme institution anthropologique réassignant toute existence. Non pas évidemment que M.-P. ait manqué de s'y intéresser (les Cours en attestent certainement). Les derniers écrits, également, s'approchent toujours davantage d'une philosophie de la chair comme milieu originaire de présence-absence, entre-deux indécidable d'imaginaire et de sensible. Cet « être doux, non thétique » de l'imaginaire (M.-P., cité par Colonna, 2003, 131), « qui n'est jamais suffisamment posé pour qu'un non-être s'y oppose » (Colonna, 132), est parfaitement en phase avec une ontologie diacritique du perçu qui emmêle dialectiquement absence et latence, négativité et positivité. *Onirisme* ainsi du voir, qui rapproche Merleau de Bachelard. Mais là n'est pas notre propos : le renversement ontologique en faveur de l'imaginaire ne garantit pas que la dimension *fictionnante* de l'humain ait suffisamment pénétré la problématique du sensible et du sens : on la rencontre en effet plutôt cantonnée aux œuvres et aux projets proprement esthétiques, et non dans la modalité d'un *ethos* réalisant une socialité de la signification perceptive. Perceptions donc parfois rêveuses et anarchiques, traversées de réminiscences et de stéréotypes, mais qu'il faut distinguer de celles induites par d'autres régimes de sémiotisation, pratiques ou savants, autrement disciplinés et sédimentés. La figure du manque, à l'œuvre dans le non-être merleau-pontien, et donc dans la première livraison du diacritique, reste en deçà des *transmissions*, de toute destination et vocation de l'humain à travers une mission, une prescription, une demande, une lancée narrative. De même – mais comment en faire le reproche à un philosophe venu avant les développements d'une sémiotique narrative, passionnelle, plus récemment praxéologique –, on ne trouvera guère d'indications sur les différents niveaux auxquels se déploie l'action (comme praxis, procédure, conduite, protocole, rituel), et à travers lesquels les sujets se trouvent modalisés, pour participer d'un enrôlement au sein des sociétés.

On conviendra sans peine que le temps aura manqué au philosophe pour travailler les différents sujets que nous venons de passer si rapidement en revue. Une dimension, toutefois, et des plus cruciales, fait défaut, sans pour autant cette fois qu'un manque de temps puisse être invoqué. On peut en effet reconnaître un déficit éthique singulier au fondement même de l'œuvre merleau-pontienne, qui n'est pas le fait des circonstances, mais presque un choix assumé, une vocation philosophique, faisant d'autrui d'abord le partenaire d'une esthétique et d'une entreprise de connaissance en vue d'un

sentir commun. Recherche d'une perception partagée, et identification imaginaire à l'autre (dans un décentrement narcissique ouvrant au symbolique) semblent être les deux principaux régimes du rapport à autrui et au langage. La rythmique fondamentale de la *sollicitation* est ainsi bien de nature dialogique. Mais, outre qu'un dialogue comporte facilement le principe d'une symétrie entre *Je* et *Tu*, la forme de celui invoqué par MP (en prolongement d'une certaine vision de l'acquisition de la parole par l'enfant) semble essentiellement identificatoire. Le langage serait forme générale de l'interlocution, et prise en nous de l'allocutaire par identification à lui, et cela au sens où « je me place en autrui pour parler, je l'installe en moi quand je l'écoute ».

Ainsi les enjeux éthiques de la parole qui se nourriraient d'une radicale dissymétrie entre le Moi et autrui – annoncée et trahie par la parole qui déjà distribue entre eux de l'alternance – n'auraient pas leur place dans un tel dispositif. Il reste en filigrane quelque chose du premier modèle de *PhP*, celui d'un corps propre lieu d'une équilibration entre sollicitants et puissance vitale. Le virage négativiste de l'ontologie ne va pas jusqu'à comprendre de quelle façon s'institue, en prolongement d'une profonde dépendance animale, une vulnérabilité essentielle, une défaillance en même temps qu'une violence compulsive, et par là un malaise premier, une perte d'évidence affectant toutes les valeurs. Et en même temps comment parviennent, pour un sujet en devenir, des appels fondamentaux, une vocation, sans laquelle il resterait sans réponse, car ne répondant de rien. Pourrait-il, ainsi, y avoir humaine sédimentation sans un tel engagement vers autrui, sans la « commande » qu'il nous adresse, et sans que soit accordée à son expression une « valeur » radicalement autre ? Ainsi l'éminente dissymétrie annoncée et en même temps oblitérée par le *Tu*, semble définitivement manquer au tableau. Et – ce qui n'est pas rien – peut-être en va-t-il de même pour l'infinie distance qui nous sépare de la zone distale, tenue par des Tiers symboliques et nécessaire à l'institution d'un *Il*.

Bibliographie

- ALFÉRI, P. 1999. *Chercher une phrase*. Paris: Christian Bourgois.
- BONDI, A. (ed.) 2012a. *Percezione, semiosi e socialità del senso*, Milan: Mimesis.
- 2012b. « Le sujet parlant comme être humain et social ». *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 65, 25-38.

- 2014. « Fra espressione, istituzione e immaginario: Merleau-Ponty, Descombes e Castoriadis ». *RIFL*, 9, 12-25.
- 2015. « Cognition Sociale: Pour une anthropologie sémiotique et phénoménologique. Le sujet de la parole entre cognition sociale et valeurs sémiolinguistiques ». *Intellectica*, 63, à paraître.
- BOUQUET, S. 1992. « La sémiotique linguistique de Saussure ». *Langages*, n° 107.
- BÜHLER, K. 2009/1934. *Théorie du langage. La fonction représentationnelle*. Edité par J. Samain & J. Friedrich. Marseille: Éditions Agone.
- CADIOT, P. (ed.) 2012. *Linguistique et phénoménologie du langage*. Numéro spécial de *La Tribune Internationale des Langues Vivantes*, 52-53.
- CADIOT, P., VISETTI, Y.-M. 2001. *Pour une théorie des formes sémantiques – motifs, profils, thèmes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- COLONNA, F. 2003. « Merleau-Ponty penseur de l'imaginaire ». *Chiasmi International, Merleau-Monty, le Réel et l'Imaginaire*, 111-147. Paris: Vrin-Mimesis.
- GODEL, R. 1969 [1957]. *Les sources manuscrites du Cours de Linguistique Générale de F. de Saussure*. Droz, coll. *Publications Romanes et Françaises*, 61: Genève.
- JENNY, L. 1990. *La Parole singulière*. Paris: Belin.
- KEARNEY, R. 2013. « Écrire la chair : l'expression diacritique chez Merleau-Ponty ». *Chiasmi International*, 15, 183-196.
- KRISTENSEN, S. 2006. « M. Merleau-Ponty : une esthétique du mouvement ». *Centre Sèvres, Archives de Philosophie*, 2006/1 – Tome 69, 123-146.
- LASSÈGUE J. 2013. « Semiotic Anthropology and Cassirer's Legacy ». *Occasional Papers of the Swedish Ernst Cassirer Society* (ISBN 978-91-975476-5-9).
- 2015. *Ernst Cassirer, du transcendantal au sémiotique*. Manuscrit.
- LASSÈGUE, J., ROSENTHAL, V., VISETTI, Y.-M. 2009. « Économie symbolique et phylogenèse du langage ». *L'Homme*, 192, 67-100.
- LÉVINAS, E. 1972. « La signification et le sens ». In *Humanisme de l'autre homme*, 15-70. Paris: Fata Morgana.
- MANIGLIER, P. 2006. *La Vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*. Paris: éditions Leo Scherer.
- 2007 « L'ontologie du négatif. Dans la langue n'y a-t-il vraiment que des différences ? ». *Methodos*, 7. En ligne à methodos.revues.org/674.
- MERLEAU-PONTY, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- 1960. *Signes*. Paris: Gallimard.
- 1969. *La prose du monde*. Paris: Gallimard.
- 2001. *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne, 1949-1952*. Lagrasse: Verdier.
- 2003. *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*.

- Paris: Belin.
- 2011. *Le Monde sensible et le monde de l'expression*. Notes du cours au Collège de France, texte établi et annoté par E. de Saint Aubert & S. Kristensen. Genève: MétisPresses.
- MISSIRE, R. 2013. « *Avoir un sens et faire sens : sémiosis textuelle et signifiante en linguistique textuelle néo-saussurienne* ». Communication à la journée d'étude Saussure et l'Essence double du langage, Paris, MSH, 22 novembre 2013.
- MONNERET, P. 2003. *Notions de Neurolinguistique théorique*. Chapitre : « Psychomécanique et phénoménologie du langage ». Dijon: éditions Universitaires de Dijon.
- PIOTROWSKI, D. 1997. *Dynamiques et Structures en Langue*. Éditions du CNRS.
- 2009. *Phénoménalité et Objectivité Linguistiques*. Paris: Champion, Collection Bibliothèque de Grammaire et de Linguistique.
 - 2010. « Morphodynamique du signe I – L'architecture fonctionnelle ». *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 63, p. 185-203.
 - 2011. « Morphodynamique du signe II – Retour sur quelques concepts saussuriens ». *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 64, p. 101-118.
 - 2012. « Morphodynamique du signe ; III – Signification phénoménologique ». *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 65, p. 103-123.
 - 2013. « L'opposition sémiotique/sémantique comme articulation de la conscience verbale ». *Versus*, 117, p. 27-52.
- PIOTROWSKI, D. VISETTI, Y.M. 2014. « Connaissance sémiotique et Mathématisation – sémiogenèse et explicitation ». *Versus - Quaderni di Studi Semiotici*, 118, 141-170.
- RASTIER, F. 2002. « Valeur saussurienne et valeur monétaire ». *L'information grammaticale*, 95, 46-49.
- ROSENTHAL, V. 2004. « Perception comme anticipation : vie perceptive et microgenèse ». In R. Sock & B. Vaxelaire (éds.), *L'Anticipation à l'horizon du présent* (pp. 13-32). Bruxelles: Mardaga.
- 2011. « Synesthésie en mode majeur : une introduction ». In *Synesthésie et intermodalité*, *Intellectica*, 2011/1, 55, 7-46.
 - 2012. « La voix de l'intérieur ». *Intellectica*, 2012/2, 53-89.
- ROSENTHAL, V., VISETTI, Y.-M. 2008. « Modèles et pensées de l'expression: perspectives microgénétiques ». *Intellectica*, 50, 177-252.
- 2010. « Expression et sémiose – pour une phénoménologie sémiotique ». in *Rue Descartes*, 70, numéro spécial sur les *Usages de Merleau-Ponty*, sous la direction de F. Sebbah & N. Piqué, 26-63.
- SAINT AUBERT, E. 2011. Avant-propos aux Notes de cours de M.-P. sur *Le monde*

- sensible et le monde de l'expression*, 7-38. Genève: MétisPresses.
- SAUSSURE, F. DE. 1967. *Cours de linguistique générale*. Édition critique préparée par T. de Mauro. Paris: Payot.
- 2002. *Écrits de linguistique générale*. Paris: Gallimard.
- SALANSKIS, J.-L. 2003. *Herméneutique et cognition*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion.
- 2014. *Partages du sens. Une présentation de l'ethanalyse*. Paris: Presses Universitaires de Paris Ouest.
- SINCLAIR, J. 2004. *Trust the text, language, corpus and discourse*. London, New York : Routledge.
- TOADVINE, T. (éd.). 2013. Existence, Diacritics, Animality. *Chiasmi International*, vol. 15.
- VISETTI, Y.M. 2004. « Anticipations linguistiques et phases du sens ». In R. Sock & B. Vaxelaire, *L'Anticipation à l'horizon du présent*, 33-52. Mardaga: Bruxelles.
- 2015. « Motifs et imagination sémiolinguistique ». A paraître dans Dondero, Estay-Stange, Hénault, eds. *Sémiotique: les nouvelles tendances*. Peter Lang, collection 'Sémiotiques européennes/European Semiotics'.
- VISETTI, Y.-M., CADIOT, P. 2006. *Motifs et proverbes – Essai de sémantique proverbiale*. Paris: Presses Universitaires de France.

L'interprétation dans son espace phénoménologique : jeux de langage et implémentation publique

Pierluigi Basso Fossali

Université Lumière Lyon 2 / Laboratoire ICAR - ENS de Lyon

pierluigi.basso@univ-lyon2.fr

ABSTRACT: *L'immanence* de l'analyse (Greimas) a été une base méthodologique importante pour une éthique de l'interprétation, en retenant le texte comme la plateforme critique où les actes de communication doivent converger selon le principe régulateur de la consistance sémantique de l'entente ou du différend (Habermas, Eco). Le périmètre textuel devrait fonctionner comme le plan d'homogénéisation des tensions herméneutiques potentiellement hétérogènes. Toutefois, l'hétérogénéité ne peut qu'émerger de nouveau dans la textualité; par exemple, pendant l'expérience perceptive de l'œuvre d'art, les signifiants peuvent devenir des interprétants du texte en démarrant d'autres articulations sémiotiques, détachées des grammaires qui ont permis l'accès prioritaire à la signification (Rastier). La délimitation de l'objet artistique est déjà une question interprétative, l'œuvre habitant déjà un espace d'implémentation publique (Goodman) où elle est en relation avec d'autres identités culturelles. Par ailleurs, on connaît bien la question classique de l'intertextualité, tout comme la présence d'une intentionnalité liée au cadre pratique de la production historique de l'œuvre. Aujourd'hui, les développements des études sur l'œuvre d'art peuvent dépasser la simple accumulation des problématiques et la parataxe d'applications disciplinaires, afin de repérer une syntaxe d'approches coordonnées. Cette visée a besoin avant tout d'interconnecter les distinctions entre perception, interprétation, analyse et usage de l'œuvre d'art avec les différentes déterminations spatiales de cette dernière : l'énoncé, l'énonciation, l'intertexte, l'espace d'implémentation.

1. L'expérience des lisières textuelles

1.1. Homogénéisation sémiotique, hétérogénéité phénoménologique

Dans l'histoire de la linguistique on a beaucoup insisté sur l'autonomie de la sémantique des langues (Saussure) et sur le caractère « achevé » de leur *forme* d'organisation interne, capable de modéliser et exprimer tout contenu

d'expérience (Sapir 1924, tr. fr. p. 121) : « Toute langue possède une orientation formelle complète et satisfaisante », maîtrisée et développée de manière inconsciente par les usagers (ibidem, p. 125). Toutefois, le caractère arbitraire des articulations linguistiques, le traitement inconscient de la forme linguistique, la pérennité et l'ubiquité des exigences traductives ont bien motivé l'idée que les organisations sémiotiques dépassent la *raison instrumentale*, en se posant comme des plateformes pour continuer à élaborer des mondes de référence, où le discours ne cesse jamais de se traduire dans des occasions d'expérience. La phrase célèbre de Wittgenstein, « Les limites de mon langage signifient les limites de mon propre monde », pourrait être relue comme une dialectique entre discours et expérience qui instaure une écologie sémiotique où le langage ne peut pas être traité comme un simple « instrument » (Rastier 2011). À la centralité du concept du « système » on a substitué alors la dialectique entre système et environnement, selon une sorte d'emboîtement de perspective interne et externe à chaque sémiotique : d'une part, la langue est une agence de systématité qui vit dans un environnement plurisémiotique ; de l'autre part, elle est à son tour un environnement des jeux de langage hétérogènes, où la revendication éventuelle d'autonomie va de pair avec le développement interne d'exigences traductives.

À la maîtrise du sens dans l'organisation linguistique ne peut que correspondre alors une saisie phénoménologique de ses conditions d'appréhension et de circulation ; la vie de la signification prévoit qu'à la 'contenance' systématique puisse se substituer l'appréciation expérientielle de l'efficacité de cette dernière sur un milieu existentiel déjà compénétré par d'autres instances systématiques. Cela ne peut qu'afficher la condition aporétique de la culture ; d'une part, elle trouve sa propre forme d'organisation - autonome par rapport aux contraintes neurophysiologiques - dans les langues ; de l'autre part, elle s'alimente grâce à la traduction entre les langues et à travers l'émancipation des grammaires généralisantes. Elle adresse ainsi à la société l'invitation à multiplier les ancrages de ces enjeux, selon une hétérarchie des domaines sociaux, et à respecter le caractère spécifique de chaque organisation discursive. Le raffinement et le localisme des organisations sémiotiques vont de pair avec une appréciation qualitative de la manière d'habiter un monde caractérisé par des sens hétérogènes et plein de ressources d'émancipation par rapport à la signification déjà stockée.

Si la sémiotique a partagé avec la phénoménologie la tentative d'établir les conditions des possibilités du sens, la première a délimité sa recherche aux périmètres des langues (analyse générale) et des textes (analyse particulière), tandis que la seconde a travaillé sur le « monde de la vie », sur la signification

dans un cadre environnemental psychique et intersubjectif. Si il est vrai qu'on devrait mitiger l'opposition, en montrant que la première a reconnu l'ouverture relative des économies du sens et la seconde a donné un rôle aux langages en montrant que la signification n'est jamais une activité 'à champ libre', il faut souligner, en tout cas, que la sémiotique a continué à revendiquer le caractère crucial du principe d'immanence de l'analyse, alors que la phénoménologie a porté l'attention sur les phénomènes interstitiels et transversaux aux systèmes tel que la *figuralité*.

L'autonomie relative des organisations sémiotiques peut justifier une étude immanente, mais la pluralisation des agences de médiation semble nier, en même temps, un domaine unifiant et homogène à toute pratique sémiotique. Bref, l'(auto)description des systèmes, en tant que pratique qui cherche un plan homogène des règles et des référents, est devenue de manière abusive la forme par excellence des conditions d'appréhension du sens. En revanche, le sens n'est jamais déployé dans un champ unifié de déterminations et la signature même d'une instance sociale dans l'acte de l'énonciation relève normalement d'un acteur qui se positionne sur deux jeux de langage au moins : un acte économique a besoin de la loi, le droit a besoin de la politique, etc. : l'hétérarchie des systèmes sociaux dans la modernité se présente comme une compromission mutuelle sur l'échange des soutiens institutionnels pour cacher l'absence des fondements.

Chaque *forme de vie* sociale n'est alors que la négociation d'un milieu existentiel autour duquel gravite une série de pôles identitaires difformes, chacun élaboré à partir des jeux de langage spécifiques¹. Cela ne peut qu'exhiber, encore une fois, le caractère aporétique de la culture, car le respect des systèmes et de leur autonomie relative n'est que le reflet d'une éthique de l'identité culturelle, la seule instance à faire face à la perméabilité environnementale qui rendrait indifférenciées, voire indifférentes, les formes de vie ; mais ces dernières, afin de garder leur 'vitalité', ne sont jamais réductibles aux élaborations identitaires, en échangeant une richesse des possibilités avec leur environnement plurisémiotique.

1.2. Aux frontières de chaque organisation sémiotique

L'immanentisme sémiotique a tiré profit d'une méthode reconstructive, voire transcendantale, afin de penser le temps et l'espace comme des éléments internes à la *visée sémiotique* (articulation entre l'expression et le contenu), à la mise en forme du discours et déclinés enfin par l'énonciation dans l'énoncé

1 Cf. BASSO FOSSALI 2012.

(figurativité). Le problème est que chaque instauration de sens est toujours située et englobée, à son tour, dans une dimension temporelle et spatiale. En plus, l'acte sémiotique est un événement de sens saisi par des observations de deuxième ou troisième ordre. Cela oblige à prendre en charge aussi les limites de son propre paysage du sens, ne pouvant pas se borner à un 'jardin' privé et séparé de significations. La conversion et le destin des valeurs traitées sont relativisés, voire ironisés par les limites immanentes des formes sémiotiques, convoquées et inscrites dans un espace pratique.

A ce propos, la figure du *jardin* peut être encore plus éclairante dès qu'on commence à la 'démétaphoriser'. Dans l'histoire de l'art du jardin, on connaît bien l'importance de l'invention du *ah-ah*², c'est-à-dire d'un fossé artificiel qui, tout en délimitant la propriété, préserve la continuité visuelle entre le jardin et le paysage environnant. La dénomination (*ah-ah*) relève d'une modalisation du promeneur de manière qu'il puisse être surpris de la découverte soudaine d'une discontinuité entre la propriété et le paysage. *L'aspectualisation spatiale terminative* du jardin est avant tout dissimulée et ensuite révélée de manière étonnante et ironique (à la fin, la propriété n'est pas infinie).

Le monde sémiotisé de manière homogène, en tant que terrain d'un jeu de langage, cherche à simuler un *continuum* et à cacher donc ses lisières ; cette tentative est bien respectable, car il cherche à résoudre la compréhension dans un espace de contrôle qui opposent les invariants aux variables, en affirmant une identité : le jardin en tant qu'*œuvre*. Toutefois, l'*'immanentisme'* de la perspective du jardinage a toute l'ambiguïté, d'une part, de la *mimesis* de la nature environnante, de l'autre part, de la construction imaginative d'un paysage éloigné, voire exotique, avec un bricolage des modèles internes au jardin même.

La suture bidirectionnelle de la compréhension n'est qu'une reproduction de la tension polémique entre un 'internalisme' et un 'externalisme' du sens qui structure localement la position prototypique de l'énonciateur/observateur. *L'ah-ah* du jardin est une problématisation de la dialectique entre *exemplification* et *dénotation*, où l'observateur est idéalement avec un pied sur le terrain d'un jeu de langage consacré à la préservation et valorisation du paysage originel, et un pied, en revanche, sur l'espace stratégique d'un jardin doté des ambitions presque démesurées (un monde en miniature). D'une part, le *ah-ah* souligne une suture avec une appréhension phénoménale du sens qui peut courir vers son horizon ; de l'autre part, il montre l'extrême caractère sagace d'une construction textuelle qui revendique une immanence de ses propres règles de sens, bien que de manière auto-ironique.

2 WALPOLE 1904 [1771].

Dans l'énonciation du jardin émerge alors cette relativisation de la systématisation qui, d'une part, a besoin d'envelopper un monde interne, de l'autre part, elle se remet à l'environnement externe ; cela montre la perméabilité des formes de vie sémiotiques qui, d'une part, proposent des relations électives (*valeurs d'absolu*) qui devraient témoigner du tout, de l'autre part, elles comptent sur des relations partagées (*valeurs d'univers*³), afin de prendre position et être soutenues par la sémiosphère environnante. Bref, ce que chaque *forme culturelle* semble exhiber est la reproduction sémiotique des formes de couplage entre des systèmes organisés et leur environnement. L'espace discursif n'est pas autosuffisant, ce qui montre que l'horizon phénoménologique n'est jamais un monde primordial de la signification à dépasser : il représente plutôt des formes d'accès au sens toujours coalescentes par rapport aux appréhensions linguistiques. Pire, il contribue au renouvellement et à la tension existentielle de la forme de vie linguistique.

Si la maîtrise sémiotique est une lutte constante contre l'infinetisation des sens possibles, à travers des formes d'organisations linguistiques et discursives, la signification sociale n'est partagée qu'en se remettant aux conditions phénoménologiques pour essayer une détermination des valeurs des jardins par rapport au paysage, du paysage par rapport à l'horizon. Il n'y a qu'une partition des espaces culturels avant du contact avec l'environnement indéterminé, ce dernier étant le 'désert' ou plutôt un imaginaire sémiotique hétérogène et sans des plans d'expression stables.

Les régimes de sens ne sont que des expériences-limite de la sémantisation là où des formes de vie culturelle sont encore défendables. En effet, après l'intérêt prééminent réservé aux stratégies discursives, la pleine réintégration phénoménologique du sens peut nous inviter à prendre en charge la vulnérabilité des identités sémiotiques, toujours perméables et incapables de survivre sans leur couplage avec un environnement. Naturellement, cette faiblesse est aussi la réelle force de la culture et de son potentiel d'émancipation à travers la créativité.

Cette vision n'est pas inédite en linguistique. On peut prendre l'exemple remarquable de Kark Bühler qui a utilisé l'expression *Aha-Erlebnis* pour indiquer le *vécu de signification* relevant d'une sémantisation qui survienne sur une organisation des signes initialement reconnue, mais capable de suggérer le saut vers un cadre de pertinences inaperçues jusqu'au tout dernier moment. Selon Bühler, la pensée peut dépasser l'organisation garantie par les médiations linguistiques qui ont structuré initialement l'énonciation, en retrouvant des ordres inattendus mais capables de fluidifier les relations entre des

3 Cf. ZILBERBERG 1996.

articulations sémiotiques apparemment les plus déconnectées. Le concept bühlerien de *aha-erlebnis* ne peut pas être transformé dans une simple question de *problem solving*, comme la traduction française pourrait le suggérer à travers l'expression trompeuse *expérience-eurêka* (Bühler 1909, p. 117). Bühler nous invite à réfléchir sur le fait que chaque instauration d'une entité sémiotique devient à son tour un terrain d'expérience, où les pertinences s'étendent à la recherche d'autres déterminations, vu le couplage avec un environnement qui est toujours là, à envelopper l'événement de la signification (chaque jardin prédique son autonomie en s'adressant au paysage entourant pour montrer la significativité de ses efforts reproductifs, ce qui provoque à son tour une reproduction du 'panorama' du sens).

Certes, la polémique entre la méthode de l'analyse sémiotique et l'*insight* de la critique impressive, mais savante, relève encore aujourd'hui de l'interprétation de cet *aha-erlebnis*. La signification relève-elle d'un 'internalisme' des relations saisissables dans l'homogénéité d'un espace linguistique, ou concerne-t-elle une pensée externe, intuitive qui doit dépasser les jeux de langage exhibés ? Est-ce qu'il y a une forme de la pensée qui garantirait les donations du sens là où la forme linguistique de référence n'est pas suffisante, ou, en revanche, même le passage par le *aha-erlebnis* est réglé sémiotiquement ?

Bühler a cherché à débrouiller la question à travers la théorie des deux champs⁴, c'est à dire le champ linguistique (de la construction syntaxique interne) et le champ complémentaire de la situation. La position d'énonciation est la soudure, voire la suture, entre le pouvoir positionnel de l'ancrage énonciatif et le pouvoir 'déclinatif' de l'énonciation, entre « montrer » et « dire », saisie du paysage et organisation du jardin.

La leçon de Bühler peut être traduite dans l'idée que il n'y a jamais une totalisation du sens et que la soudure énonciative est la recherche d'un certain équilibre entre des attracteurs externes et internes, entre des pivots de clôture et des fonds d'ouverture. Or, nous pouvons bien renoncer à une opposition forte entre l'organisation linguistique et le guidage matériel de la situation énonciative ; toutefois, l'homogénéisation des instances, sous l'égide d'une sémiotisation ubiquiste, doit être contrebalancée par la reconnaissance des lisières entre des champs contrôlés et des champs de contrôle, entre jardin et paysage. D'ailleurs, Bühler avait déjà proposé l'intégration entre les champs : « le champ environnant pertinent dans lequel se trouve le signe linguistique est une pratique. C'est pourquoi nous disons également [...] qu'il se présente *synpratiquement intégré* » (Bühler 1934, trad. fr. p. 272).

4 Cf. MARTHELOT 2012.

L'idée de franchir le *ah-ah* de la frontière textuelle à travers une opération de *intégration* qui renvoie à un ordre d'organisation supérieur est déjà présente dans la tradition sémiotique greimassienne, à travers une opération de *synthèse*⁵ et aujourd'hui elle est pleinement développée par une sémiotique des pratiques à travers la reconnaissance des divers plans de pertinence de l'analyse (Fontanille 2008). Toutefois, il ne faut pas perdre de vue l'expérience phénoménologique des 'frontières' entre les territoires sémiotiques, tout comme la possibilité d'en profiter pour travailler dans la « transversalité du sens » : une dimension figurale qui a été reconnue, sans aucun doute, par la tradition rhétorique mais qui a eu un approfondissement théorique remarquable aussi à travers la notion de *mise en scène* de Charles S. Peirce, à savoir le dépassement de l'inférence logique classique à travers un traitement diagrammatique commun des matériaux discursifs et expérientiels hétérogènes.

En tout cas, une synthèse et une ouverture d'une scène pratique spécifique sont activées à chaque interprétation qui se trouve au-delà de la frontière textuelle dès qu'elle est engagée dans une relation dialogale.

2. L'expérience de l'interprétation

2.1. Le travail interprétatif

Le renvoi à des ordres de signification emboîtés, chacun analysable dans l'immanence de son organisation interne, reste un principe de précaution méthodologique essentielle dans l'étude des médiations sémiotiques, mais qui risque de différer encore une fois la confrontation avec la sémiosphère, c'est-à-dire avec un environnement sémiotique qui est saisi, de manière spécifique, par chaque centre d'organisation énonciative du sens social.

L'*immanence* de l'analyse (Greimas) par rapport aux limites de la configuration de l'œuvre d'art a été une base méthodologique importante pour une éthique de l'interprétation ; elle reconnaît le texte comme la plateforme critique où les actes de communication qui l'utilisent doivent converger selon le principe régulateur de la *consistance sémantique* de l'entente ou du différend⁶. Le périmètre textuel devrait fonctionner comme le plan d'homogénéisation des tensions herméneutiques potentiellement hétérogènes. Toutefois,

5 GREIMAS ET COURTÉS 1979, voir l'entrée « synthèse ».

6 On pense à des principes de rationalité communicative comme ceux qui ont été proposés par Habermas ou Eco.

l'hétérogénéité ne peut qu'émerger de nouveau dans la textualité; par exemple, pendant l'expérience perceptive de l'œuvre d'art, les signifiants peuvent devenir des interprétants du texte en démarrant d'autres articulations sémiotiques, détachées des grammaires qui ont permis l'accès prioritaire à la signification (Rastier). En plus, la délimitation de l'objet artistique est déjà une question interprétative, étant donné que l'œuvre habite un espace d'implémentation publique (Goodman) et elle entre en relation ainsi avec d'autres identités culturelles. Par ailleurs, on connaît bien la question classique de l'intertextualité, tout comme la présence d'une intentionnalité liée au cadre pratique de la production historique de l'œuvre. Aujourd'hui, les développements des études sur l'œuvre d'art peuvent dépasser la simple accumulation des problématiques et la parataxe d'applications disciplinaires, afin de repérer une syntaxe d'approches coordonnées ; toutefois, un passage crucial est la prise en charge de l'expérience phénoménologique du sens et le parcours interprétative qui la mobilise et canalise.

L'interprétation a été considérée comme un parcours inférentiel (interprétation comme *sémiose* guidée, non compulsive), ou bien comme une donation de sens parallèle à l'acte de langage (interprétation comme *énonciation* en phase de réception), ou encore comme une prestation opaque interne à des échanges communicatifs toujours affectés par une dose d'indétermination. Bref, à l'idée ingénue d'une interprétation comme décodage capable de déterminer le sens d'un texte, on a substitué progressivement une vision triplement problématisante :

- a) l'interprétation est une relance du sens dans un réseau rhizomatique des nœuds sémantiques. Dans cette perspective, l'interprétation est une *exécution* du sens, potentiellement enrichissante mais non thésaurisable, condamnée au présent, vu que la *sémiose* est toujours un parcours ouvert ;
- b) l'interprétation est le corrélat asymétrique d'une activité instauratrice du sens, ce qui ouvre une opacité intersubjective. L'interprétation est donc un acte éminemment traductif⁷ par rapport aux autres énonciations, ce qui conduit à envisager un *ductus* interprétatif en tant qu'observation de deuxième ordre sur des actes de signification déjà réalisés ;
- c) l'interprétation est une coopération pour combler des vides discursifs, des aspects elliptiques et idiosyncratiques des échanges communicatifs, ce qui ouvre un champ tensif, avec des efforts pour entendre ou, au contraire, de refus de toute concession sur l'opacité du discours : dans cette perspective,

7 PEIRCE C.P. § 4.127 et § 4.132 «Meaning[...] is, in its primary acceptation, the translation of a sign into another system of signs»; «The meaning of a sign is the sign it has to be translated into ».

l'interprétation relève d'une posture normative qui convoque d'autres jeux de langage enveloppants, avec des implications éthiques.

Après ces trois axes de problématisation de l'interprétation, la sémiotique contemporaine trouve dans ses mains un objet conceptuel très difficile à traiter et à contrôler. Pour en donner une version synthétique et en même temps dramatisée, nous pouvons affirmer que *l'interprétation est le travail de la signification observé de manière que la distribution phénoménologique de sa reproduction sociale oblige à la prise en charge de ses finalités convergentes*.

Plus qu'un éclairage du sens transmis, l'interprétation se révèle un mouvement de la perspective de sémantisation qui essaie la distance entre énonciateur et énonciataire, l'effort imperfectif d'échanger les positions. Paradoxalement, si la complexité de l'interprétation semble justifier le rôle fondamental des disciplines qui s'en occupent (herméneutique, sciences du langage, théories de la communication), l'extrait qu'elles devraient garantir est attendu selon des paramètres de détermination de sens, exprimés pour le moins à travers la gouvernabilité de juridictions sémantiques spécifiques (le droit, la science, l'art, la religion, l'éducation, etc.). Ces attentes ne peuvent que déboucher sur des principes régulateurs, des remèdes à l'indétermination de la communication ; ainsi, les interprétations se stabilisent et trouvent de formes autonomes de textualisation comme si elles étaient capables de valider la détermination des valeurs traitées dans l'échange.

Afin de réaliser cette détermination régulatrice et finalement conventionnelle du sens, on a besoin de trois opérations fondamentales :

i) réduire les « milles plateaux » du rhizome (les milles parcours interprétatifs possibles dans une sémiosphère) à des espaces délimités et finalement gouvernables, quoique perméables ; l'interprétation est alors soumise à des juridictions des valeurs ;

ii) résoudre la confrontation entre les énonciations dans une perspective médiatrice, une *tiércité* prête à s'ajuster, chaque fois, à différentes raisons d'entendre ; on cherche alors la négociation d'une interprétation surveillée, explicite, capable de 'monitorer' ses mouvements ;

c) absorber l'indétermination de la compréhension mutuelle avec une prise en charge directe de l'échange des perspectives de sémantisation ; cette appréciation anticipée de l'asymétrie des interlocuteurs conduit à développer une aptitude critique et à décliner de manière argumentative ses justifications.

L'interprétation, si elle veut éviter de se transformer dans un simple usage de l'œuvre, doit toujours assumer *l'intentio operis* (Eco1979), c'est-à-dire une intentionnalité qui est enracinée dans l'organisation du texte, comme l'instance critique qui peut régler l'asymétrie communicative entre une intentionnalité de

production (*intentio auctoris*) et une intentionnalité de réception (*intentio lectoris*). Comme dans une relation de traduction, l'interprétation peut avoir des aptitudes *source oriented* ou bien *target oriented*, mais son exercice critique n'est que la dialectique entre les deux attracteurs – l'auteur et le lecteur - en utilisant l'immanence textuelle comme une forme médiatrice, comme un axe réglant des tensions élastiques contraires.

La piste individuée par Eco reste encore aujourd'hui une suggestion pour dépasser des extrémismes immanentistes ou cognitivistes, mais elle n'a pas totalement précisé sa relation avec les espaces institutionnels qui permettent un réglage de l'indétermination des intentions.

2.2. Les espaces de l'interprétation

La jouissance de chaque texte, comme une pièce de musique, prévoit nécessairement qu'il soit converti dans la production d'un objet (dans ce cas spécifique, en « objet sonore »). Il est vrai que les textes, même si synchrétiques, semblent gouvernés par un jeu de langage dominant qui cherche à gérer l'acte de communication. Toutefois, dans le niveau de pertinence de l'objet, on est déjà face à un croisement des pratiques de production, interprétation et transmission qui relèvent nécessairement des jeux de langage différents. L'objet problématise l'accès aux structures textuelles car il ne peut pas être réduit à ces dernières, en introduisant ainsi un facteur d'hétérogénéité qui devient parfois une réfutation du servilisme des matériaux employés comme surface d'inscription des signes.

Ainsi, l'objet n'est que le médiateur entre un espace formel (*intensif*), réservé aux commerces des signes, et un espace matériel (*extensif*), qui intègre des pertinences locales et contingentes pour entrer en relation avec l'espace d'*implémentation* (Goodman 1984). Ce dernier n'est que la scène de la jouissance (publique ou privée) de chaque texte une fois qu'il est manifesté nécessairement par un objet.

L'objet ne peut que continuer à offrir aux récepteurs des 'images de soi', des apparences sensibles, vu qu'il dépend d'une phénoménologie de conditions d'appréhension dans l'espace d'implémentation. En revanche, la textualité inscrite dans un objet (intégration descendante) n'est que la liberté conditionnelle des images qu'il produit, en établissant une économie pertinentielle des manières d'apparaître, une élasticité sensible réglée. Si une dimension objectale semble obligatoire pour chaque manifestation d'un texte, il faut aussi souligner qu'un texte peut avoir une vocation générative, comme par exemple une partition ou un scénario cinématographique. Le texte génératif

(partition, scénario, maquette) produit enfin un objet, mais au prix de renoncer à la revendication de sa propre nature d'objet. En effet, la notation est valable seulement si on fait abstraction des aspects sensibles des signes et des matériaux des supports.

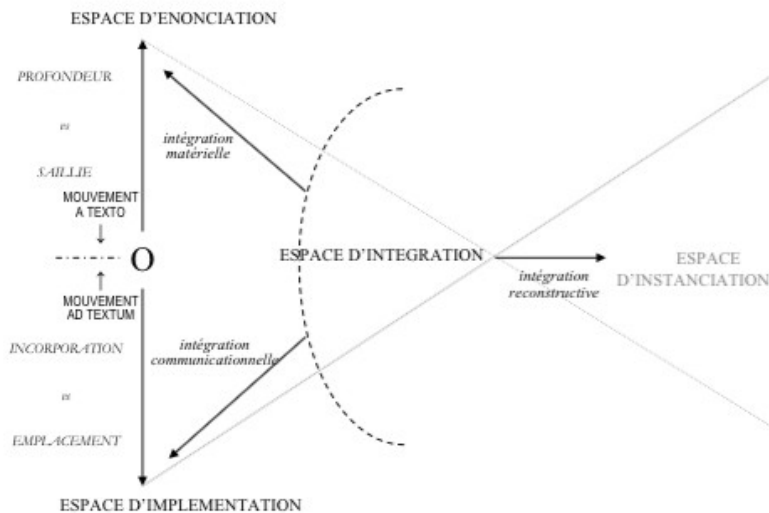
Selon la terminologie de Nelson Goodman (1984), on dit qu'il y a une relation *allographique* entre la notation et l'exécution, la maquette architecturale et l'édifice, le scénario et le film tourné. Or, cette paternité allographique relève-t-elle d'une interruption de l'identité transmise à travers l'exécution ou exemplifie-t-elle le format le plus canonique de l'héritage culturel ? Est-ce que l'œuvre doit se confier à une altérité viciaire pour survivre dans le temps ? Ou bien, l'identité peut effectivement transposer ou transférer son ancrage ?

La délégation de la subsistance des œuvres à des textes génératifs, tels que les notations, semble exhiber la confiance dans l'écriture notationnelle pour préserver l'identité et la mémoire culturelle. Toutefois, cette délégation révèle aussi le désir d'une amplification de la condition existentielle de l'objet même : avoir une généalogie des manifestations. La thésaurisation textuelle n'est alors qu'une 'hibernation' d'objets qu'il faudra ramener à la vie à travers l'exécution, car le plan des valeurs sensibles pertinentes n'est accessible qu'à travers cette dernière. Cela peut nous conduire à une réflexion plus générale sur la conceptualisation sémiotique de l'œuvre : en effet, cette dernière peut nous apparaître comme un texte qui négocie la continuité de la modalité d'implémentation publique de l'objet qui manifeste son identité, ce qui cherche à garantir le respect d'une approche interprétative, au détriment d'un usage libre. Cela veut dire que l'œuvre stabilise une transmission publique de son identité à travers une articulation préorganisée entre l'espace d'énonciation du texte et l'espace d'implémentation qui l'accompagne, jusqu'au contact avec l'environnement culturel, c'est-à-dire la sémiosphère avec ses facteurs d'indétermination.

L'exécution n'est alors que le rite d'une implémentation consacrée à l'objet selon une restriction opportune de la contingence des usages (la salle cinématographique, le théâtre, le site architectonique, la salle de concerts etc.). Mais il faut remarquer que même le texte autographique est préoccupé de son implémentation comme objet culturel.

D'une part, l'instauration d'un champ d'opération linguistique est valable pour projeter un espace discursif, l'*énoncé*, qui peut bien reproduire des valeurs hétéronomes mais avec l'idée que elles puissent devenir homogénéisables et enfin gérables : c'est l'instauration d'un *monde textuel* doté d'une propre économie figurative et/ou plastique. De l'autre, la perméabilité extensive aux valeurs hétéronomes de la scène d'implémentation de l'objet devient l'occasion

énonciative pour composer des formes d'organisation englobantes (mouvement *ab texto*, c'est-à-dire du texte vers l'espace d'implémentation) ou pour profiter des jeux de langage hiérarchiquement supérieurs (mouvement *ad textum*, c'est-à-dire, de l'espace d'implémentation vers le texte).



Bref, chaque texte ne peut qu'être manifesté par un objet qui devient la condition d'articulation entre une spatialité de l'organisation discursive et une spatialité expérientielle de la jouissance ; si les mouvements *ab texto* et *ad textum* cherchent une certaine solidarité entre eux, la scène pratique est alors orientée à l'interprétation de l'objet, en valorisant la mémoire productive, c'est-à-dire un espace de l'instanciation qui n'est plus saisissable en acte, mais qui devient un paramètre idéal de la sémantisation. Au contraire, si l'énonciation et l'implémentation, avec leurs mouvements autonomes, se relèvent fortement dissociées, il y a une invitation à l'usage de l'objet, bien au-delà de ses inscriptions et selon une requalification de son statut culturel.

En définitive, les lisières d'un texte sont définies par une tension intégratrice qui règle les relations entre les emboitements énonciatifs et le dispositif d'implémentation jusqu'à la suture éventuelle, réalisée par exemple à travers un trompe-l'œil. A cet égard, l'implémentation n'est que la fin possible d'une concertation d'énonciations, laquelle peut suivre la stratégie de l'illusion (il y a alors une suture absolue comme dans la *quadratura* de l'église baroque), ou bien la tactique de la discrétion (comme dans le cas du musée qui cherche à magnifier surtout les saillies textuelles, même matiéristes, et plus en général les mouvements *ab texto* des œuvres vers un espace d'implémentation idéalisé et

ritualisé).

Nous pouvons alors tirer des premières conclusions :

a) la polarisation de l'intégration vers la prééminence de l'implémentation réalise une actantialisation institutionnelle de l'objet, selon une garantie de hiérarchisation des jeux de langage ;

b) la polarisation vers l'énonciation va activer un régime objectivant et sceptique (voire, ludique) de l'interprétation, qui favorise le plaisir d'un jeu libre ;

c) la polarisation vers l'instanciation laisse l'initiative à une aptitude indiciaire, qui ne peut que déboucher sur une archéologie des jeux de langage et des choix productifs filtrés par eux.

Finalement, la tenue identitaire de l'objet n'est préservée que par un croisement et une implication partagée des espaces d'énonciation, d'implémentation et d'instanciation⁸.

2.3. L'espace d'implémentation

L'espace de l'implémentation n'est qu'un dispositif, toujours assuré par d'autres énonciations, qui filtre et accompagne l'accès privilégié à une identité culturelle, en éclairant (i) son statut, par rapport au procès d'instanciation et d'exécution, (ii) son périmètre dans la dialectique entre un support matériel et un support formel d'inscription, (iii) sa disposition à entrer en contact avec l'environnement. Ainsi, l'espace d'implémentation est une organisation systémique qui construit un arrière-plan pour l'appréciation de la performance instauratrice de l'œuvre et la lisibilité de son intentionnalité. Toutefois, s'il n'y a pas des mouvements intégratifs de l'espace d'implémentation vers l'espace énonciatif et vice-versa, la reconstruction de la pratique instauratrice reste lettre morte. D'ailleurs, le couplage entre implémentation et énonciation est la seule garantie pour l'autonomisation d'un objet culturel et la reconnaissance des lisières textuelles. Bref, les conditions expérientielles de l'objet culturel semblent se poser à la base pour l'établissement de l'existence discursive de ce dernier.

L'usage est en revanche une forme de bricolage, qui réduit les identités culturelles à un paysage de possibilités. Certes, la possibilisation créatrice passe par une perte locale de mémoire identitaire et par la projection des possibilités internes aux systèmes sémiotiques vers l'environnement. L'environnement culturel nous pousse au delà des dispositifs énonciatifs institutionnalisés ; il

⁸ Pour un développement argumentatif de cette question nous nous permettons de renvoyer le lecteur à BASSO FOSSALI 2013a, 229-42.

nous oblige à renouveler la pratique de configurer le sens, en observant que cette opération implique toujours une économie déficitaire, voire débitrice, car on laisse en dehors tous ce qu'on n'a pas pris en compte dans les distinctions marquées. L'énonciation dans le vide⁹ est toute-puissante et en même temps vertigineuse, car la vastitude sans restriction du non-marqué ne peut qu'affecter l'identité du sujet créateur même.

On a besoin d'un paysage de correspondance inter-identitaire, ce qui construit d'ailleurs le régime communicatif qui est à la base du traitement de la signification. Ainsi, l'intentionnalité n'est pas une donation du sens unilatérale et solipsiste, mais une dialectique entre des rôles attribués par la situation et des prétentions actorielles de les rendre compatible et cohérente selon une forme de vie. Bref, l'articulation entre les espaces d'énonciation, d'implémentation et d'instanciation témoignent que l'interprétation devrait toujours chercher une 'intentionnalité-pont' entre sa prise de consistance dans un paysage des relations (espace de pertinence) et sa problématisation actorielle et intersubjective. L'intention reste aussi un principe d'intelligibilité nécessaire car on ne peut pas réduire l'action sociale à des sélections et à des syntaxes de schémas ; chaque action est 'sociale' parce qu'elle montre un côté communicatif qui problématise les valences qui président asymétriquement au choix d'une stratégie ou au choix d'une tactique. Les valorisations sont toujours des emboîtements des jeux de langage et la même partie discursive ouvre des signifiés potentiellement différents pour les joueurs.

Pour résumer, nous pouvons alors distinguer quatre espaces pertinents pour une théorie de l'interprétation:

- a) *l'espace énoncé*, c'est-à-dire le produit discursif de la projection (*débrayage*) opéré par l'énonciation ;
- b) *l'espace énonciatif*, en tant qu'espace intensif de l'énonciation que les plis discursifs (métadiscours) cherchent à renégocier localement (activité épilinguistique), selon une autonomie autoréflexive ;
- c) *l'espace d'implémentation*, en tant qu'espace extensif où la pratique sémiotique s'enracine (scène énonciative), en trouvant des contraintes et des cadres globaux de pertinence. Si l'implémentation réalise ainsi une *actantialisation institutionnelle* de l'objet, elle est aussi la toute dernière couche de précaution d'une concertation d'énonciations qui cherchent à envelopper les identités culturelles, pour protéger leur économie sémiotique
- d) *l'environnement*, en tant qu'espace qui englobe les emboîtements ultimes des scénarisations énonciatives agencées.

9 Thématique sans aucun doute husserlienne, l'énonciation face au vide a été le sujet aussi d'une contribution à nous tout à fait récente (BASSO FOSSALI 2015).

2.4. *L'environnement et les tensions interprétatives*

L'environnement n'est pas un espace éloigné, car il compénètre les espaces sémiotiques organisés en se proposant comme le "théâtre" des événements ; ces derniers ne sont que la combinaison fluctuante des valeurs coalescentes qui ne trouvent pas un ordre préorganisé des valences. Il est vrai que l'événement devient finalement appréciable grâce à un terrain de jeu, mais il survient sur ce dernier sans en dépendre. Si on cherche à profiter du hasard afin de continuer à redistribuer les valeurs entre les sujets impliqués (le jeu ne doit pas avoir un résultat déjà sûr), les valences de la dynamisation fortuite restent imprévisibles (occasions malheureuses ou favorables). Les bornes de l'implémentation sont la possibilité ultime de contrôler les contingences devant la confrontation inéluctable avec l'environnement. C'est pourquoi l'implémentation, si institutionnalisée, cherche à cadrer l'énonciation avec un surplus des restrictions interprétatives ; cependant, cette opération récursive d'enveloppement de l'énonciation "protégée" finit par dramatiser, voire ritualiser, l'accès à l'espace énonciatif.

Par ailleurs, l'énonciation est une restriction de l'impact des événements ; en effet, elle cherche (i) à filtrer les valeurs coalescentes, grâce à un espace praxique réglé (l'espace d'implémentation relève toujours d'un domaine social), et (ii) à les traduire en inflexions de variables énonciatives. Il est évident donc que l'énonciation s'oppose à la perception qui, bien que sélective, cherche à dépasser les restrictions des pratiques sémiotiques (scénarisations communicatives, supports formels pour l'écriture, etc.) afin de promouvoir son caractère "impertinent", motivé par une aptitude enquêteuse et homogénéisante. Dans cette perspective, la perception reste un moteur originel de culturalisation en tant que procès sceptique et alerté d'émancipation par rapport aux relations déjà établies et normées (elle donne lieu, par exemple, à des *esquisses* toujours inachevées et susceptibles de comparaison, voire de rectification).

A ce propos, l'œuvre d'art est un objet spécifique car elle se propose comme un objet qui veut mettre en tension trois versants identitaires opposés :

(i) la première 'mise en tension' concerne l'identité linguistique : en effet, dans l'appréhension esthétique, la perception semble pouvoir rechercher des pertinences bien au delà de la reconnaissance des arrangements linguistiques ; les signifiants linguistiques sont joués comme un interprétant de l'objet culturel et les supports mêmes sont revalorisés selon leur caractéristiques matérielles. L'énonciation s'alimente de la perception et finalement elle ne peut qu'exploiter

la saturation des sens possible ;

ii) la deuxième problématisation concerne l'identité sociale, étant donné que l'œuvre cherche à récuser les limites imposées par les autres domaines sociaux, ce qui fonctionne comme une mise en évidence des conventions et de la grammaticalisation de la vie culturelle ; l'insubordination risque l'anomie et la gratuité, en mettant en état d'accusation l'organisation générale de la signification, sans réussir toutefois à imposer un propos 'propre' (elle n'a que des ressources à jouer de manière figurale), ce qui laisse le spectateur/lecteur dans un état de libre détermination de la signification. Or, la liberté totale est égale à l'état d'un sujet interdit, interloqué.

iii) l'œuvre met en tension aussi l'instanciation, car cette dernière est liée à une production vécue comme un événement dont les résultats ne pourraient pas être anticipés, ni ne pourront être reproduits. L'objet artistique semble alors offusquer le cadre de sa production, ce qui rend plus indéterminées aussi ses origines individuelles ou bien communautaires. Bref, les trois tensions de l'œuvre d'art problématisent l'identité linguistique, sociale et génétique, selon des directions antinomiques et surtout liquidatrices de toute détermination sémantique stable, univoque, partageable. C'est pourquoi les trois tensions doivent entrer dans un réseau élastique, chaque fois caractérisées par des forces prédominantes, mais jamais libérées par d'autres attracteurs compétitifs.

Voir l'œuvre d'art dans trois espaces de pertinence différents n'est pas une complexification inutile, mais l'attestation des prétentions exagérées de l'œuvre et la nécessité de trouver, en revanche, un réglage et un équilibre :

i) le champ de l'intégration matérielle se pose comme une résistance à la multiplication illimitée des configurations susceptibles d'articuler du sens seulement parce qu'il profite d'un espace de l'implémentation qui assigne chaque fois un statut à l'objet et une dépendance linguistique spécifique ;

ii) à son tour le champ de l'intégration communicative se pose comme une résistance à la dissolution dans l'environnement culturel, activée par la vocation décontextualisante de l'œuvre d'art, grâce à un espace de l'énonciation qui, avec son organisation discursive et ses emboitements de plans de référence interne, adresse des propos de modélisation du monde de l'expérience ;

iii) enfin, le champ de l'intégration reconstructive cherche à restituer l'œuvre conçue comme un produit doué d'une profondeur historique, car l'implémentation et l'énonciation en acte vont valoriser la distance et l'opacité de l'instanciation, à travers une suture du *global* (dimension institutionnelle) avec le *local* (dimension énonciative). Bref, la reconstruction indiciaire ne peut que retrouver un cadre d'intentionnalités perméables, mêmes si pas

nécessairement solidaires.

Nous pourrions bien souligner que les trois champs ne sont qu'une relecture des trois intentionnalités relevées par Eco : l'intégration matérielle représenterait l'*intentio operis*, l'intégration communicative offrirait le cadre d'exercice de l'*intentio lectoris*, le champ de l'intégration reconstructive établirait la problématisation d'une *intentio auctoris*. Toutefois, il y a une relecture douée d'un potentiel heuristique encore plus performant, car émancipé par rapport aux 'tabous' typiquement sémiotiques (la forclusion du cadre génétique de l'œuvre, la non-pertinence de l'intentionnalité, l'indisponibilité de l'expérience perceptive en tant que subjective, etc.).

Certes, on ferait mieux d'éliminer l'ambiguïté du parallélisme avec les propositions du sémiologue italien en utilisant immédiatement des étiquettes nominales différentes, telles que *intention historique*, *intention énonciative* et *intention implémentative*. Toutefois, l'aspect le plus important est qu'il y a un réseau intentionnel et que l'*intentio operis* (ou énonciative) n'a pas une prééminence par rapport aux autres. Finalement, on peut reconnaître aussi, dans les champs d'intégration, la coalescence entre les aspects symboliques (implémentation), iconique (énonciation) et indiciaire (instanciation), une coalescence qui Peirce a toujours affirmé.

Nous pouvons alors proposer une nouvelle distinction entre *analyse* et *interprétation* : l'analyse ne peut que séparer l'enquête de l'énonciation, de l'implémentation et de l'instanciation, ce qui implique l'utilisation de méthodologies différentes et le passage à travers des frontières disciplinaires¹⁰. L'*interprétation*, en revanche, ne peut que trianguler les champs d'intégration, à travers des anamorphoses possibles de son regard sur l'œuvre, laquelle peut être assumée comme *document* (dominance de la instanciation), comme *discours* (dominance de l'énonciation) et comme objet *institutionnel* (dominance de l'implémentation). Les tensions anamorphiques et les triples axes de négociation ne soustraient jamais l'interprétation de son caractère hybride,

10 A partir du cadre théorique ci-dessiné, on comprend bien que le procès ouvert de l'interprétation cherche à être 'urbanisé' à travers la prophylaxie de l'*analyse*. Cette dernière peut démarrer seulement à condition qu'on ait déjà 'périmétré' son espace d'exercice (immanence), explicité les conditions de son regard tiers (méthodologie explicite) et garanti sa prestation critique, voire éthique (déontologie). L'analyse n'est qu'une expertise qui bloque momentanément la transmission culturelle pour faire apprécier localement la nature sémiotique des biens transmis ; elle garantit une détermination du sens, ce qui est dans les attentes, mais en même temps cela la condamne à n'avoir pas de reprises, de continuations. L'analyse ne témoigne pas d'un couplage avec les formes héritées et en revanche elle est obsédée par la vie des formes qu'elle peut aborder seulement à posteriori, par des études *archéologiques*.

obligé à regarder l'organisation locale de l'énonciation à travers le cadre général de l'implémentation, à thématiser le passé de la production selon une perspective archéologique qui démarre du présent des traces de l'énonciation, à saisir les formations discursives qui mettent en place un espace d'implémentation à travers la transmission d'un objet culturel ancré dans un passé génétique. Et naturellement le nombre des tensions en jeu ne pourrait qu'être multiplié.

3. Contre un sens autochtone

3.1. *L'autotélie comme fausse justification de l'immanence*

La problématisation des supports et le rôle de l'espace de l'implémentation, en tant que frontière d'une sémiotisation à la recherche des stabilisations identitaires, nous a montré, de manière indirecte, la coalescence des appréhensions de sens linguistiques et perceptives. D'ailleurs, la force performative même de l'instauration discursive ne peut être appréciée qu'au contact avec l'environnement ; en ce sens, le modèle de l'ajustement de l'énonciation aux contingences de l'interaction ne décrit que le versant pragmatique de la scène. Il faut aussi prendre en charge le *survenir* des relations imprévues, les aspects événementiels du couplage avec l'environnement, parce que le fond dissident de l'imprévu est ce qui permet de valoriser le *ductus* de l'énonciation. D'ailleurs, la textualité ne peut pas condenser l'identité culturelle, vu qu'elle doit transpirer, en tant que forme de vie, et se manifester en tant qu'objet susceptible d'expérience.

Chaque plan d'existences sémiotiques ne peut qu'être constamment converti dans l'expression des matériaux toujours plus riches d'une seule *pertinentisation* sémiotique, ce qui donne l'opportunité de l'ironie (*ah ah*), de profiter des passerelles entre une immanence et l'autre. En plus, chaque immanence n'est que la reproduction sémiotique d'un couplage originaire avec l'entour. En ce sens l'espace d'implémentation, c'est-à-dire le paysage par rapport au jardin, n'est que la sensibilisation maximale à la reconnaissance de l'hétérogénéité des significations, de la contestation environnementale de chaque prétention domaniale exclusive du sens.

L'autotélie présumée a empêché de reconnaître le paysage et le couplage avec un entour culturel. D'ailleurs, la découverte de la fin du jardin est masquée par une homogénéisation apparente où la grandeur de la vue construite par l'expérience est une métaphorisation du monde (le jardin est le monde), tandis

que les lisières actualisées par l'existence sociale de la propriété donnent à la métonymie du monde qui est le jardin une apparence de concentration (échantillonnage du tout). Tout est préparé afin que ces deux immanences homogénéisantes puissent enfin éclater dans une hétérogénéité bidirectionnelle. En effet, la résistance des tropes et la suspension de l'incrédulité, qui donne au jardin une allure fantastique, trouvent finalement, dans la discontinuité de l'*aha-erlebnis*, un profil discursif qui doit être resémantisé et une expérience locale qui doit être 'réterritorisée'. La désolidarisation est épiphanique car la pratique, en saisissant l'*aha* du jardin, doit trianguler des schématisations discursives et des schématisations d'expérience afin de trouver le côté insoupçonné d'une nouvelle conceptualisation. A la couverture métalinguistique du discours qui s'auto-réfère, on doit alors opposer l'*ouverture* qui est propre à une impulsion de configuration (Cassirer parlait à ce propos de *Gestaltungdrang*), laquelle doit réagir à l'éclat de l'hétérogénéité.

Cela ne veut pas dire qu'on est en train de restituer une nature ineffable à l'expérience. La sémiotique peut bien maîtriser les passages entre discours et expérience, homogénéisation et hétérogénéisation, immanence et transcendance. Il faut seulement penser que l'organisation des systèmes peut être une instance *ad quem* de la sémiotisation aussi bien que une instance *ab quo*. Dans la synchronie, les grammaires peuvent être considérées comme la centralisation des formes qui exerce une médiation systématique des relations entre les entités sémiotiques (domaines, types de discours, genres, textes, signes). Toutefois, dans la dynamisation des pratiques, les grammaires deviennent aussi une pluralité de principes d'organisation convoqués afin de reconstruire et facetter des pôles identitaires capables de réagir à la complexité environnementale à travers des *formes de vie formatrices*.

Cette inversion de perspective peut être retracée dans d'autres niveaux. La *convocation* des *praxèmes* dans le cadre pragmatique de l'*énonciation en acte* est l'utilisation de l'organisation des normes et des usages pour créer un environnement de travail ; mais il faut aussi remarquer que la figurativité devient un sorte d'environnement interne aux instances subjectales et objectales qui vont complexifier l'identité bien au-delà des rôles actantiels en acte ; ou encore nous pouvons souligner que l'organisation paradigmatique n'a pas résolu sa fonction sémiotique dans les sélections opérées et manifestées sur le plan de l'énoncé, mais elle se propose aussi comme un environnement de résonances. Les sémiotiques ne sont pas dominées par la *raison instrumentale* car elles participent, en revanche, à la situer dans un environnement complexe, ce qui favorise la multiplication et diversification des

relations pertinentes et donc des élaborations identitaires. Bref, les médiations sémiotiques ne sont pas seulement une ressource disponible à l'instauration du cadre opératif de la pratique.

L'*aha* des jardins est la construction d'une transparence des lisières (homogénéisation de la configuration) et en même temps, une fois obtenue la surprise, une désillusion des pratiques de contemplation ou d'excursion pensive. L'*aha* est alors l'occasion d'une réconceptualisation de la dialectique entre jardin et paysage ; d'ailleurs, toute conceptualisation est un système-pont qui doit tenir ensemble une pluralité des schématisations existentielles hétéronomes, voire antinomiques. En effet, étant donné que la conceptualisation est une expérience de transpiration de formes relevant d'organisations sémiotiques hétérogènes, elle peut concevoir l'immanence seulement comme un *horizon régulateur*, pas comme un siège des structures génératives (c'est l'idée de Deleuze et Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*).

On trouve ici le lien fort entre principe d'immanence et métalangage ; ce dernier a été une plateforme unifiante des jeux de langage de la théorie, mais en réalité la conceptualisation théorique a toujours besoin d'un environnement de travail plus vaste, des sollicitations externes et enfin la recherche de ponts conceptuels ne peut qu'être accompagnée par des antinomies internes, des paradoxes, des apories fondatrices (René Thom).

3.2. Régimes d'immanence

Pour éclaircir le rapport entre immanence et manifestation ou immanence et transcendance, il faut établir en avance la conception de l'immanence utilisée. Les tailles du vêtement « immanentiste » peuvent être au moins trois :

a) *l'immanence de configuration* ; elle répond à un principe fondamental qui prévoit qu'il n'y a jamais d'unités primitives et élémentaires (ni *qualia*, ni *sèmes*) qui ont une valeur indépendante de la configuration qui les inscrit dans un faisceau de relations différentiel. A ce propos, la *scénarisation* n'est que la mise en œuvre du principe configurationnel au niveau de pratiques. Les constitutions perceptives et les élaborations discursives peuvent être saisies dans l'immanence des configurations établies, qui fonde leur économie interne ;

b) *l'immanence de médiation* : les organisations sémiotiques filtrent les activités de configuration, en offrant des modèles d'organisation et d'articulation qui fonctionnent comme les attracteurs les plus performants et partageables dans la solution de l'hétérogénéité manifestée ;

c) *l'immanence de couplage* ; elle pense les agences de systématisation (médiations grammaticales ou formes identitaires) dans leur relation avec l'environnement sémiotique, c'est-à-dire avec une *sémiosphère* où il y a une conversion continue entre des valeurs discursives (ou existentielles) et expérientielles.

Il faudrait distinguer soigneusement les deux premières formes méthodologiques de l'immanence et utiliser la troisième comme paradigme épistémologique d'une sémiotique des pratiques. Étant donné que la théorie même relève d'une pratique, l'immanence interne au couplage système-environnement peut se proposer en effet comme un paradigme épistémologique.

3.3. *La perméabilité des formes*

À partir d'une perspective environnementale, chaque forme d'organisation montre qu'elle n'est pas très intéressée à s'imposer sur les autres. La forme d'organisation de l'énonciation n'est qu'un système-filtre pour accéder à la forme de l'énoncé, mais souvent, à son tour, la déclinaison de l'énoncé n'est que l'occasion pour magnifier le style énonciatif. Les rapports entre les formes sont hiérarchiquement mobiles, mais toutes semblent exhiber le fait qu'elles ne sont que des organisations locales pour une relance du parcours du sens. La forme est un point de passage de l'interprétation, c'est-à-dire, elle fonctionne comme un index pointé au-delà de soi-même. Selon cette perspective, *l'épisémiotique* ne serait que l'espace de contrôle et l'intervalle de confiance où une forme linguistique est mise en tension par les énonciateurs et les interprètes pour des finalités de généralisation, de décontextualisation, de projections figurale, c'est-à-dire pour une élaboration de *transcendance*. L'épisémiotique joint ainsi deux dynamiques : d'un côté, la conversion de l'immanence en manifestation, ce qui est du ressort des médiations saisies en tant que *sources* ; de l'autre, une dialectique entre immanence et transcendance, où les classes linguistiques sont retenues comme *cible* de l'énonciation en acte.

Le paradoxe de la sémiotique est que l'étude immanente des formes linguistiques révèle en réalité leur perméabilité et leur contraste à toute signification autochtone. Pour dégager le sens on ne peut pas se borner à la détection d'une seule forme d'organisation. Dans son rôle critique de tout programme de naturalisation des sciences humaines, la sémiotique affirme qu'il n'y a jamais une signification sans médiation, c'est-à-dire totalement autochtone et enracinée dans des procès neurophysiologiques. Dans cette perspective, même les lois de la Gestalt ne seraient pas indépendantes des

valorisations qui relèvent des facteurs externes au fonctionnement de la « machine perceptive » (on parle, par exemple, d'une tension à la *prégnance* ou du rôle écologique de la décision perceptive afin de profiler immédiatement une prise d'initiative dans l'environnement).

Le sens n'est pas 'modulaire' et donc il n'est pas élaboré dans des milieux fonctionnels totalement séparés et distincts ; le couplage avec des domaines de valeur diversifiés ne peut qu'inviter à élaborer un sens qui doit toujours dépasser un milieu préliminaire de référence. La pratique est presque obligée de trianguler la composition du sens avec le problème de coordonner un espace de référence extéroceptive et un espace de référence intéroceptive, une perception et une prise d'initiative, une autoattribution et une imputation.

La vocation antiréductionniste de la sémiotique devrait se poser contre le sens autochtone ; cela nous conduit vers la reconnaissance de la dialectique entre immanence et transcendance de l'identité culturelle, selon la relecture de la distinction goodmanienne entre *arts autographiques* et *arts allographiques* proposée par Gérard Genette. Mais d'ailleurs, cette distinction avait été déjà thématisée par Husserl (1929), en montrant comment la catégorisation identitaire était strictement liée aux investissements des données sensibles.

3.4. La transcendance de la forme de vie culturelle

Cette problématisation se déroule selon deux axes distincts.

1) Le premier concerne le fait que l'identité culturelle n'est plus liée à une immanence matérielle (l'exemplaire unique d'une toile picturale ou les multiples exemplaires d'une sculpture). En effet, l'objet d'immanence peut devenir « idéal », c'est-à-dire une notation, réalisée avec des conventions scripturales et capable de se proposer comme la base d'une production d'exécutions toutes solidaires avec le texte génératif de départ. Goodman a élaboré à ce propos la notion de *classe de concordance d'exécutions*.

2) Le second axe de problématisation montre comment la liberté que les jeux de langage exploitent dans la déclinaison de la même identité immanente (manifestations sensibles concordantes) devient enfin une gestion évidente de transcendance. En effet, l'idéalité d'une immanence partagée par plusieurs objets peut être *dépassée* par la reconnaissance d'une forme de vie culturelle que s'exprime, dans la synchronie, à travers des *variantes* et, diachroniquement, à travers des modifications de l'immanence matérielle (altérations des propriétés spécifiques, conservation fragmentaire de l'œuvre, etc.). Mais l'idéalité d'une immanence partagée par plusieurs objets peut être aussi destituée de son pouvoir d'individuation à cause d'un divers couplage avec d'autres identités ;

par exemple, il suffit d'un changement dans l'attribution de la paternité créatrice, ou dans le renvoi à un intertexte historique, pour que la même immanence soit considérée comme constitutive d'identités différentes.

Si l'immanence fonctionne comme une réduction identitaire possible par rapport à ce qui se présente différemment, en individuant l'expérience diversifiée de la même entité culturelle subjacente, la transcendance permet la reconnaissance d'une permanence ou d'une discontinuité identitaire entre des manifestations qui ne relèvent plus d'un ancrage génératif en commun, mais d'un paradigme d'existence génétique (cela concerne alors les conditions historiques de transmission de l'objet, la généalogie créatrice, etc.). Si l'autographie et l'allographie règlent l'immanence, si elles relèvent du plan de l'expérience de l'objet culturel, en fixant les conditions d'accès aux valeurs sensibles pertinentes, la transcendance ajoute le front dialectique du plan d'existence de l'œuvre.

Ces remarques nous conduisent à changer peut-être la conception traditionnelle de l'identité culturelle ; elle serait immanente à une seule manifestation seulement grâce à la combinaison d'effets de neutralisation à propos de sa possible reproduction et transcendance de manifestation. Ce qui est toujours subjacent à de telles opérations de neutralisation est une relation de couplage qui révèle l'isolement impossible de n'importe quelle immanence. Pour illustrer cette conclusion sur l'immanence de couplage, nous pouvons penser à la fidélité vers l'exemplaire unique de l'œuvre d'art ; bien que il y a la possibilité concrète, ou théorique, d'une manifestation vicarie totalement indiscernable, la légitimité exclusive de l'exemplaire originel dépend du couplage avec l'auteur durant l'histoire productive de l'œuvre. De la même manière, la possibilité d'accepter la condition fragmentaire d'une œuvre dépend du couplage avec un enchaînement ininterrompu de témoins ; la délimitation des exemplaires pertinents à une œuvre sculpturale à objets multiples ou encore, le nombre des variantes légitimes de la même poésie, sont acceptables seulement en couplage avec l'intentionnalité de l'artiste et l'attestation de ses actes performatifs.

L'autotélisme de l'œuvre d'art, capable de fixer pour toujours les conditions de son expérience, a été un mirage esthétique qui est devenu parfois le modèle exemplaire de l'objet culturel. En revanche, la défense même d'une immanence matérielle qui n'admet pas de reproduction ou de réintégrations dépend d'une série de couplages et d'opérations de neutralisation.

Au vieux décodage du texte, on doit substituer une contingence de la déterminabilité de l'objet culturel tout au long d'une série de transformations qui rendent dans tous les cas gérable une *instruction* identitaire commune.

Nous ne devons pas nous débarrasser du concept d'*identité culturelle* ; il faut tout simplement déconstruire sa conceptualisation traditionnelle qui est liée avant tout à l'isolement de son immanence. Les médiations sémiotiques permettent l'accès à une multiplication de déterminations identitaires et à une diversification des plans d'immanences qui, convergeant vers l'instruction d'un cas identitaire en commun, pointent vers un corrélat de transcendance. Nous pouvons conclure que les conditions d'expérience doivent être dissimilées des conditions d'existence, selon une hétérogénéité de déterminations toujours inégale entre les deux pôles. Par ailleurs, la notion d'*identité narrative* de Ricoeur peut être relue comme la constatation qu'il n'y a aucune immanence patente et que la tenue identitaire est moins un point de départ qu'un projet asymptotique et distribué sur de plans de négociation distincts. L'immanence offerte par une forme de couplage s'entrecroise toujours avec une hétéronomie d'investissement de sens qui sont individués grâce à une forme de couplage différente, à commencer par le corps-à-corps avec l'objet, filtré par des interfaces ou bien assumé sans résistance sous forme de prothèse.

Si le projet d'une sémiotique de la perception¹¹ a de plus en plus suturer les sciences de langage avec les problématiques de la phénoménologie, nous avons voulu ici prendre en charge les territoires textuels qui, apparemment plus fidèles à l'approche immanentiste classique, montrent en revanche la nécessité de lier l'appréhension du sens à l'expérience des seuils pertinents, ce qui ouvre aussi les espaces critiques de l'interprétation à la transcendance et à la forme de vie des objets culturels. La non-séparation des organisations discursives, malgré leur autonomie relative, par rapport à l'environnement perçu, explique le fait qu'il n'y a aucune neutralité du langage et que les vécus de signification ne connaissent que des transpositions de relations et des virements de valorisations. En outre, la prééminence du couplage sémiotique avec l'entour évite aussi bien la dérive dans un vieux idéalisme qu'une naturalisation trop à la mode, ce qui nous semble la leçon la plus équilibrée et authentique de la tradition phénoménologique husserlienne.

11 Cf. FONTANILLE 2004, BASSO FOSSALI 2009, BORDRON 2011.

Bibliographie

- BASSO, P. 2002. «Sul percetto tracciato e sulle tracce di una coimplicazione. Estetica e semiotica dell'esperienza». *Rivista di estetica*, n.s. 21, 3/2002, pp. 3-23.
- 2009. *La tenuta del senso. Per una semiotica della percezione*. Roma: Aracne.
 - 2012. « Possibilisation, disproportion, interpénétration: trois perspectives pour enquêter sur la productivité de la notion de forme de vie en sémiotique ». *Nouveaux Actes Sémiotiques*, n. 115.
 - 2013. *«Il trittico 1976 di Francis Bacon. Con « Note sulla semiotica della pittura »*. Pisa: ETS.
 - 2015. « Les espaces de l'énonciation sous la sollicitation de leurs vides : le discours comme optimisation de l'expérience ». Dans COLAS-BLAISE, M., PERRIN, L. & TORE G (eds.), *L'énonciation*, Nancy : Éditions Universitaire de Lorraine.
- BORDRON, J.-F. 2013. *«Image et vérité. Essai sur la dimension iconique de la connaissance»*. Liège: PULG, collection Sigilla.
- BÜHLER, K. 1909. « Über das Sprachverständnis, vom Standpoint de Normalpsychologie aus », in *Bericht über den 3. Kongress für experimentelle Psychologie in Frankfurt 1908*. Leipzig : J.A. Barth.
- 1934. *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Iéna: G. Fischer, tr. fr. 2009, *Théorie du langage : la fonction représentationnelle*. Marseille: Agone.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. 1990. *Qu'est-ce que la philosophie ?*. Paris: Minuit.
- ECO U. 1979. *Lector in fabula*. Milano: Bompiani.
- FONTANILLE, J. 2004. *Soma et séma. Figures du corps*. Paris: Maisonneuve & Larose.
- 2008. *Pratiques sémiotiques*. Paris: PUF.
 - 2003. « Paesaggio, esperienza ed esistenza ». *Semiotiche*, n. 1, Ananke, Torino.
- FONTANILLE J. & ZILBERBERG C. 1998. *Tension et signification*. Liège: Mardaga.
- GENETTE, G. 1994. *L'Œuvre de l'art. Immanence et transcendance*. Paris: Seuil.
- GOODMAN, N. 1984. *Of Mind and Other Matters*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press. Tr. fr. part. in GOODMAN N. 1996. *L'Art en théorie et en action*. Paris: Editions de l'Éclat, 1996.
- GREIMAS, A.J. & COURTÈS, J. 1979. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachette.
- MARTHELOT, P. 2012. *Karl Bühler. Du contexte à la situation, la signification*. Paris: Armand Colin/Recherches.
- HABERMAS, J. 1983. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- HUSSERL, E. 1929. *Formale und transzendente Logik*. In *Husserliana*, XVII.

- Nijhoof: Den Haag, 1974.
- MINKOWSKI, E. 1933. *Le Temps vécu. Étude phénoménologique et psychopathologique*. Lausanne: Delachaux.
- PEIRCE, C.S. 1931-58. *Collected Papers*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- RASTIER, F. 2011. *La mesure et le grain. Pour une sémantique du corpus*. Paris: Champion.
- SAPIR, E. 1924. « The Grammarian and his Language ». *American Mercury*, I. Trad. fr. « Le grammerien et sa langue », in SAPIR E., *Linguistique*, Paris : Minuit.
- WALPOLE, H. 1771 [1904]. *Essay upon modern gardening*. Canton, Pa: Kirgate Press.
- ZILBERBERG, C. 1996. « Le jardin comme forme de vie ». *Tropelias*, nn. 7-8.

“Ciò che realmente una cosa è”. Il montaggio della vita secondo Pasolini

Sebastiano Vecchio

Università di Catania

s.vecchio@unict.it

L'importante è raccontare
(L. V.)

ABSTRACT: The full significance of phenomenological experience was one of Pasolini's favourite subjects, declined in terms of 'Reality as Language'. Another semiotic theme of Pasolini as a cinema theorist, was the idea of individual existence as a sequence shot, to which the editing operation constituted by death gives order and sense. The article, based on Fabbri, Peirce and Ricœur, suggests an interpretation of that idea, in the direction of the narrative constitution of personal identity – as an effect of final subjectivity.

1.

Nei primi mesi del 1975 Pier Paolo Pasolini apriva quella strana opera pedagogica che doveva essere *Gennariello* sul tema del 'linguaggio primo delle cose': «Le tue fonti educative più immediate – spiegava – sono mute, materiali, oggettuali, inerti, puramente presenti. Eppure ti parlano. Hanno un loro linguaggio» (1976: 31). Era il frutto delle riflessioni a cui nel decennio precedente lo aveva indotto 'una cosa enormemente semplice', da lui capita però solo grazie al cinema: «la realtà si esprime da sola», scriveva in *Empirismo eretico* (1972: 137), dunque in definitiva la realtà è un linguaggio.

Con riguardo a quelle riflessioni, in un saggio di trent'anni dopo dedicato a un ripensamento della questione dell'iconismo Umberto Eco ha affermato che un certo scritto di Pasolini, al di là della specifica controversia ormai datata, «andrebbe rimeditato oggi in chiave peirceana» (1997: 301). Si riferiva a *Il codice dei codici*, un intervento del 1967 nel quale lo scrittore, ribattendo alla critica di

«singolare ingenuità semiologica» mossagli da Eco allora – e poi confluita nella *Struttura assente* –, invitava a considerare l'analisi «del più sottostante di tutti i codici [...], quello che riguarda la percezione sensoriale» (1972: 279). A questo livello profondo, puntualizzava, l'accusa rivoltagli di tradire la semiologia pretendendo di «ricondere i fatti di cultura a fenomeni di natura» si rivela frutto di un equivoco, in quanto il suo intendimento era precisamente quello opposto di *portare la Semiologia alla definitiva culturizzazione della natura*, nella convinzione che «una Semiologia Generale della realtà sarebbe una filosofia che interpreta la realtà come linguaggio».

Un'eco peirciana in effetti si avverte: così come per Pasolini, se la realtà è un linguaggio, è il linguaggio di B. (abbreviazione di Dio, Brama; 280), allo stesso modo per Peirce «l'universo è un vasto *representamen*, un grande simbolo del disegno di Dio» (CP 5.119). C'è da notare che la svolta 'semiologica' di Pasolini per un verso accompagna l'abbandono della forma romanzo e il passaggio al cinema, per l'altro manifesta quello che nel risvolto di *Alì dagli occhi azzurri* (novembre 1965) veniva chiamato «una sorta di sogno dell'oggettività»; la fine dell'iniziale 'ipotesi di coerente realismo', lì evocata, coincide insomma, come si vede, con la scoperta della semiologia in quanto approccio diretto alla realtà.

In ogni caso, quella della realtà come linguaggio era un'idea che Pasolini ribadiva continuamente, in quella seconda metà degli anni Sessanta e specie in quell'anno 1967: «La realtà ha un suo linguaggio – anzi, è un linguaggio – che, per essere descritto, necessita di una “Semiologia Generale”, che per ora manca, anche come nozione (i semiologi [...] non hanno ancora scoperto che la semiologia è la scienza descrittiva della realtà)» (240); e ancora: «La Semiologia ha preso in considerazione i più impensati aspetti del linguaggio della Realtà: ma mai la Realtà stessa come linguaggio. [...] Non ha ancora compiuto il passo che la porterebbe a essere Filosofia in quanto descrizione della Realtà come linguaggio» (250).

2.

Con la sua 'scelta di tipo fenomenologico' di ragionare su quello che chiamava *significante del mondo*, Paolo Fabbri andava tutto sommato in una direzione non molto divergente da quella appena richiamata. Il mondo naturale, sosteneva infatti, non è una referencia cieca, è insieme alla lingua il luogo «in cui la manifestazione si esprime», ossia «è un mondo già di segni, è un mondo la cui espressione è organizzata» e che «ci parla, ma implicitamente» (1990: 328). Tanto già basterebbe a ridimensionare la presunta ingenuità semiologica di

Pasolini, a più forte ragione giacché la tesi è sostenuta da Fabbri a prescindere da lui che non viene citato.

Portando avanti la rimeditazione auspicata da Eco, Claudio Paolucci ha invece espressamente provveduto a mostrare quanto poco ingenua fosse la tesi di Pasolini, che a suo dire non poteva non essere fraintesa «dal momento che poneva una serie di problemi che la semiotica vedrà solamente quarant'anni dopo» (2008: 76); di essa ha messo in luce la profondità teorica e la rispondenza con la semiotica faneroscopica – non fenomenologica – di Peirce, segnalando altresì come da una parte Deleuze nel difenderla l'abbia fraintesa e dall'altra lo stesso Eco abbia poi sostenuto posizioni sostanzialmente analoghe. In questa breve nota seguo un filo minore legato a quelle riflessioni pasoliniane.

Per afferrare il filo, riprendo l'osservazione di Fabbri sul risalto che nella sua impostazione acquistano i temi connessi del soggetto e della percezione, con la conseguente necessità di spiegare «come dalle configurazioni statiche del mondo si possa passare a una configurazione dinamica»; a venire in primo piano è insomma la questione del ritmo, «cioè dei modi della scansione temporale dei processi di significazione» (329). Anche in questo caso la segnalazione è accostabile da una parte, in generale, al principio semiologico enunciato da Pasolini secondo cui «per ogni altro codice derivato, la Realtà si presenta come successività e, per di più, come finitezza, mentre per il Codice dei Codici la Realtà è circolarità e illimitatezza» (1972: 297); dall'altra, in maniera più ravvicinata, alla sua affermazione che la differenza tra realtà e cinema «è una questione, come dire, di *ritmo temporale*» (245; corsivo mio). Secondo quali modalità?

3.

C'è un passo di un racconto di Giorgio Celli (1994: 30) che isola bene il punto:

Il nostro corpo, veduto non solo nello spazio, ma con il suo, diciamo pure appannaggio cronologico, ci apparirebbe come una sequenza di milioni e milioni di corpi/attimo, una galassia di noi stessi/siamesi, l'uno che esce dall'altro, fotogrammi del film della nostra esistenza, di cui percepiamo solo l'ultima istantanea (corsivo mio).

Tuttavia, ammette l'io narrante, questo «essere mostruoso e polimorfo», questa «idra temporale a milioni di teste» costituisce «l'organo morganatico attraverso il quale noi radichiamo nel mondo».

È il classico problema di come la discretezza degli istanti si risolve nella continuità del tempo, un problema che interessò Charles Sanders Peirce a più riprese, come nel caso del brano seguente tratto da «un'analisi della sostanza della legge del tempo» (CP 1.494):

L'evento è la giunzione esistenziale di stati [...] la cui combinazione in un soggetto violerebbe la legge logica della contraddizione. Perciò l'evento, considerato come giunzione, non è un soggetto e non inerisce a un soggetto. Allora che cos'è? Il suo modo d'essere è la *quasi-esistenza esistenziale*, ovvero quell'approccio all'esistenza in cui i contrari si possono unire in un unico soggetto. Il tempo è quella diversità di esistenza per cui ciò che è esistenzialmente un soggetto viene abilitato a ricevere determinazioni contrarie nell'esistenza. "Filippo è ubriaco e Filippo è sobrio" sarebbe assurdo, se il tempo non rendesse il Filippo di stamattina un altro Filippo rispetto al Filippo di ieri sera. La legge [del tempo] è che nulla esiste diadicamente come soggetto senza la diversificazione che gli permette di ricevere accidenti contrari. Il Filippo istantaneo che può essere al contempo ubriaco e sobrio ha un essere potenziale che non perviene affatto ad esistenza.

In realtà, a dispetto dei Filippi siamesi, «quali che siano i processi psichici sottostanti, noi sembriamo percepire un autentico flusso del tempo tale per cui gli istanti si fondono l'uno nell'altro senza individualità separate» (CP 5.205).

Ma seguiamo la relazione tenuta nel 1967 da Pasolini a Pesaro, nelle sue due parti (*Osservazioni sul piano-sequenza* e *Essere è naturale?*) e compresa l'appendice (l'articolo *I segni viventi e i poeti morti*, dove in origine i *segni* erano *sintagmi*) (1972: 237-247 e 250-255). Guida il ragionamento una serie di passaggi: la realtà 'parla', si esprime da sé, è un linguaggio; il cinema riproduce la realtà 'scrivendola' come un infinito piano-sequenza; i singoli film danno senso al linguaggio d'azione mediante il montaggio. La realtà, sappiamo, si esprime, parla da sé col linguaggio d'azione, cioè con «il linguaggio dei segni non simbolici del tempo presente»; dunque «è sempre al tempo presente», che è anche il tempo del piano-sequenza. Ma, nel presente («questa Morte Vivente in cui rinasciamo»: Peirce, CP 5.459), il linguaggio d'azione «non ha senso, o, se lo ha, lo ha soggettivamente, in modo cioè incompleto, incerto e misterioso»: perché i 'sintagmi viventi' possano diventare «completi e comprensibili» occorre stabilirne le relazioni e coordinarle. Tale lavoro di scelta e coordinazione è il montaggio, mediante cui la soggettività cede il posto all'oggettività e la percezione alla narrazione, che trasforma il presente in passato. Come il linguaggio della realtà, l'azione umana nel suo prodursi manca di unità e di senso, perciò «finché ha futuro, cioè un'incognita, un uomo è inespresso». Ed ecco l'analogia spiazzante tra la morte e il montaggio:

È dunque assolutamente necessario morire, perché, *finché siamo vivi, manchiamo di senso*, e il linguaggio della nostra vita [...] è intraducibile: un caos di possibilità, una ricerca di relazioni e di significati senza soluzione di continuità. *La morte compie un fulmineo montaggio della nostra vita*: ossia sceglie i suoi momenti veramente significativi (e non più ormai modificabili da altri possibili momenti contrari o incoerenti), e li mette in successione, facendo del nostro presente, infinito, instabile e incerto, e dunque linguisticamente non descrivibile, un passato chiaro, stabile, certo, e dunque linguisticamente ben descrivibile [...]. *Solo grazie alla morte, la nostra vita ci serve ad esprimerci* (corsivo nel testo).

Ciò che un piano-sequenza allo stato puro esprime è semplicemente *c'è*, anzi *essere*. Ma essere non è naturale, è «portentoso, misterioso e, semmai, assolutamente innaturale»; è qualcosa che mette paura per via «dell'ambiguità terribile della realtà dovuta al fatto che essa è fondata su un equivoco: il passare del tempo». Da questo punto di vista tra vita e cinema non c'è differenza; la differenza c'è nei singoli film, dove invece un'azione ha «il suo senso già compiuto e decifrabile, come se la morte fosse già avvenuta», perché il suo tempo «non è quello della vita quando vive, ma della vita dopo la morte».

Il continuo della vita, nel momento della morte – ossia dopo l'operazione di montaggio – perde tutta l'infinità di tempi in cui vivendo ci crogioliamo [...]. Dopo la morte, tale continuità della vita non c'è più, ma *c'è il suo senso* (corsivo nel testo).

Ne discende un'alternativa semplice quanto radicale, comunque la si formuli: sia che si dica «o essere immortali e inespressi o esprimersi e morire», sia che si dica «o esprimersi e morire o essere inespressi e immortali».

Il cinema – non il singolo film – «è un piano-sequenza infinito che esprime la realtà con la realtà»; ma mentre ciò che rende la realtà 'naturalistica', cioè irreali, è il tempo, il cinema non è irreali: la realtà infatti è fondata su un'illusione, «ossia sul passare di qualcosa che non c'è, il tempo», il cinema al contrario è fondato «sull'abolizione del tempo come continuità, e quindi sulla sua trasformazione in realtà significativa e morale sempre». E dal momento che il montaggio dei film è «molto simile alla scelta che la morte fa degli atti della vita collocandoli fuori dal tempo», questa caratteristica si riflette sulla loro astrazione che è il cinema: «il cinema in pratica è come una vita dopo la morte». (Sarà per questo che un tale diceva: «Il cinema è il regalo più bello che i sensi ci potessero fare»).

4.

L'immagine di Celli, così, si trasfigura. L'esistenza di ogni persona smette di apparire un susseguirsi di fotogrammi proprio grazie all'ultima istantanea, che conferisce senso alla vita narrativizzandola in una storia. Lo sosteneva anche Peirce: «Ciò che realmente una cosa è, è ciò che *alla fine* può venirsi a sapere che sia nello stato ideale di completa informazione» (CP 5.316; corsivo mio).

E cosa vuol dire creare una storia? Posto che ciò con cui abbiamo a che fare è sempre «una successione discreta, aperta e teoricamente indefinita di avvenimenti», risponde Paul Ricœur (1984: 171), dal punto di vista temporale comporre una storia significa *trarre una configurazione da una successione* introducendovi l'integrazione, la culminazione e la chiusura – una risposta non molto diversa da quella di Pasolini che parlava di coordinazione, completezza, comprensibilità (1972: 239). In effetti, «una vita è solo un fenomeno biologico finché non viene interpretata», e d'altronde l'azione non è mai un dato bruto ma «è sempre simbolicamente mediata» (Ricœur 1984: 179-180). La conseguenza è evidente:

La nostra vita, colta con un solo sguardo, si mostra come il campo di un'attività costitutrice, derivata dall'intelligenza narrativa, con cui cerchiamo di ritrovare, e non semplicemente d'imporre dal di fuori, *l'identità narrativa che ci costituisce*. [...] In tal modo impariamo a diventare il *narratore della nostra storia* senza diventare interamente *l'autore della nostra vita* (184-185; corsivo nel testo).

L'io sostanziale a cui tanto teniamo è in realtà un io 'narcisista' che incorre nell'ammonimento di Peirce: «l'identità che ti piace attribuirti è, in massima parte, la più volgare illusione della vanità»; fondato sulla 'metafisica della malvagità', un tale io isolato e sempre identico risponde a quella che il propugnatore del sinechismo chiamava «concezione barbarica dell'identità personale», totalmente dimentica del principio secondo cui «il tuo prossimo, in una certa misura, è te stesso» (CP 7.571-2).

Torna dunque la questione del soggetto posta da Fabbri; ma dal punto di vista di Pasolini, mentre non c'è un 'effetto di realtà' perché la realtà si dà da sé senza mediazioni, c'è invece, indotto dal montaggio finale di ogni vita, un 'effetto di soggettività'. Parlare, con Ricœur, di identità narrativa significa infatti parlare di qualcosa che non è «né una sequenza incoerente di eventi, né una sostanzialità immutabile»; significa assumere che «quello che chiamiamo il soggetto non è mai già dato fin dall'inizio» ma lo si costruisce in modo tale che

«al posto di un *io* infatuato di se stesso nasce un *sé* istruito dai simboli culturali» (1984: 184-185). Sono tutte considerazioni a cui può dare spunto il pensiero di Pasolini sul montaggio finale. («Magari l'uomo avesse il coraggio di applicare questo pensiero alla sua vita!», commentava quel tale).

Bibliografia

- CELLI, G. 1994. *Dio fa il professore*. Torino: Bollati Boringhieri.
- ECO, U. 1997. *Kant e l'ornitorinco*. Milano: Bompiani.
- FABBRI, P. 1990 «Il significante del mondo», in FABBRI P e MARRONE G. (a cura di), *Semiotica in nuce*, vol. II: *Teoria del discorso*. Roma: Meltemi, 2001, 328-335.
- PAOLUCCI, C. 2008. « La "lingua scritta della realtà" tra visibile e dicibile. Pasolini, Eco, Peirce e Deleuze», *Versus*, 106, 67-83.
- PASOLINI, P. P. 1991 [1972]. *Empirismo eretico*. Milano: Garzanti.
- 1976. *Lettere luterane*. Torino: Einaudi
- PEIRCE, CH. S. 1931-1958. *CP Collected Papers*, 8 voll. Cambridge (Mass.): Belknap,
- RICŒUR, P. 1984. «La vita: un racconto in cerca di un narratore», in JERVOLINO, D. 1994. *Filosofia e linguaggio*. Milano: Guerini, 169-185.

De deux discours l'un. Phénoménologie de l'existence et sémiotique de la présence

Dominique Ducard

Université Paris Est Créteil Val de Marne - CEDITEC

ducard@u-pec.fr

ABSTRACT: Philosophe méconnu parmi les siens, même si la publication en cours de son œuvre complète l'a replacé récemment sur le devant de la scène, Henri Maldiney¹ est quasi inconnu dans le champ des études sémiotiques. Phénoménologue de l'existence, et non de la conscience, il reprend et réinterprète Husserl, Merleau-Ponty, avec une lecture critique des anciens grecs, de Hegel et d'Heidegger ; son cheminement est marqué par ses rencontres et son dialogue avec la psychiatrie existentielle (*Daseinanalysis* : Binswanger, Khun), la *Schicksalsanalyse* de Szondi et la psychanalyse (Freud, Lacan, Pankov, Oury), aussi avec les artistes et poètes (Bazaine, Tal Coat, Ponge, Du Bouchet). Son regard sur la folie comme mode d'existence en échec de l'être humain nous conduit à une vision anthropologique fondée sur les notions de *présence* et d'*existence*, où la réflexion sur le corps et le langage occupe une place centrale. C'est ainsi que le rythme, tel qu'il est conçu par Maldiney est un radical existentiel qui couvre les dimensions corporelles, psychiques et sociales, indissociablement. La notion de rythme ouvre à une perception et à une compréhension nouvelles et originales de l'esthétique-esthésique dans l'esthétique-artistique. Le rythme, qui s'origine du sentir (*Stimmung*) dans la rencontre avec le monde, est constitutif des formes se formant dans le mouvement qui génère l'espace-temps, dans une tension des opposés : la « Vie des formes » (H. Focillon) et le « Sens des sens » (E. Straus)². La communication sensible avec l'œuvre d'art survient ainsi dans un moment pathique qui est ouverture à soi et au monde, en rupture avec les modes logiques et discursifs de la connaissance. Notre intention n'est pas ici de proposer un article encyclopédique sur le philosophe, à lire et à découvrir, non plus de passer en revue les notions qui articulent une pensée unitaire et globale mais le premier aperçu donné dans le paragraphe introductif fait entendre des échos avec la façon dont la sémiotique, notamment dans certains développements de la sémiotique dite de l'École de Paris, a négocié le virage phénoménologique en se recentrant sur les formes du sensible et le sujet percevant, faisant de la

1 Nous renvoyons aux volumes publiés aux éditions du Cerf sous le titre : Henri Maldiney. *Œuvres philosophiques*.

2 Voir FOCILLON 1943 et STRAUS 2000.

présence au monde une condition de la formation du sens, et dont la référence phénoménologique est, pour l'essentiel, l'œuvre de Merleau-Ponty. La désignation de « sémiotique de la présence » a été proposée par Jacques Fontanille, à côté de « sémiotique du monde sensible »³, nous la reprenons pour la commodité de la confrontation avec la phénoménologie de l'existence, centrée sur la présence au monde. Pour évoquer un croisement éventuel des deux approches, avant d'interroger ce qui les sépare épistémologiquement, nous nous intéresserons, pour introduire le philosophe, à la notion de pathique, en lien avec le couple de la relation d'agentivité : agir / subir (pâtir), qui pourra faire signe aux sémioticiens. Nous suivrons de près la façon dont Maldiney appréhende cette notion tout en adoptant un point de vue plus personnel, de nature sémio-linguistique.

1. Pour introduire Maldiney : le pathique

Le pathique - forme nominalisée comme le sont les notions associées : « le sentir » et « le se mouvoir » - est au cœur de la *Pathosophie* de Viktor von Weizsäcker⁴, auquel renvoie Maldiney. Il y apparaît comme une mise à l'épreuve de l'existence, dans la fonction vitale (psycho-physique) et l'histoire intérieure de la vie. Le pathique et le devenir sont liés, comme « le sentir » et « le se mouvoir » sont articulés l'un à l'autre, de même que le subir et l'agir. Von Weizsäcker représente ce mode d'être dans le subir-agir par les cinq verbes modaux : pouvoir (permission : *dürfen*), vouloir (*wollen*), falloir, devoir (*müssen*),

3 Jacques Fontanille et Claude Zilberberg disent ainsi de l'opposition entre la sémiotique des années 1970 et celle des années 1990 : « L'une serait plutôt binariste, logiciste, achronique, et n'accorde guère de place au sensible ; l'autre se voudrait plutôt une sémiotique des passions, de l'intensité, de la présence, elle préfère la dépendance et la complexité aux seules différences binaires. » FONTANILLE & ZILBERBERG 1998, 7. D'autres courants de la sémiotique se sont constitués en lien avec la phénoménologie, l'exemple le plus prégnant étant de celui de la sémiotique de Jean-Claude Coquet, qui en développant une sémiotique « subjectale » s'est éloigné de la sémiotique « objectale » de Greimas, soutenu en cela par ses références à Merleau-Ponty, à Ricœur et à Benveniste, lecteur de Husserl. Le corps devient alors l'instance de base de la signification et la réalité trouve à s'incarner dans le langage. Il faut aussi mentionner le travail pionnier d'Herman Parret, qui avait élaboré, bien avant l'ouvrage de Greimas et Fontanille (GREIMAS & FONTANILLE 1991), un ouvrage de sémiotique sur les passions (PARRET 1986).

4 Physiologiste et neurologue allemand, Viktor von Weizsäcker (1886-1957) est considéré comme l'un des fondateurs de l'anthropologie médicale et de la psychosomatique. Son ouvrage majeur *Der Gestaltkreis* (1933) a été traduit de l'allemand par Michel Foucault et Daniel Rocher en 1958 sous le titre *Cycle de la structure* (Paris, Desclée de Brouwer), titre auquel Maldiney préfère *Cycle de la forme. Pathosophie* (1956) a été traduit récemment en français (2011).

sollen : nécessité / contrainte / éthique) et pouvoir (*können* : possibilité / puissance / capacité). Ces verbes, linguistiquement, correspondent à des modalités subjectives de l'ordre de la causation, c'est-à-dire une manière d'être et de dire en rapportant le sens de l'action à une cause subjective interne (capacité, désir, volonté) ou externe (coercition, comme avec le déontique). Ces modalités impliquent une distanciation du sujet, d'ordre téléonomique, le sujet s'envisageant hors du présent à partir du présent. Mais ne nous laissons pas abuser par la langue en rabattant les modes d'être sur des catégories linguistiques. Il s'agit plutôt de saisir, sous ce que le langage nous permet d'entrevoir, un « pouvoir » - mode premier de la présence - comme « pouvoir être », comme disposition à l'action et à la passion, dans l'effectivité et l'affectivité, un pouvoir être agissant et un pouvoir être subissant, une réceptivité au monde dans le monde qui se traduit dans le moment pathique par la rencontre : être-avec l'autre (*Mit-Sein*), être-avec le monde (*Mittwelt*).

Ce moment pathique relève de la puissance à ressentir, dans un espace potentiel de présence qui ouvre à la co-présence dans toutes les formes de la communication, moment « dans la tonalité duquel s'exprime, sans signes, non le *quoi* de l'expérience, mais le *comment* d'une rencontre, en elle, avec le monde entier, c'est-à-dire un style d'ouverture à l'étant et à l'existant. »⁵. C'est la disposition-à qui est de l'ordre de ce que Maldiney nomme le *transpossible*, ce qui dépasse les chemins du possible, et du *transpassible*, ce qui traverse les voies du passible : la condition de passibilité du possible et la condition de possibilité du passible. D'où l'événement-avènement, dont l'apparition survient de façon exemplaire dans l'étonnement, la surprise, déjouant toute attente, sans anticipation, et qui définit le réel : « Il n'y a de réel que ce qu'on n'attendait pas et qui soudain est là depuis toujours : côté tourné vers nous de la libre étendue »⁶. Le sentir se faisant lui-même événement avec le surgissement soudain de la rencontre qui a lieu dans la surprise.

Transpossibilité et transpassibilité se comprennent ensemble avec les concepts de présence (lat. *prae-sens* : être à l'avant de soi), avec un pouvoir être par-delà tous les possibles envisagés ou imaginés, et d'existence (se tenir *hors* et à partir de), dont les formes sont déterminées par une dialectique conjuguant activité et passivité.

Pour comprendre le moyen terme qu'est le subir-agir, nous pouvons nous tourner vers l'étude linguistique d'Emile Benveniste⁷, citée par Maldiney⁸.

5 MALDINEY 2007a, 54.

6 MALDINEY 2007a, 84.

7 BENVENISTE 1966, 168-75.

8 Voir l'intervention de Henri Maldiney dans la discussion qui a suivi l'exposé de Pierre-

Évoquant la dépression qu'il qualifie d'*existentielle* et qui « consiste dans la défaillance absolue d'une situation primordiale qu'Oskar Becker a contraposée au *Dasein* heideggérien et appelée *Dawesen*. », celui-ci note que le français ne connaît pas la distinction entre *Sein* et *Wesen* (être, nature, caractère), et ajoute que nous en avons l'équivalent dans l'opposition morphogénétique du *moyen* et de l'*actif*: « Au moyen, observe Émile Benveniste, l'auteur du procès énoncé par le verbe en est aussi le lieu. A chacun de ses actes, il suscite le monde dans lequel ils se déploient. A l'*actif* ce n'est pas le cas. Où alors se déploie son acte ? Dans l'*ouvert*. Où se situe l'ouvert ? Il n'est pas situable. Il est le vide *apertural* dans l'ouverture duquel toute existence se fait jour en éclairant à soi. »⁹

Les grammairiens grecs ont établi, dans le système verbal indo-européen, une triple catégorisation de la diathèse, ou voix verbale, en introduisant, entre l'actif (*energeia*) et le passif (*pathos*), la voix moyenne (*mesotes*). Selon les comparatistes, que Benveniste suit dans sa démonstration, une seule opposition caractérise ce système, l'opposition de l'actif et du moyen, le passif étant historiquement une modalité du moyen. Les linguistes ont retenu la distinction faite par le grammairien hindou Panini entre le *paramaispada*, « mot pour un autre », pour l'actif, et l'*atmanepada*, « mot pour soi », pour le moyen. L'exemple donné est celui du sanskrit *yajati* : « il sacrifie » pour un autre, en tant que prêtre, et *yajate* : « il sacrifie » pour soi, en tant qu'offrant. Devant cette répartition générale et vague, Benveniste passe en revue les verbes à diathèse uniquement active, à côté des verbes à diathèse uniquement moyenne, pour opposer un procès accompli à partir du sujet, qui est extérieur, et un procès dont le sujet est intérieur à ce procès : « il accomplit quelque chose qui s'accomplit en lui, *naître, dormir, gésir, imaginer, croître*, etc. Il est bien intérieur au procès dont il est l'agent. »¹⁰ Le linguiste examine, avec cette double valeur, les verbes qui peuvent avoir une forme d'actif ou une forme de moyen, et en vient à cette conclusion qu'il s'agit de « situer des positions du sujet vis-à-vis du procès, selon qu'il y est extérieur ou intérieur, et à le qualifier en tant qu'agent, selon qu'il effectue, dans l'actif, ou qu'il effectue en s'affectant, dans le moyen. »¹¹ Le passif est ainsi considéré comme une transformation du moyen. Certaines formes de réfléchi se présentent alors comme une autre modalité de la « diathèse moyenne », « pour signaler des procès qui affectent physiquement le sujet, sans que toutefois le sujet se prenne lui-même pour objet ; notions analogues aux formes du français comme *s'emparer de, se saisir*

Paul Lacas (LACAS 2004).

9 MALDINEY 2007a, 60.

10 BENVENISTE 1966, 172.

11 BENVENISTE 1966, 173.

de, aptes à se nuancer diversement. »¹² On peut aussi penser aux verbes réfléchis formés avec *en*, qui dénote une activité interne : *s'en aller*, *s'en prendre à*, ou encore, avec le *en* intégré : *s'emporter*, *s'enfuir*, *s'enhardir*, *s'enivrer*.

La diathèse a été étudiée plus exhaustivement en linguistique, pour plusieurs langues¹³, mais simplifions et étendons la notion en catégorie générale, pour le propos philosophique et sémiotique, en disant que le sujet, avec le « moyen », ne se pose pas comme l'objet de l'action qu'il exerce, en se prenant par la main, comme pourrait le présenter une philosophie de la volonté, il est indistinctement la cause et l'effet, la source et le but, il agit et il est agi, il *s'agit*, il peut être dit sujet passivant, par analogie avec le sujet agissant.

Pour déterminer sa conception du pathique, Maldiney met en exergue la formule d'Eschyle, dans *Agamemnon* (v. 178) : *tô páthei máthos* / τῷ πάθει μάθος. Dans le contexte de la tragédie cette expression est associée à un rappel de l'enseignement de Zeus aux mortels, qui leur a appris à penser et à sentir, et qui a établi la loi selon laquelle la connaissance tient sa force de ce que l'on éprouve. Mais le terme « épreuve » comme celui d'« affection », dans l'une des traductions données : « connaissance par l'affection », que les philosophes adoptent volontiers, est influencé par le sens qu'Aristote donnera au *pathos*. Une traduction, plus juste historiquement, est « connaissance par la souffrance » ; on trouve aussi « connaissance par l'expérience ». Maldiney choisit le terme d'épreuve : « Le mot d'Eschyle *pathei mathos* (ce qui est appris par l'épreuve) ouvre le sens du pathique. Quel que soit le domaine de l'épreuve le pathique est de l'ordre du subir. »¹⁴, ou encore, « Au moment pathique s'applique intégralement la parole d'Eschyle "*pathei mathos*" l'épreuve enseigne. Non par raisons, mais par sens. »¹⁵ L'être est ainsi susceptible d'altération, de changement d'état, par le sentir, et il se découvre et se saisit dans ce mouvement.

Le texte dans lequel Maldiney développe la notion de transpassibilité¹⁶ commence par un examen du couple possible-passible et de ce qu'il doit à la philosophie médiévale du fonctionnement de la pensée, avec cette opposition entre « l'intellect possible » et « l'intellect en acte », le « possible » signifiant d'une part « en puissance » vs « en acte », d'autre part réceptif ou passif vs actif

12 Benveniste 1966, 175.

13 On pourra se reporter, pour le français, à MULLER 2004. Le linguiste et sémioticien bulgare Krassimir Mantchev (MANTCHEV 2004) a établi une typologie des diathèses dans les termes d'une sémantique des relations qui rend bien compte de la variété du système.

14 MALDINEY 2007a, 281.

15 Maldiney 2012, 111.

16 MALDINEY 2007a, 263-308.

et créateur. Il expose les difficultés de la philosophie post-aristotélicienne pour rendre compte de la saisie des formes intelligibles à partir du sensible et, revenant à l'origine du possible qui est de l'ordre du *pathein* : subir vs *poiën* : faire, il identifie ce « possible », en tant que puissance, à un « passible », dans le sens d'une réceptivité active : « "Passible" signifie "capable de pâtir, de subir" ; et cette capacité implique une activité immanente à l'épreuve, qui consiste à ouvrir son propre champ de réceptivité. », avec une note de bas de page précisant : « "affecté" au sens d'être "touché", atteint dans notre manière d'être et produits à nous-mêmes par la façon dont nous nous "trouvons", en communication ou en résonance avec les choses. »¹⁷ J'ajouterai une note à cette note, en signalant que l'existence se dit, dans plusieurs langues, par des locutions en rapport avec le prédicat « trouver » : *es befindet sich* en allemand, comme le français avec « il se trouve que » (il y a que) ou « si ça se trouve », et *matsa* en hébreu, qui signifie acquérir, parvenir à quelque chose, trouver (forme active) et exister, au sens de « être trouvable » (forme passive).¹⁸ Maldiney dit par ailleurs, à propos du vivant, qui subit la vie, que le statut de celui-ci est équivoque du fait qu'endurance implique résistance ou consentement actif.

Si la compréhension de soi vient de l'événement par la communication sensible avec le monde, c'est dans l'expérience malheureuse, selon le proverbe repris par Eschyle, qu'elle se révèle au plus haut point. Maldiney nous oriente aussi vers cette interprétation-traduction du vers grec, où le *pathei* est souffrance : « Qui, en effet, s'éprouve d'exister ? "Ce qu'est l'esprit, seul le sait l'opprimé", écrit Hugo von Hofmannsthal dans *Le livre des amis*. Dans le prolongement de cette parole, Ludwig Binswanger peut dire : "Ce qu'est la santé, seul le saisit l'homme malade ; ce qu'est la liberté, seul le saisit le prisonnier." Les traits communs de ces formes d'existence et que, seule, l'épreuve enseigne *pathei mathos*, c'est l'impossibilité de rencontrer. »¹⁹ Dans l'épreuve douloureuse et le manque à être, l'homme peut trouver les ressources de son devenir, par la transformation constitutive.

Dans la dépression et la mélancolie, il y a incapacité d'agir par défaut de réceptivité, faute de transpassibilité, sans les potentialités subjectives qui s'expriment par un « je peux », qui donne la direction du sens et d'où part l'effectuation. La pensée de Maldiney se fait plus éclairante, de mon point de

17 MALDINEY 2007a, 265.

18 Les traductions de *matsa* sont diverses : trouver, recueillir, rencontrer, survenir, retenir, surprendre, avoir, présenter, se procurer, éprouver, atteindre, arriver, être la proie, ..., dans le lexique de l'Ancien Testament hébreu : http://concordance.keo.in/strong_hebreu/strong-hebreu-4672.html

19 MALDINEY 2007b, 155.

vue, quand il ramène l'existence à l'expérience du corps, et plus spécifiquement à l'image du corps, qu'il requalifie en schème dynamique du corps propre, spatialisant et signifiant. Le pathos de la mélancolie et son « atrophie du sens » se manifestent ainsi par une impression de pesanteur et s'exprime par la plainte²⁰.

Maldiney distingue par ailleurs l'espace qui s'articule dans les directions significatives de l'existence de cet autre espace dit « orienté » à la suite de Ludwig Binswanger²¹. Ce dernier parle d'un « espace orienté ou géométrique » ou « espace du monde naturel », constitué dans l'unité de l'espace du corps et de l'espace ambiant et caractérisé par la position, la direction, l'éloignement et l'approche. La dimension pathique renvoie quant à elle à la tonalité affective, à la disposition qui détermine ce que Binswanger nomme, en reprenant Erwin Straus, « l'espace thymique » (*Der gestimmte Raum*), ou climatique, atmosphérique : « Pour ce qui concerne l'analyse de l'espace au sein de la pathologie, précise Binswanger, nous n'avons plus ici affaire aux catégories d'espace du corps propre, d'espace propre, d'espace ambiant, d'espace étranger, donc non plus aux catégories d'organisme, de situation, de tâche, d'opération, mais aux catégories d'expression et de vécu, de mouvement présentiel et de mobilité ou d'attitude présentiels, de physionomie (au sens le plus large) et d'être-thymiquement-disposé »²² Binswanger met ainsi en avant ce que Caroline Gros, la traductrice, nomme une *spatio-thymie*, constituée par la mise en résonance du monde et de l'être, et elle précise que la traduction de *gestimmt* par thymique permet de pointer le *thymos* grec, qui est le cœur à partir duquel advient une *Stimmung*²³.

Cet espace thymique est encore espace rythmique : nous sommes alors en rythme comme nous entrons en résonance, schème corporel et espace s'impliquant réciproquement dans le sens sensuel, distinct de la perception de qualités sensibles dans une relation sujet-objet, et en dehors de tout visée intentionnelle²⁴.

20 Voir à ce sujet DUCARD 2012.

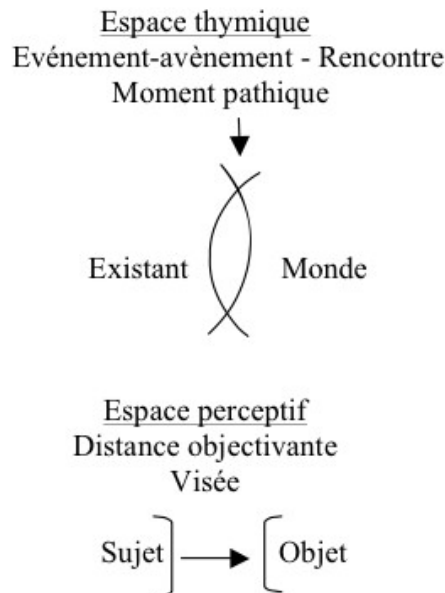
21 BINSWANGER 1998.

22 BINSWANGER 1998, 106.

23 Caroline Gros-Azorin, dans sa préface, cite Binswanger commentant deux vers de Goethe : « Ô Dieu, comme le monde et le ciel se resserrent / quand notre cœur se serre dans ses limites ». Binswanger souligne qu'il n'y a là nul rapport causal ou de conditionnement ou d'induction, « bien plutôt ce que nous appelons serrement de cœur consiste dans la limitation du monde ou du ciel, et inversement la limitation du monde et du ciel réside dans le serrement de notre cœur. » BINSWANGER 1998, 36)

24 Cette coalescence qui abolit la frontière entre sujet percevant et objet perçu est illustrée par l'exemple suivant : « Il arrive qu'au détour d'une rue ou débouchant sur une place,

Les deux espaces créés par le sentir ou par la perception sont ainsi figurables par les deux schématisations suivantes :



2. D'un discours à l'autre : aller-retour

Dans un article intitulé « La présence de l'œuvre et l'alibi du code »²⁵, Maldiney fustige la sémiotique de l'art, qu'il ne connaît apparemment que par la seule référence qu'il donne d'un texte de Louis Marin. Mais sa critique a une portée plus large et vise la méthode et l'analyse « textuelles » de l'œuvre, qui

nous soyons saisi par l'éblouissement blanc d'un mur ayant perdu toutes ses marques, dans l'extase de ce blanc illocalisable, ubiquitaire, effectuant en lui-même sa propre évidence, sans présence ou absence de rien d'autre, mur, sol ou ciel. Ce mur est illocalisable, il ne s'étend pas entre des limites à partir desquelles il prendrait forme. Sans doute l'espace est-il une forme a priori de la sensibilité, mais un tel espace, qui est le milieu d'apparition de tout le sensible, ne l'est pas du sensuel. Quand s'ouvre blanc, l'éclat d'une pierre ou d'un ciel ignoré, il ne se déploie pas devant nous, dans l'étendue du monde ; il nous saisit dans l'ouverture de son apparaître. Cet espace en ouverture est un espace en rythme. » (MALDINEY 2007b, 156-7). On notera que dans ce passage Maldiney introduit le sens sensuel, pour spécifier le sentir dont il est question.

²⁵ Publié dans MALDINEY 2003, 7-32.

réduisent celle-ci à l'objectalité de la perception visuelle et à la systématisme de signes articulés, soumises à une logique de discours qui manque le mode d'apparition de l'œuvre d'art et sa dimension formelle dans et par le regard. A cette référence sommaire nous pouvons opposer que la sémiotique de l'École de Paris n'est pas une sémiotique du signe et que les développements postgreimassiens de la théorisation peuvent rejoindre la façon dont Maldiney conçoit la genèse formelle de l'espace signifiant de l'œuvre tout comme ils semblent proches de ce qu'il dit du pathique, ainsi qu'il apparaît avec une seconde puis troisième manière, depuis la sémiotique des passions²⁶ et ensuite la sémiotique tensive, pour ne prendre que ces deux repères. Après avoir introduit l'étude des « états d'âme », négligés dans la sémiotique narrative des « états de chose », l'accent s'est porté sur le « champ de présence », espace-temps de la perception, base de la signification, puis sur l'affect comme premier terme régissant. J. Fontanille dit ainsi qu'il s'est agi d'une « exploitation systématique de la base phénoménologique et perceptive qui était déjà présente dans *Sémantique structurale* de Greimas (1966) »²⁷.

Dans une présentation synthétique de sa « grammaire tensive » Claude Zilberberg²⁸ mentionne ce qu'il doit, « par un heureux hasard de lecture », aux considérations de Binswanger sur l'espace, précisant qu'il s'agit, dans son optique, de sémiotiser l'espace et non pas de spatialiser la signification. En préalable à cette présentation il affirme le passage d'une « sémiotique des oppositions » à « une sémiotique des intervalles », conformément à la primauté accordée à l'affectivité – le subir a la préséance sur l'agir, dira-t-il par ailleurs – « puisque nos vécus sont d'abord, peut-être seulement, des mesures »²⁹. Cette dernière assertion est-elle un renvoi à ce que Merleau-Ponty dit du corps comme « le mesurant des choses », en reconnaissant ainsi une idéalité liée à la « chair » et lui donnant « ses axes, sa profondeur, ses dimensions »³⁰ ? La sémiotique prendrait alors en charge cette idéalité en tant que telle, dans les opérations de constitution du sens. De son côté la pensée phénoménologique de Maldiney, avec Binswanger et d'autres, trouve les radicaux de la signification du langage, à travers les langues, dans l'expérience de l'image du corps vécu dans l'espace, non pas un espace déjà construit mais une forme en formation lié au schème dynamique spatialisant du corps propre, dans une effectuation affectante. Mais cette expérience ne saurait alors être l'objet de

26 Voir GREIMAS ET J. FONTANILLE 1991 et ZILBERBERG 2002.

27 FONTANILLE 2009, 44.

28 Voir ZILBERBERG 2002.

29 ZILBERBERG 2002, 111.

30 MERLEAU-PONTY 1964, 199.

mesures objectivables, la tension ne se concevant pas comme une organisation polarisée et le gradient du sens ne se réduisant pas à une graduation avec des plus et des moins.

Si les postulats semblent diverger c'est que les objets et les méthodes sont distincts. La sémiotique s'essaie à catégoriser le processus de la signification par une conceptualisation qui procède par implication, concaténation et intégration, à des niveaux différents, dans une métalangue constituant un système très « serré », pour reprendre le qualificatif de Saussure parlant de la langue comme d'un « système serré ». Le déploiement des schématisations atteste de la volonté de capter les faits de signification dans le filet de la sémiotique et de rendre ainsi compte, de façon cohérente, de la structuration des discours, verbaux et non-verbaux. Et comme le dit fort bien Cl. Zilberberg, en conclusion de l'article cité, « le discours de la théorie » est « à l'image de la théorie du discours », comme il se doit, avec une méthode hypothético-déductive, qui « se présente comme un montage, une recette recyclant puis amalgamant des ingrédients "pris à droite et à gauche" dont elle s'efforce - c'est la moindre de choses - de tirer le meilleur parti »³¹. C'est ainsi qu'après la linguistique, l'anthropologie structurale, la phénoménologie ou la psychanalyse, l'auteur en appelle à la rhétorique tropologique.

Le philosophe Pascal Engel, dans une note de lecture sur l'ouvrage-dictionnaire *Tension et signification*, déclare ainsi que « Le pouvoir d'assimilation des sémioticiens greimassiens est étonnant »³². Le rapport de la sémiotique avec les autres champs disciplinaires, du moins dans cette tradition, est en effet souvent vu en terme d'inspiration, d'emprunt ou d'absorption, ce qui serait mieux appréhendé en parlant de reprise et de transformation par intégration dans un système évolutif mais constant dans ses principes fondamentaux, par héritages successifs. Vouloir comparer les notions théorisées en sémiotique avec celles en usage en phénoménologie, et plus particulièrement dans la phénoménologie qui nous intéresse ici, de par leur apparente proximité, ne peut se faire sans les resituer dans un projet théorique et sans les replacer dans un ensemble de dépendances internes à la théorie. Ainsi à vouloir faire se correspondre les modes d'existence, le champ de présence, le sensible, le pathème et le phorique avec les concepts d'existence, de présence, de sentir et de pathique chez Maldiney, on risque le faux sens et le malentendu. Mais si c'est le point de vue qui fait l'objet d'étude, comme cela est souvent rappelé après Saussure, il faut d'une part pouvoir évaluer la pertinence d'une théorie au regard de ce qu'elle vise, pour en apprécier

31 ZILBERBERG 2002, 142.

32 FONTANILLE ET ZILBERBERG 1998. Voir la note de lecture de P. Engel (ENGEL 2001).

l'adéquation, mais aussi la rapporter à un sens commun pour juger de ce que chaque point de vue nous dit et nous fait comprendre du monde et de notre expérience du monde, sensible et intelligible. La séparation entre le discours de la sémiotique et le discours de la philosophie apparaît plus nettement quand nous interrogeons leur régime de vérité et leur mode d'exposition. Par régime de vérité je désigne l'appropriation du discours à ce dont il est question dans ce qu'il énonce.

La sémiotique s'occupe des manifestations discursives (au sens large) du processus de signification, appréhendées selon les deux plans de l'expression et du contenu, elle relève du monde des représentations (verbales, visuelles, sonores, gestuelles,...) et l'analyse qu'elle développe en passe par des « textes » qui en sont le *ab quo* et *ad quem*. Les opérations et les catégories qu'elle dégage, dans un aller-retour entre conceptualisation et vérification, sont ordonnées dans un système explicatif de la sémiose, qui est réactualisé et réaménagé dans ses applications. Cl. Zilberberg reconnaît et accepte la circularité de la démarche comme « répondant épistémologique de l'homogénéité de la théorie avancée »³³. Et le discours sémiotique doit exposer l'agencement de la conceptualisation selon les règles de la méthode analytique, par division et enchaînement déductif. Il reste en cela structuraliste.

Si l'on n'adopte pas ce point de vue, on ne peut qu'être déconcerté, comme l'est Pascal Engel, dans le compte-rendu déjà cité, qui pense pouvoir décrire le projet de la sémiotique postgreimassienne « comme une sorte d'analytique transcendantale des catégories linguistiques », mais en ajoutant : « je n'ai pas réussi à comprendre encore vraiment. » Il ne comprend ainsi pas ce que les topologies (Thom, Petitot, P. A. Brandt) apportent à la sémantique et s'étonne de la façon dont certaines notions, comme celle de « forme de vie », empruntée à Wittgenstein, sont adaptées à des schèmes complexes. Il remarque aussi l'absence d'ouverture à des traditions autres, telles que la sémantique logique ou la sémiotique logique de Peirce. Mais disons que c'est à cette condition que nous pouvons avoir un système où tout se tient, aussi dynamique et évolutif soit-il, au risque de la clôture sur lui-même.

Le philosophe analytique n'exprimerait pas moins sa perplexité face à la phénoménologie de Maldiney mais les raisons de sa prise de distance seraient autres et les arguments différents. Ce que Maldiney met en avant et à l'avant de

33 ZILBERBERG 2011, 23. « Assurément, dit l'auteur, une certaine circularité se fait jour puisque la théorie n'accède qu'aux objets qui lui ressemblent, de même que les catégories sont prévenues par la mise en place des modes sémiotiques et par le choix des dimensions jugées constitutives, à savoir l'intensité et l'extensité, mais cette circularité certaine est le répondant épistémologique de l'homogénéité de la théorie avancée »

toute discoursivisation, à laquelle il oppose la parole en tant que vouloir-dire, ouverture à la langue dans le temps même de l'avènement du dit, ne peut être appréhendé par un système de représentation formalisé qui s'en tiendrait à une logique de discours. Si Gustave Guillaume est l'un des seuls linguistes vers qui Maldiney se tourne, dans ses réflexions sur le langage, les langues et la parole, c'est que la psychomécanique et la psychosémiologie du linguiste cherchent à capter les mécanismes et les cinétismes de la pensée dans la genèse des signes, qui ne sont que des saisies du mouvement général de la pensée dans une langue. C'est aussi Guillaume qui, avec Merleau-Ponty, est convoqué par les sémioticiens en quête de la dynamique du sens et d'une sémiose dont les actes sont, là encore, conçus comme des « saisies » dans le mouvement signifiant. Mais quand le sémioticien effectue un montage – pour reprendre le terme de Zylberberg – conceptuel pour élaborer des schémas d'intelligibilité, simulacres de la génération des significations, le philosophe, lui, creuse un chemin sous celles-ci à la recherche d'une « signifiante non signifiable », selon le mot de Hoffmanstal, signifiante « pour une forme – qui n'est pas un signe – d'apparaître, d'être et de se signifier »³⁴, à l'origine de l'esprit poétique des « premières racines de la langue ».

Comment dire dès lors ce « sens des sens » dans un discours rationnel ? Le discours objectivant de la science, qu'elle soit psychologique ou sémiotique, ne saurait permettre de comprendre, selon Maldiney, la « liaison plus originaire de la forme et du sens » à laquelle renvoie l'intentionnalité des figures, signes ou images qui constituent leur sens thématique »³⁵. Pas plus que le discours de la méthode philosophique, du moins d'une façon directe par démonstration, explication et glose interprétative. S'il porte haut la parole poétique dans la voie qui mènerait au plus près de la vérité existentielle, le philosophe n'écrit pas de la poésie. Son style de parole et d'écriture est singulier, fait de reprises et de ressassements, de formulations aphoristiques et de circonlocutions, de ruptures et de digressions, de citations, explicites ou non, de commentaires et de récits d'expérience ou d'anecdotes, d'analyses d'œuvres, d'exemples cliniques, mêlant les références à la science, aux philosophes et à l'histoire de la philosophie, à la psychologie ou la psychiatrie, à l'art, etc., le tout évoluant par déroulements et enroulements, comme des vagues successives. Autrement dit le texte philosophique, ainsi que le signale Maldiney en introduisant son propos sur le propre de l'art, et au-delà sur ce qu'est l'existence comme forme de présence à soi et au monde, ne peut être qu'un *pré-texte*, en accordant au « préfixe des préfixes » (Ponge) la valeur de signallement qu'il ne s'agit que de

34 MALDINEY 2007a, 304.

35 MALDINEY 2012, 131-47.

tendre vers ce qui est à l'avant du texte, qui le traverse et que le texte essaie de rejoindre, voué à l'impossible.

Dans son dialogue à la fois critique et constructif avec Greimas, Paul Ricoeur conteste l'opposition traditionnelle entre compréhension et explication à laquelle il oppose une herméneutique générale conjuguant les deux et se traduisant par une version à dominante explicative, exemplifiée par la sémiotique de Greimas, et une version à dominante compréhensive, en laquelle il se reconnaît³⁶. J. Fontanille a repris le raisonnement de Ricoeur sur cette question³⁷, qu'il sémiotise en synthétisant les deux procédures par un parcours « énonciatif » où le sujet cognitif se distingue selon qu'il adopte le point de vue de l'observateur (embrayé) ou celui de l'informateur (débrayé), les deux procès cognitifs de la compréhension immédiate et de l'explication s'articulant en une séquence donnant lieu à une compréhension médiate. En référence à Kant et aux schèmes de l'imagination comme mode de transition entre intuition sensible et conceptualisation abstraite, J. Fontanille conclut en disant que « le "schématisme de la structure" est peut-être à chercher, comme le suggère P. Ricoeur, dans l'acte de comprendre et dans son articulation avec celui d'expliquer »³⁸. Dans sa « Brève réponse à Paul Ricoeur », Cl. Zylberberg situe l'opposition entre comprendre et expliquer dans l'antagonisme entre deux syntagmes : « on *comprend* le réel » et « on *explique* le réalisable », la phénoménologie étant, épistémologiquement, « en quête de *l'universalité* de l'advenu » alors que la sémiotique est « en quête de la *généralité* du possible. » L'on pourrait objecter à cette stricte répartition que les sciences, dans leur histoire, cherchent à expliquer le réel par des systèmes ou modèles à partir d'hypothèses vérifiables et falsifiables, du côté donc aussi du réalisable. Et que les rapprochements récents de la phénoménologie et des neurosciences permettent d'interroger ensemble la certitude des connaissances expérimentales, même provisoire, avec les interprétations possibles et généralisables issues de l'observation et de la réflexion phénoménologiques. Revenons plutôt à Ricoeur élargissant le concept d'explication par la variété des procédures auxquels sont soumis les faits et les phénomènes dans les sciences, y compris les sciences humaines et sociales, avec des modèles probabilistes ou selon des modes approximatifs. La compréhension est alors du côté du « prendre-avec » pour « faire tenir-ensemble », ce que permet une intelligence intuitive et cultivée, toujours présente, en sous-main, dans les opérations heuristiques de l'analyse systématique et de la réduction à visée explicative.

36 Voir notamment RICŒUR 1990.

37 Voir son commentaire du texte de RICŒUR 1990, 21-31.

38 RICŒUR 1990. 31.

Maldiney a consacré de longs développements à ce qu'est, selon lui, « comprendre »³⁹, corrélant compréhension et perception dans des actes d'appréhension dont la structure primaire commune est celle du « prendre à... ». Ainsi, dans la relation thérapeutique, le psychanalyste pourra prendre le patient à ses mots ou à ses gestes, mais toujours *en situation* et *selon lui*, en rapport avec l'ensemble formé par ses paroles et sa conduite, dans l'évolution de la cure, avec l'éclairage de l'expérience du thérapeute et sous l'angle de sa connaissance de la clinique. La saisie des formes d'expression ne peut se faire que dans la mise en perspective d'un comportement appréhendé comme une totalité qui s'articule en significations. Et comprendre, c'est comprendre l'expression dans le sens, qui est perçu dans l'expression. Ainsi, dit Maldiney, « (...) la méthode freudienne de compréhension consiste bien à comprendre l'expression proposée avec toutes les autres dans un ensemble de contre-sens dont l'articulation contradictoire apparaît comme la loi d'un projet, comme le sens d'une transcendance où chaque expression locale est mise en perspective. Nous comprenons l'expression dans le sens »⁴⁰. Et le sens que nous percevons dans une expression n'est qu'une limite, une circonscription dans un champ de signification qui donne des directions de sens (*Bedeutungsrichtung*, selon Binswanger), captés dans des signes. Ces directions de sens, non thématiques, sont significatives d'une façon d'être et de communiquer. L'interprétation sémantique est alors subordonnée à une stylistique de la présence au monde (*Eigen-Welt* : monde propre, *Umwelt* : monde environnement, *Mitwelt* : monde de la rencontre), orientée par la *Daseinsanalyse*, qui serait une réponse à la question de savoir « comment édifier une science analytique des structures non thématiques de l'existence qui rende possible la compréhension (dans une convergence signifiante et opérante) des expressions d'un homme »⁴¹. Une phénoménologie herméneutique devrait alors chercher à saisir le sens à travers les formes de son expression. Mais par quel chemin, plutôt que méthode, puisque le sens n'est perçu que par l'ouverture à l'autre dans une dialectique de l'espace étranger et de l'espace propre. Nous retrouvons ici l'empathie, notion problématique, comme le rappelle P. Ricœur, pour asseoir la compréhension, à l'égal de l'« ex-pression » ou du « transfert dans une vie étrangère »⁴². Et qu'il convient ici de redéfinir, phénoménologiquement, comme une forme de présence, à soi et à l'autre.

C'est ici que divergent les projets et les discours. Nous pouvons concevoir

39 MALDINEY 2012, 61-129.

40 MALDINEY, 2012, 97.

41 MALDINEY 2012, 113.

42 RICŒUR 1990, 8.

que la phénoménologie comme la sémiotique cherchent à appréhender (comprendre et saisir) le mouvement de la signifiance dans ce qu'il a d'exprimable et de communicable et dont l'origine ou le foyer serait, pour la première, la présence (*Eigen-Mit-Um-Welt*), pour la seconde, le champ de présence, domaine spatio-temporel de la perception. Le propos de Maldiney pose des difficultés aporétiques : le sens sensible, qui advient dans le moment pathique de la communication, est irréductible à la signifiance signifiable dans des formes d'expression et c'est cependant à travers celles-ci qu'il est possible de le percevoir, à partir de leur compréhension. Mais il n'est pas logico-sémantique ou formalisable ; le philosophe ne peut que l'indiquer par les détours de son discours. La sémiotique catégorise et schématise au plan de l'expression une sémiose qui est corrélée au champ de la perception et de l'affect, mais sans établir le lien de dérivation. Le sémioticien s'en tient au formulable, le phénoménologue vise l'informulable.

3. Pour conclure en deux mots : ou bien... ou bien...

Le titre donné à cet article reprend la locution en français « de deux choses l'une », qui est suivie d'une alternative « ou bien... ou bien... », pour signifier que deux possibles sont inconciliables. Si, comme nous pensons l'avoir montré, le point de vue de la phénoménologie de l'existence fait écho à celui d'une sémiotique de la présence, les chemins empruntés par l'une et par l'autre ne se croisent pas. La sémiotique pourrait toujours intégrer le pathique dans ses présupposés mais il lui serait refusé, selon le philosophe, toute prétention à dire la vérité du phénomène, prétention qu'elle n'a pas par ailleurs. J. Fontanille insiste ainsi sur la distinction entre d'un côté une cause présupposée et un parcours *génératif* et de l'autre une cause physique et un parcours *génétique*. Dans ce dernier cas la sémiotique, selon un point de vue physicaliste et avec un programme de naturalisation du sens, se couperait de la compréhension herméneutique : « Pour cela, dit-il, il suffit de mettre l'objet de connaissance sémiotique en relation avec les faits non sémiotiques, à le construire comme "conforme aux choses mêmes", et donc de le dériver à partir des états de choses, par exemple grâce à une morphologie génétique ; c'est ainsi qu'une *rationalité* ("en raison de") se trouve convertie en *causalité* ("à cause de"), qu'il n'existe plus de cause présupposées, mais seulement des causes physicalisées, et que seule en ce cas l'explication a droit de cité »⁴³.

43 FONTANILLE, in RICŒUR 1990, 30.

Une autre perspective sémio-morphogénétique est possible, elle implique de concevoir les formes signifiantes comme des *traces* de processus non observables directement ou non thématiques, comme les qualifie Maldiney. Il ne s'agit pas alors de remonter des phénomènes à des causes qui les expliqueraient naturellement mais d'établir une mise en relation entre la rationalité de l'explication construite dans le système de représentation formel ou conceptuel avec une rationalité d'un autre ordre, permettant de comprendre l'explication, à titre d'hypothèse et en convergence avec des travaux relevant de sciences connexes au regard du domaine d'étude. C'est la position adoptée dans la linguistique des opérations énonciatives (Antoine Culioli) pour l'étude du langage à travers les langues et les textes⁴⁴, avec l'hypothèse du *geste mental*, lié originairement à la sensori-motricité, sous-jacent à l'activité signifiante de langage. A cette fin il faut que le linguiste, dans sa démarche métalinguistique, dépasse « les exigences de la rationalité démonstrative » pour tenir compte de ce que celle-ci écarte, notamment le mouvement et l'affect. La notion phénoménologique de direction de sens présente alors un point d'accrochage avec une approche sémio-linguistique de la signification, en nous interrogeant sur le travail de l'imagination, lié au corps, dans le passage de la sensorialité et de l'affectivité à/dans l'activité symbolique de représentation.

Bibliographie

- BENVENISTE, E. 1966. « Actif et moyen dans le verbe » (1950). In BENVENISTE, E, *Problèmes de linguistique générale 1*. Paris : Gallimard, 168-175.
- BINSWANGER, L. 1998. *Le problème de l'espace en psychopathologie*. Toulouse Presses Universitaires du Mirail.
- CULIOLI, A. 2005. *Variations sur la rationalité*, "Cahiers de l'ILSL". Université de Lausanne, Hors série.
- DUCARD, D. 2012. «Le sujet de la plainte. Phénoménologie et linguistique». In *Le Discours et la Langue. Revue de linguistique française et d'analyse du discours*,

44 Antoine Culioli distingue ainsi une « rationalité de l'effectuation », celle du discours linéaire à des fins d'échange et de communication, d'une « rationalité silencieuse, « à l'œuvre, dans un travail interne et intersubjectif (autant qu'interindividuel), travail qui n'est pas fondé sur un raisonnement explicite, ou sur un contrat, bref dont la cohérence ou l'efficacité échappent aux mots publics. » (CULIOLI 2005).

- Tome 3.2, E.M.E., 2, 81-92.
- ENGEL, P. 2001. «Review de Fontanille J., Zilberberg Cl. (1998): *Tension et signification*». *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 191, No. 2, Hume, 253-254.
- FOCILLON, H. 1943. *Vie des formes*, suivi de *Éloge de la main*. Paris: PUF.
- FONTANILLE J., ZILBERBERG CL. 1998. *Tension et signification*. Sprimont-Belgique: Mardaga.
- FONTANILLE, J. 1990. «Notes sur le parcours cognitif», *Nouveaux Actes Sémiotiques* 7, Limoges: PULIM, 21-31.
- 2009. «Sémiotique de l'École de Paris. Introduction » In ABLALI, D. ET DUCARD, D. (dir.). *Vocabulaire des études sémiotiques et sémiologiques*. Paris:, Champion.
- GREIMAS A.J. ET FONTANILLE J. 1991. *Sémiotique des passions. Des états de chose aux états d'âme*. Paris: Seuil.
- LACAS, P. P. 2004. « Aux sources de la pensée de Gisela Pankow » In *Présence de Gisela Pankow*. Paris: Campagne Première éd., 31-63.
- MALDINEY, H. 1973a. « Le dévoilement des concepts fondamentaux de la psychologie à travers la Daseinanalyse de L. Binswanger » In MALDINEY, H. 1973. *Regard, Parole, Espace*. Lausanne: L'Âge d'Homme, 131-147.
- 2003. « La présence de l'œuvre et l'alibi du code ». In MALDINEY, H. 2003. *Art et existence*. Paris: Klincksieck, 7-32.
- 2007a. « Psychose et présence ». In MALDINEY, H. 2007. *Penser l'homme et sa folie*. Grenoble: Millon, 7-61.
- 2007b. « De la transpassibilité ». In MALDINEY, H. 2007. *Penser l'homme et sa folie*. Grenoble: Millon, 263-308.
- 2007c. « Pulsion et présence ». In MALDINEY, H. 2007. *Penser l'homme et sa folie*. Grenoble: Millon, 107-135.
- 2007d. « Rencontre avec Henri Maldiney ». *Lettres de la Société de Psychanalyse Freudienne*, n° 18, Paris, 131-174.
- 2012. « Comprendre ». In MALDINEY, H. 2012. *Regard, parole, espace*. Paris: Cerf, 61-129.
- MANTCHEV, K., MANTCHEV, A. 2004. *Œuvres de Krassimir Mantchev. 1, La linguistique*. Paris: L'Harmattan,
- MERLEAU-PONTY M. 1964. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- MULLER, CL. 2004. « Diathèses et voix en français ». *Interaction entre sémantique et pragmatique*, Actes du XIe Séminaire de Didactique Universitaire (Constanta 2004, Université Ovidius, Association des Chercheurs en Linguistique Française). Bucarest: Editura ASE, 73-95.
- PARRET, H. 1986. *Les passions*. Liège: Mardaga.

- RICŒUR, P. 1990. «Entre herméneutique et sémiotique». *Nouveaux Actes Sémiotiques* 7. Limoges: PULIM,3-19.
- STRAUS, E. 2000. *Du sens des sens. Contribution à une étude des fondements de la psychologie*. Grenoble: Millon.
- WEIZSÄCKER VON, V. 2011. *Pathosophie*. Grenoble: Millon.
- WEIZSÄCKER VON, V. 1958. *Cycle de la structure*. Paris: Desclée de Brouwer.
- ZILBERBERG, CL. 2002. «Précis de grammaire tensive». In *Tangence*, n° 70, 111-143.
- ZILBERBERG, CL. 2011. «L'hypothèse tensive : point de vue ou théorie ? ». In ZILBERBERG, CL. 2011. *Des formes de vie aux valeurs*. Paris: PUF,7-23.

L'immanence sémiotique : perception ou sémioception ?

Waldir Beividas

Université de São Paulo

waldirbeividas@usp.br

ABSTRACT: This text proposes to defend the concept of immanence of L. Hjelmslev. I indicate an epistemological crossroads where the European semiotic theory is, requiring him a clear choice: (i) it must remain in its linguistic tradition in the immanent order of language, or (ii) it will eventually embrace phenomenological philosophy, or (iii) it will lean toward the naturalistic and materialistic research that characterizes neurocognitive science. I support the hypothesis that it must remain in their field of immanence of language, especially because Saussure opens a real *discursive epistemology* which can and should compete with transcendental reflection of phenomenological philosophy, as well as with scientific epistemology of the hard sciences. The origin of this discursive epistemology is the Semiology of Saussure, which leads me to propose the concept of *sémioception*. I present it as a rival and competitor of the concept of "perception" prevailing in Merleau-Ponty's theory and the concept of *enaction* of Varela that feeds cognitive reflections.

1. De quelques préliminaires

Un destin disons 'funeste' semble hanter toutes les théories : leurs *points de vue*, soigneusement construits, risquent toujours d'être plongés dans un scénario d'anamorphose par ceux des autres théories. On se souvient du fameux tableau des Ambassadeurs¹. Le concept d'immanence (langagière) – je veux dire : le langage en tant que *forme immanente* qui crée et détermine la seule façon dont on peut saisir et penser le monde – est sûrement un objet

1 *Les Ambassadeurs*. Hans Holbein. 1533. Peinture à l'huile sur panneaux de chêne. 207 cm x 209,5 cm.

condamné à l'anamorphose : plus on se situe selon son point de vue spécifique, propre, voulu, choisi, bâti même, plus il est clair, symétrique, cohérent et nécessaire ; par contre, plus on adopte un point de vue autre, soit du réalisme naïf, soit des sciences naturalistes, soit des philosophies transcendantales, ramifiées en des philosophies phénoménologiques et substantialistes – je veux dire : des attitudes qui prennent le langage simplement comme un instrument, important sans doute, mais simple instrument d'expression d'une pensée organisé en amont ou d'un réel déjà donné d'avance – et voilà que le concept d'immanence se laisse voir déformé, tordu, détourné, étrange et dispensable, tout comme l'objet étrange du tableau des Ambassadeurs.

Ceci dit, je me propose ici de défendre le principe hjelmslevien de l'immanence et même d'essayer à le radicaliser : j'essaye de tourner le tableau pour faire ressortir premièrement son statut de *principe épistémologique*, ensuite principe inéluctable, et pour les théories de la connaissance et pour les sciences en général, perspective donc anamorphique à première vue, surtout parmi les savants et les philosophes. Mon horizon final est de maintenir le pari épistémologique de Hjelmslev, celui de la légitimité théorique, sous l'hypothèse structuraliste, d'accéder aux subtilités de la substance, d'accéder à la finesse substantielle du vécu affectif du corps, de sa sensibilité, de sa perception, par la *radicalisation* de ses *formes immanentes*, au dedans du langage, et au détriment des solutions transcendantales au langage. C'était le prix à payer « pour arracher son secret au langage », selon la magistrale dernière page du *Prolégomènes* de Hjelmslev², expression à laquelle j'aimerais bien ajouter : c'est le prix à payer pour arracher son secret à l'affect, au corps, à la perception, plutôt que de les plonger trop vite dans une supposée substance directement phénoménologique du vécu, avec des raisons conceptuelles plus ou moins hors du champ sémiotique, c.à.d. avec des raisons transcendantales par rapport à la structure du langage.

2. Le *trivium* épistémologique

En tant que spectateur placé devant la scène 'chaude' sur laquelle la sémiotique européenne a été faite et se fait actuellement, je ne peux que présenter mes observations personnelles et prendre mes propres positions devant les forces épistémiques qui s'y exercent. De façon générale je dirais la sémiotique fait face aujourd'hui à un *trivium épistémologique* qui sollicite de sa part un choix à faire

2 HJELMSLEV 1971, 160.

en connaissance de cause :

(i) Doit-elle rester dans *l'ordre immanent* d'une tradition linguistique structurale avec tout ce que cela implique d'avoir à défendre la légitimité de cette tradition dans la discussion critique 'dure' envers les autres épistémologies en dessous ? Mes lectures m'amènent à situer dans cet ordre immanent par exemple les travaux de Cl. Zilberberg, F. Bordron, A. Zinna, F. Marsciani, S. Badir, D. Ablali et d'autres, la liste ne se veut pas exhaustive, ni hiérarchique.

(ii) Doit-elle embrasser une fois pour toutes le *tournant phénoménologique*, c.à.d. l'ordre philosophique, la phénoménologie perceptuelle d'un Merleau-Ponty, ou celle existentielle d'un Sartre, toutes plus ou moins substantielles et *transcendantales* par rapport à la primauté de la forme sémiotique, avec tout ce qui y comportera des révisions conceptuelles lourdes, peut-être déchirantes ? Je pense pouvoir situer ici l'horizon de J. Cl. Coquet, I. Darrault, J. Fontanille, E. Landowski et d'autres ;

(iii) Ou doit-elle, finalement, se soumettre sans retour à *l'ordre naturaliste* des sciences réalistes surtout neurocognitivistes qui gagnent des espaces massifs dans l'actualité à l'égard de l'homme, de son corps, de sa perception, voire de son inconscient – il y a eu un congrès de 500 personnes en 2005 sur la 'neuropsychanalyse' – avec bien sûr aussi une perspective naturaliste à l'égard du *sens*, notre patrimoine et pari, c.à.d. l'ordre naturaliste qui cherche l'émergence du sens de plus en plus rétroactivement dans l'équipage sensoriel déjà chez les papillons et autres petits animaux ? C'est là que je situe la morphogénétique ou sémiophysique de J. Petitot, la direction cognitiviste de P.A. Brandt ou la sémiogénétique matérialiste du groupe μ de la Belgique, entre autres.

En disant le problème en raccourci : le « *fiat sensus* », est-il provenant du langage, émerge-t-il d'une perception corporelle proprement humaine ou se produit-il en fin de compte dans les organes sensoriels ou systèmes nerveux qui remontent aux animaux primordiaux ?

Pour envisager le problème avec la lanterne de ce trivium épistémologique je me suis servi des propositions du philosophe Karl Otto Apel, dans les années 70 du siècle écoulé, sur les trois paradigmes ou *prima philosophia* qui selon lui ont gouverné la pensée de l'humanité depuis Aristote, à savoir : (i) le paradigme de l'ontologie, en passant par (ii) la philosophie de la cognition, le paradigme du sujet connaissant de Descartes à Kant, jusque à ce (iii) qu'il appelle le paradigme de la Sémiotique Transcendantale de Peirce³. Je les renomme à mon usage comme *l'épistémologie scientifique* (pour l'ontologie de la

3 APEL 1987.

science naturaliste et réaliste), *l'épistémologie philosophique* (pour la philosophie en général, y inclus la phénoménologie) et *l'épistémologie discursive* (non pas, toutefois, suivant la transcendance de Peirce mais selon l'immanence de Saussure-Hjelmslev). De cet angle d'observation, on peut noter que la Sémiotique actuelle reproduit donc, dans le foyer intime de ses discussions et théorisations, les grands paradigmes de l'imaginaire scientifique global de la pensée humaine.

En illustrant très brièvement comment je vois les stratégies du savoir de ce triptyque épistémologique, ses opérations pourraient être ainsi résumées :

(i) dans *l'épistémologie scientifique*, de découverte en découverte, d'erreur en erreur, la science réaliste et naturaliste cherche à éviter les pièges que nous posent les événements de la nature ; on essaye ici de découvrir, disons, les *astuces de la nature*, pour atteindre le point de prédire les raisons et les causalités des événements. Compte tenu des conditions initiales (du corps, de sa sensorialité, de sa perception), on cherche ce que la nature *fera* : le sens émerge comme résultat de l'action déclenchée, des causalités, des morphogénèses ou épigénèses internes parcourues. En d'autres termes, la nature nous tend des pièges, l'un après l'autre. À la science de les surmonter, de surmonter les illusions des connaissances antérieures. Pour ce qui concerne ici le sens, les pièges de la nature ont été déjoués en plusieurs étapes : (a) il serait illusoire de réserver le sens à l'humain, première étape ; (b) il est également illusoire de l'étendre seulement, avec un peu plus de concession, aux animaux supérieurs, deuxième étape ; (c) car la faculté du sens s'étend également aux souris, aux vers de terre, et ainsi de suite. Le point de repère, à mon avis, pour cette épistémologie, c'est que toutes les données proviennent de la nature, elles sont inscrites à l'avance dans la structure du réel. Les données ont des propriétés intrinsèques. Les systèmes nerveux les plus simples ont des équipages déjà installés. Il n'incombe à la science que de les découvrir, de les décrire, de les modéliser. Il s'agit, par conséquence, d'une sorte de 'positivisme' foncier : les données étant *données* dans la nature.

(ii) Dans *l'épistémologie philosophique* l'horizon est différent: de réflexion en réflexion, d'apories en apories, il s'agit de chercher *les astuces de la raison* (transcendantale), pour atteindre les points les plus profonds de ce que la raison *fait* dans ses opérations d'appréhension et de cognition profonde du monde et du sujet. Dans notre cas, l'univers du sens doit émerger de la cogitation de la raison pensante, pour 'ensuite' s'exprimer, plus ou moins fidèlement, dans la langue. Toutes les philosophies ne sont évidemment pas 'rationalistes', dans un sens fort, mais d'une façon ou d'autre c'est finalement toujours la raison qui gère l'ensemble de l'édifice. Même devant le bon contre-

exemple que constitue la phénoménologie de Merleau-Ponty. On pourrait la résumer comme la recherche des *astuces de la perception*. Mais il arrive que cette même philosophie relègue le langage à un rôle subalterne, dans la production, dans l'appréhension ou dans la gestion du sens. On pourrait ainsi résumer les aventures de la philosophie en constatant son refus millénaire d'accepter la thèse, seul démontrable aujourd'hui depuis Saussure, selon laquelle c'est au langage qu'il faut reconnaître le rôle de gestion de la pensée, de la raison, des cogitations, des émotions, de la sensation, de la perception, enfin, de la saisie du monde⁴. C'est ce qu'on revendique ici avec la thèse d'une *épistémologie discursive* immanente aux langages et avec le concept de *sémioception* qui seront développés ci-dessous.

(iii) *L'épistémologie discursive*, dont cet exposé essaye de justifier la légitimité, se distingue des antérieures par la reprise du point de vue immanent au langage. Elle fait confiance aux structures immanentes : de discours en discours, il lui revient de puiser à les astuces du langage, ou mieux, aux *astuces de l'énonciation*, à savoir à toutes les *rationalités discursives* qui ont été créées peu à peu, dans ses multiples façons, au long de l'histoire de la pensée et qui sont mises en fonctionnement dans chaque acte de parole, dans chaque acte de l'expérience, dans chaque réflexion, enfin dans tout acte humain de perception et de saisie du monde. L'épistémologie discursive prend en compte non seulement les astuces de l'énonciation des discours scientifiques qui ont nourri et nourrissent l'imaginaire des savants ; non seulement la rationalité des discours philosophiques, ses raisons et contre-raisons, mais aussi les rationalités narratives de l'imaginaire des peuples, des discours paraboliques, rhétoriques, sociologiques voire poétiques, construits partout et depuis toujours. Car pour elle il n'importe pas si ces rationalités sont produites de façon logique, moins logique ou prélogique. En d'autres termes, les langages, à travers la multiplicité et la polyvalence de ses discours possibles, verbaux ou pas, impose à tous les actes humains – depuis l'acte le moins pensé du vécu aux cogitations les plus profondes du philosophe ou aux calculs les plus raffinés du savant – ces langages imposent les *sémio-catégorisations* de sa palette. Il s'agit donc de reconnaître, sous toutes ses formes et genres : (a) ce que les discours *ont fait*, de discours en discours, dans les innombrables formes de sa manifestation tout au long de la diachronie de son histoire, pour la construction de ces rationalités discursives ; (b) ce que les discours *font* dans la synchronie actuelle de son fonctionnement ; (c) en envisageant un large espace pour l'imagination sur ce que les discours *feront* dans la créativité future

4 On peut voir avec ces mots le tour de force des premières lignes d'ouverture du *Prolégomènes* de Hjelmslev, sur sa définition du langage.

prévue en expansion continue par leurs rationalités discursives. Le sens *s'est fait, se fait et se fera* dans l'immanence de cette rationalité discursive ainsi établie. Donc raison, émotion, perception, tout commence, tout suit, tout se termine dans l'immanence langagière, à la manière d'une surprenante (et selon moi définitive) expression de Saussure, à savoir : à la manière d'une « dispute de mots »⁵.

Or, comment naît cette épistémologie discursive ? Bien sûr, comme pour tout, on peut trouver sa source depuis la caverne de Platon. Et *pour cause* parce que c'est là, finalement, parmi d'autres endroits, qu'ont commencé les rationalités discursives de notre civilisation. On pourrait aussi dire qu'elle surgit à partir de la grande opposition, telle que les hellénistes nous l'enseignent, entre *Logos* vs. *Muthos* – ces deux piliers de rationalité discursive qui ont commencé la division sévère entre les discours sérieux du 'vrai' et les discours légers de la 'fantaisie', la division sévère entre la rationalité 'logique' des savants et des philosophes (*anthropologie, sociologie, psychologie, neurologie, etc.*) et la rationalité populaire, narrative, 'prélogique' des mythes, des légendes, des contes, ou encore la rationalité 'illogique' de l'inconscient, selon Freud, et j'en passe.

Mais, pour ce qui concerne la réflexion ici engagée, je veux revendiquer à cette épistémologie discursive une date précise de naissance : il s'agit de la proposition du *principe de l'arbitraire* qui fonde la Sémiologie saussurienne. À partir de la sémiosis du signe, le monde devient langagièrement immanent, discursivement immanent, péremptoirement immanent.

3. La sémiologie de Saussure en tant qu'épistémologie discursive.

*...mais il est souvent plus aisé de découvrir une vérité que de lui assigner la place qui lui revient*⁶.

Malgré l'énorme diffusion de la linguistique de Saussure, il est un rejeton assez singulier de sa pensée qui a été sous-estimé, à savoir : la *portée philosophique et épistémologique* de la proposition de sa Sémiologie. Jusqu'aux récentes trouvailles dans ses anciens manuscrits, publiés dans les *Ecrits de Linguistique*

5 SAUSSURE 2002, 28.

6 SAUSSURE 2005, 100.

Générale, la plupart des réflexions sur cette nouvelle science, sauf désinformation non voulue, n'ont fait que délimiter son extension - disons 'géographique' - à partir de la géographie de deux pages du *Cours*, au meilleur des cas. Or, il y a quelque chose de caché, de recelé, qu'on peut dénommer, une portée philosophique, voire épistémologique, dans la proposition de la Sémiologie, dont l'édifice se base sur le principe de l'arbitraire du signe – arbitraire *radical*, expression disparue de la rédaction du principe édité dans le *Cours*. La Sémiologie stipule, pour tout type de langage, et donc pour tout type d'aperception et cognition humaines, la *génération du sens*, là où il n'y avait rien. La langue, en tant qu'*Institution Sans Analogie*, comme l'insistait Saussure⁷, institue le sens, elle l'instaure là où il n'y avait rien. La Sémiologie saussurienne se propose d'une telle manière qu'elle dépasse la discussion située sur la nature seulement théorique et descriptive des langues et des langages, ou bien du partage de tâches entre les sciences des systèmes signifiants. Le sens, engendré par l'acte sémiologique de l'arbitraire radical, nous plonge dans un vrai problème d'ordre philosophique et, plus directement, épistémologique. La question du sens, produit sémiologiquement, est une question de statut philosophique, question que le champ de la linguistique, ose-t-on dire, n'a pas pris de front, et il en va de même pour le champ philosophique.

Du côté de la rive philosophique, on pourrait s'y opposer : et Merleau-Ponty alors ? Quant à Jacques Derrida, parmi d'autres ? Or, il faut en convenir : le fait que Saussure ait été visité par la plume de grands philosophes comme ceux-ci et d'autres encore, parmi un petit groupe, ne nous permet pas pour autant d'affirmer que cette visite a provoqué une quelconque *induction significative* dans leurs philosophies, même pas qu'elle les ait fait avancer sur la question du sens, du point de vue sémiologique. En encourageant le risque de manquer à la justice, j'appellerai leur lecture visite de 'courtoisie' à Saussure, visite qui n'a produit aucune inflexion nouvelle sur leurs conceptions du langage, aucune inflexion nouvelle de penser la pensée même, et pas davantage de contributions décisives sur le rôle péremptoire du langage, soit dans la fondation de la pensée, soit dans la création de la seule réalité disponible à l'homme, telle qu'elle découle du propos saussurien : « Prise en elle-même, la pensée est comme une nébuleuse où *rien* n'est nécessairement délimité. Il n'y a pas d'idées préétablies, et *rien* n'est distinct avant l'apparition de la langue »⁸. On note que le deuxième 'rien' est plus dense, plus élargi, hypéro-sémantique devant le premier. En ce qui nous concerne, on lit la citation à l'instant, de la

7 SAUSSURE 2002, 211.

8 SAUSSURE 2005, 155 – je souligne les deux *riens*.

manière suivante : *rien, absolument rien*, avant la langue, c'est-à-dire, *rien*, lisons : *de pensé* ; absolument rien, lisons : *de tout le reste*, avant la langue (bien sûr, en tant que matrice de tous les autres langages).

Pour le dire de façon abrégée, je pense qu'entre la philosophie et la sémiologie saussurienne, il y a un vide, un fossé qui n'a pas encore été comblé comme il pourrait et devrait l'être. On se souvient que, dans le texte sur « L'actualité du saussurisme », Greimas rappelait, dans une petite note en bas de page, que pour des raisons d'espace imparti : « Les limites de cet article excluent, de notre part, toute intention de situer F. de Saussure dans les cadres plus généraux de l'épistémologie de son temps ou de chercher à évaluer l'originalité de sa pensée par rapport, par ex., à la phénoménologie de Husserl ou à la Gestalt-théorie »⁹. En l'occurrence, je souligne que, jusqu'à ce moment, presque soixante années écoulées depuis cette note en bas de page, nous n'avons pas encore promu un débat vraiment consistant sur l'originalité de l'épistémologie sémiologique de Saussure vis-à-vis de la philosophie phénoménologique ; à mon avis, ce débat reste encore entre nous, pour ainsi dire, en bas de page, il demeure en friche (sauf mes insuffisances de lecture)¹⁰.

Sur l'autre rive, linguistique cette fois, il y a eu depuis toujours et il y a encore une grande réticence du linguiste de métier à l'égard du vaste monde intriqué des conceptualisations philosophiques. On peut essayer de comprendre cet état. Intimidé face à l'énorme et au millénaire prestige dont jouit la voisine dans le monde des idées, sévère gardienne de la pensée, Destinateur perpétuel à sanctionner les disciplines, pour le mieux ou pour le pire, le linguiste, à son tour, préfère se sentir plus à l'aise dans la cuisine de ses descriptions, et se croire le faire avec compétence, que dans la salle des méditations, et claudiquer dans de la mauvaise philosophie. Il en a été ainsi depuis Saussure, sans épargner d'éminents noms. Certaines propositions d'éminents linguistes côtoient la rive philosophique de la question sémiologique du sens, mais ne s'y attardent pas, dans une exploitation plus poussée.

Si on veut un exemple chez le grand Benveniste, il suffit de se référer à sa réflexion dans l'article « Catégories de pensée et catégories de langue » où il démontre, de manière longue et détaillée, que les catégories de la pensée se subordonnent à celles de la langue : « C'est ce qu'on peut dire qui délimite et

9 GREIMAS 1956.

10 Il faut cependant enregistrer des travaux récents qui de façon plus systématique essayent de combler le vide, ou au moins renverser la situation, par exemple, la thèse de doctorat de P. Maniglier (MANIGLIER 2006, 513), ou la thèse de Doctorat de F. Marsciani des années 1980 publiée tout à fait récemment en deux volumes (MARSCIANI, 2012a, b). Malheureusement ces travaux systématiques ne sont pas encore entrés effectivement dans les débats actuels chez les sémioticiens.

organise *ce qu'on peut penser*. La langue fournit la *configuration fondamentale* des propriétés reconnues par l'esprit aux choses »¹¹. Benveniste conclut l'article avec une proposition aigüe, très saussurienne : « penser, c'est manier les signes de la langue » (p.74). On se passera de souligner la teneur philosophique et épistémologique de cette compréhension. En outre, dans une réflexion postérieure, il arrive à une formulation encore plus radicale. Ce n'est pas seulement la pensée qui se penche vers le langage, mais la réalité elle-même : « Le langage *re-produit* la réalité. Cela est à entendre de la manière la plus littérale : la réalité est produite à nouveau par le truchement du langage »¹². Or, tout de suite après, il flanche face au coût philosophique de la formulation :

Ici surgissent aussitôt de graves problèmes que nous laisserons aux philosophes, notamment celui de l'adéquation de l'esprit à la « réalité ». Le linguiste pour sa part estime qu'il ne pourrait exister de pensée sans langage, et que par suite la connaissance du monde se trouve déterminée par l'expression qu'elle reçoit. Le langage reproduit le monde, mais en le soumettant à son organisation propre.¹³

Or, pourquoi devrions-nous livrer aux philosophes cette tâche, alors qu'il nous revient, à nous linguistes et sémioticiens, de porter aux dernières conséquences les implications et configurations immanentes que le langage impose à la pensée et à la réalité ?

Le problème se tient à part entière dans un cercle vicieux : le philosophe, en général, met en scène le raffinement de sa pensée quant à une philosophie du sens, mais il a une compréhension parfois 'faible' du langage, réduite parfois à un véhicule (plus ou moins impur) d'expression d'une pensée bien arpentée en amont et en avance, d'un monde déjà bien organisé par la raison transcendante et indépendante. Malgré le respect dû à des conceptions moins tranchées sur la matière, il reste que la philosophie, en général, tout comme les autres champs du savoir, ne connaissent pas le langage de son intérieur, ou *la langue en elle-même* selon les mots de Saussure¹⁴. Et, le linguiste, de son côté, a de la dextérité dans la connaissance au sein de la langue, mais il lui manque dans la plupart des cas des instruments de transposition vers l'ordre philosophique des choses.

Voici la question qui s'impose : comment la réflexion épistémologique d'une discipline, la Sémiologie, se jouerait-elle dans le cadre de son propre point de

11 BENVENISTE 1966, 70 – italiques WB.

12 BENVENISTE 1966, 25 – italiques dans l'originel.

13 BENVENISTE 1966, 25.

14 SAUSSURE 2005, 34.

vue intérieur, c'est-à-dire, *immanent* au langage mais qui, dans le même temps, pénétrerait et interférerait dans l'ordre philosophique de la question du sens, c.à.d. qui pourrait dialoguer avec la *magna philosophia* aussi bien qu'avec l'épistémologie des sciences 'dures' et des neurosciences dans leur ensemble ? Dans ce cadre-là, ma manière personnelle d'y envisager quelque contribution, c'est de prendre le point de vue linguistique sur l'ordre philosophique que le sens, géré en sémiologie, entraîne, plutôt qu'un quelconque point de vue philosophique sur le fait linguistique du sens.

En nous délivrant des graves poids sémantiques du terme épistémologie, en philosophie, je le prends tout simplement pour exploiter les conséquences possibles du principe saussurien de l'arbitraire radical du signe, socle de la fondation de sa Sémiologie ; on vise les implications de l'arbitraire pour les théories de la connaissance sur un monde qui se veut objectif (celui des sciences exactes) et sur un monde qui se veut subjectif (celui des sciences humaines) à partir du seul fait de la *présence* du langage dans l'homme et de son opération sémiologique péremptoire. Cette présence, d'efficiencia et non pas de chronologie, reste la seule aporie dans le raisonnement.

Or, le paragraphe du *Cours* qui accorde le droit de citoyenneté à la Sémiologie est moins incisif que son *acte de naissance*, présenté selon mes vues dans les anciens documents des manuscrits, mis en circulation par R. Engler. Saussure prépare sa sémiologie comme : « Étude de *ce qui se produit* lorsque l'homme essaie de *signifier sa pensée* au moyen d'une *convention nécessaire* (...) Ce fait qui est le premier qui puisse exciter l'intérêt du philosophe reste ignoré des philosophes »¹⁵.

Revenons quelques instants sur cette proposition. Peut-être la simplicité frappante de termes utilisés cache-t-elle, selon mes vues, une épistémologie exorbitante. Les mots en italique nous amènent à demander si cette phrase ne construit pas, d'un seul coup, une *épistémologie sémiologique* dont je rapporte la paternité à Saussure et laquelle je renomme ici en tant qu'*épistémologie discursive* :

(i) *ce qui se produit* : selon la lecture qu'on pourrait y déceler, toujours du point de vue immanent du langage, ce qui se produit c'est le monde même des objets disponibles à l'homme, le monde même des idées, des choses et de l'humain, c'est-à-dire, le seul monde possible, créé par l'acte sémiologique sous forme de convention nécessaire de l'univers des signes, élaborés en discours, c.à.d. élaborés peu à peu en des rationalités discursives progressivement instaurées qui, à leur tour, en viennent à générer des univers de discours, les uns scientifiques, les autres philosophiques, des troisièmes poétiques et, dans les

15 SAUSSURE 2002, 262 – italiques WB.

intervalles, tous les autres discours humains. Ce qui se produit c'est la fabrication sémiologique du monde, surtout à travers les signes qui créent avec une énorme efficacité des énoncés existentiels : les choses *sont* ce qu'elles *sont*, la réalité *existe*, la matière du monde *est là*, la nature *existe au préalable*, enfin tous les *il y a* du monde: il y a des montagnes, de la mer et des forêts, *l'essence* des choses, etc. C'est par de tels types de signes existentiels que le monde prendra la forme d'une *ontologie spontanée*, immédiate, à portée de main et du regard de l'homme ordinaire, que ce soit en tant que monde 'réel', objectif, ou que ce soit en tant que monde psychique, subjectif. En d'autres termes, le monde vient à se présenter comme spontanément réel par la machinerie syntaxique et sémantique des signes en discours, comme produit de l'acte de *signifier* la pensée : « Tout le temps elle [la langue] s'avance et se meut à l'aide de la formidable machine de ses catégories négatives, véritablement dégagées de tout fait concret »¹⁶; « Les deux chaos, en s'unissant, donnent un ordre »¹⁷. Donc, le signifiant et le signifié s'unissant, l'ordre d'un monde immanent surgit comme par enchantement.

(ii) *signifier sa pensée* : à mon sens, il s'agit de faire naître la pensée même (en tant que raisonnée). En d'autres mots : la pensée, avant qu'elle soit signifiée par le langage, ne peut qu'être amorphe et nébuleuse. J'y repère l'impératif épistémologique qui fait que le langage prime sur la pensée ; le contraire serait méconnaître dans son intégralité le statut d'*institution* du langage;

(iii) *convention nécessaire* : je fais l'économie, faute d'espace, de la discussion des spécialistes sur les termes convention et arbitraire. Et je traduis l'expression comme étant le socle arbitraire de tout l'édifice épistémologique de la sémiologie saussurienne. Laissons de côté l'aspect technique, descriptif, du principe de l'arbitraire, d'autant qu'il a été le seul à avoir été discuté et disputé. Il ne s'agit plus de partager les signes selon des degrés d'arbitraire, ou de motivation, de manière synchronique dans le système, non plus diachroniquement dans l'histoire de la langue. Ce qui est important, dans la radicalité du principe – c'est-à-dire, arbitraire enraciné, de *radicitur*, comme le souligne à bon escient Tullio di Mauro dans les notes critiques de son édition du *Cours* –¹⁸ c'est que tout, dans la composition de l'acte sémiologique arbitraire du signe, aurait pu être autrement, soit entre les deux plans du signe, de façon interne, soit dans la désignation de sa cible, le référent, à l'extérieur. De la sorte, la façon dont tout a eu lieu est pleinement légitime, et point final (sans perte des facteurs historiques qui peuvent tout changer). On peut

16 SAUSSURE 2002, 76.

17 SAUSSURE 2002, 51.

18 SAUSSURE 2005, 442.

reprendre et tout résumer avec la réflexion synthétique et aigüe de P. Maniglier : « Le signe utilisé n'a aucune raison positive d'être celui plutôt qu'un autre, mais, précisément de ce fait même, aucune raison non plus d'être autre »¹⁹. En conséquence, l'arbitraire radical nous décommande avantageusement de chercher les origines du langage ou encore quelque motivation issue du premier cri d'Adam. À cet égard, on admet ce qu'y reste, la seule véritable aporie dans tout ça : la présence du langage chez l'homme.

4. L'épistémologie discursive

*...nous sommes en pleine épistémologie discursive...
En fait, les données sont ici des résultats*²⁰.

L'expression *épistémologie discursive*, qui me sert pour radicaliser l'immanence, ne vient ni de Saussure ni d'aucun linguiste, d'un analyste du discours, d'un sémioticien, ni du philosophe des « formations discursives » ; elle nous parvient d'un extrait des réflexions de G. Bachelard, dans son *Rationalisme appliqué*, de façon presque inattendue, dans un contexte de réflexion éminemment technoscientifique où le grand épistémologue travaille justement sur un chapitre qui oppose la connaissance commune et la connaissance scientifique.

Bachelard insiste sur le fait que les sciences contemporaines inaugurent des domaines de la pensée qui « rompent nettement avec la connaissance vulgaire » ; qu'il s'agit d'une vraie « rupture entre connaissance commune et connaissance scientifique ». Ce qui compte désormais, selon la nouvelle science, je souligne, c'est le « caractère *indirect* des déterminations du réel scientifique ». Dans la nouvelle science, peser les isotopes à travers l'outillage du spectroscope de masse, comme technique neuve, indirecte de construction de l'objet à être examiné, est très loin par exemple de la balance qui pèse le sel. La technique neuve de pesage des isotopes « n'a pas de *signification directe* dans la vie commune ». L'italique de l'original nous invite à retenir l'expression : *signification directe* dans la vie commune, qui, toujours chez Bachelard, est « si tranquillement fondamental pour la connaissance commune. ». C'est alors qu'il en déduit : « En ce qui concerne le spectroscope de masse, nous sommes en pleine épistémologie discursive. Un long circuit dans la science théorique est

19 MANIGLIER 2006, 355 – italiques dans l'originel

20 BACHELARD 1949, 103 – italiques dans l'originel.

nécessaire pour en comprendre les données »²¹.

La clôture du raisonnement nous parvient dans le style de la profondeur simple et poignante du philosophe : « en fait, les *données* sont ici des *résultats* » (p. 103). Selon ma lecture : entrer dans une épistémologie discursive, selon le nouvel ordre de la science contemporaine, signifie qu'il faut admettre qu'il n'y ait plus de données, des données en amont, dans la nature ; il n'y a que des résultats, créés et opérés par les dispositifs du discours scientifique. Il faut ici souligner la réponse que Bachelard produit devant une objection éventuelle consistant à considérer que sa distinction entre connaissance scientifique et connaissance commune est trop délicate. Il riposte :

Mais il est nécessaire de comprendre que les nuances sont ici philosophiquement décisives. Il ne s'agit rien moins que de la primauté de la réflexion sur l'aperception, rien moins que de la préparation nouménale des phénomènes techniquement constitués.²²

Bachelard nous demande ainsi d'observer, dans son épistémologie discursive, que les phénomènes naturels, de notre perception du monde, du sel pesé dans la balance, phénomènes de signification directe dans la vie courante, sont à son avis transformés dans des phénomènes techniquement construits, qu'il dénommera « phénoménotechnique », tout cela déjà dans le premier chapitre de son *Rationalisme appliqué*.

Or, mon objection à Bachelard n'est pas de même allure ; elle prend alors un autre sens. En ce qui concerne les nuances qui puissent distinguer connaissance scientifique et connaissance commune (phénoménologique, naturelle), mon objection s'articule en deux pas, dont le premier est une question :

(i) Quel diable les aiguilles de la balance peuvent-elles bien avoir ? C'est-à-dire, à quoi bon considérer que la balance qui pèse le sel, par une aiguille parcourant un circuit pointillé par des crans, ait un quelconque statut de « signification directe » dans la vie de la connaissance ordinaire ? Or, et voilà le nerf de l'objection : d'après Saussure et son principe de l'arbitraire du signe, la signification qui s'y présente, dans la balance qui pèse le sel, est *aussi indirecte* que celle du spectrographe de masse, *aussi construite* que les objets de la physique contemporaine, à la différence que la balance du sel a été construite par un autre type de discours, celui des sciences plus anciennes de Newton à Lavoisier, discours auquel nous *nous sommes habitués* par des conventions langagières dès lors mises en place, et qui ont devenu si naturelles, spontanées, si 'directes' pour ainsi dire;

21 BACHELARD 1949 102-3 – italiques dans l'originel.

22 BACHELARD 1949, 103 – italiques WB.

(ii) Le deuxième pas de l'objection, foncièrement sémiologique, ou saussurienne, est plus décisif : ôtons tous les aspects techniques d'une balance qui pèse le sel. Qu'est-ce qu'il en reste ? Il en reste quelque chose qui *ne fait partie* d'aucune phénoménologie directe et immédiate du monde, mais simplement des concepts et des usages langagiers tels que le poids, la mesure, le sel, l'instrument, la balance, enfin, des signes usuels de la langue, en croissante expansion par l'expansion des nombreux discours. Ce sont là des *opérations sémiologiques* d'instauration d'un *sens*, partageable entre nous, à propos d'un *pur vide*, d'un *pur rien*, qui *n'était pas là*, en tant que *rien*, avant une telle opération langagière.

La Sémiologie est alors *per se* une construction épistémologique discursive, de langage, sur tout ce qui est susceptible d'être compris comme un monde éventuel avant le langage. De l'instant où le langage *se présente* dans le monde, comme opération sémiologique arbitraire, il n'y a pas de données en amont : tout, désormais, sont des *résultats*. Définitivement, selon mes convictions, le sens n'est pas une *donnée* (d'avance), il n'est qu'un *résultat* (sémiologique) après. Le langage, comme sémiologie, est une épistémologie discursive immanente de construction de tout notre savoir sur ce que les discours *disent* exister, que cela relève de l'univers discursif de la connaissance ordinaire ou que cela se rapporte à l'univers discursif de la connaissance scientifique ou philosophique.

Hormis les équivoques toujours possibles, je pense qu'un jour le concept d'immanence, fondement d'une épistémologie discursive, aura été la contribution la plus heuristique de la pensée structuraliste et pour les sciences de l'homme et pour les sciences de la nature. L'épistémologie discursive immanente fait ressortir le caractère foncièrement interne et transitoire des vérités du monde, des savoirs des sciences, des croyances idéologiques ; il n'y a pas de vérités plus essentielles que d'autres par une espèce de proximité tangentielle, asymptotique, à l'essence dernière d'un monde hypostasié comme le réel ultime ou définitif ; ce qu'il y en a ce sont des intersections plus ou moins amples entre des rationalités discursives, donc des consensus – ou des polémiques – sur des *suppositions* et des *propositions* plus ou moins assurées et 'évidentes' pour les partenaires des *effets de sens* de ces rationalités discursives. L'impossibilité du vrai ultime résulte donc d'une conséquence épistémologique, pas d'un romantisme de modestie. L'évolution du savoir humain s'avère moins comme une question de découvertes que comme une expansion de nouvelles stratégies discursives pour se communiquer entre les hommes ou les savants.

5. La sémioception (en face de la perception, de l'énaction...).

Avec cette façon de raisonner j'essaye de mettre au débat un concept directement sorti du principe sémiologique de Saussure et du principe d'immanence de Hjelmslev. Il y a une dizaine d'années j'ai proposé, dans un article pour un livre préparé en hommage à Greimas par des chercheurs de l'Amérique Latine, un concept que j'ai nommé *sémioception*²³. Ce terme a été bâti sur l'opération sémiologique de l'arbitraire du signe saussurien et sur l'étymologie du latin – *capio cepi captum capere* – dont des dictionnaires latins présentent diverses acceptions comme celles d'appréhender, de prendre dans les mains, prendre, capter (du Latin *captare* : essayer de prendre) et dont on pourrait aussi compter sur un air de famille avec le mot, également latin, *caput* (tête).

Si l'étymologie peut le soutenir, la sémioception pourrait être interprétée tout simplement comme une inférence ou opération mentale (*caput* = captation par la tête), directement accomplie par le truchement de la sémiologie du langage, c.à.d. par le truchement de l'acte arbitraire du signe, par la sémiosis. La proposition du concept de sémioception a signifié au début ma façon, disons, de 'protester' contre la réintroduction dans *Sémiotique des passions* (1991) des notions d'extéroception, d'intéroception et de proprioception – on peut y voir le même étymon latin *ception* – notions dont le caractère et la provenance évidemment trop psychologique et extra-sémiotique avait été autrefois dénoncé par Greimas lui-même avec Courtés, dans le *Dictionnaire I* (1979), comme des concepts ou des expressions dépassées, et à éviter.

Je n'imaginai pas qu'on aurait à travailler à nouveau, dans une théorie immanente, avec ces concepts psychologiques, de tradition naturaliste et empiriste. Ce triptyque psychologique et en outre l'introduction, l'immixtion même, du *corps* dans l'acte de sémiosis, en tant que médiateur, ou en tant qu'opérateur, signifiait selon moi (et signifie encore) un *recul prématuré* de l'immanence du langage devant la question – difficile bien sûr ! – de l'ontologie du sujet, de son corps, et de tous ses émissaires transcendants et substantiels qui réclament leur droit d'entrée dans la maison immanente du langage (la chair, la perception, la sensorialité, l'affect, etc.). On notera d'ailleurs que si on propose un corps comme *opérateur* d'un acte, il doit être inéluctablement conçu comme *antérieur* à l'acte même, comme préalable à l'acte qu'il opère ou médiatise. Donc, voilà que le sujet ontologique et

23 BEIVIDAS 2003.

transcendental rentrait par la porte du fond, à bas prix et à la hâte, dans la salle immanente de la théorie sémiotique.

Il suffit de dire que la proposition du concept de sémioception signifiait alors à mes yeux la tentative, encore débutante, outre de supplanter le triptyque psychologisant, de défendre pour la sémiotique un niveau de pertinence stricte ou de spectre étroit contre la pertinence ample et diffuse, de 'large spectre', qui la menaçait de perdre ses assises immanentes bien fondées :

(i) d'une part, devant la massive présence des concepts provenant du soi-disant *tournant phénoménologique* de ces 20 dernières années (corps-propre, chair, perception) ou des concepts bâtis sur chantier psychanalytique, d'ailleurs visiblement métaphoriques, des « enveloppes » de Didier Anzieu (moi-ipse, soi-idem ...) ;

(b) d'autre part, devant l'orientation naturaliste et physique cherchant à faire reculer la sémiosis chaque fois de plus en plus en direction à la sensorialité, aux systèmes nerveux de l'homme et des animaux, à la biologie minuscule ou même à l'auto-organisation physique de la matière, au niveau des « réactions physico-chimiques complexes qui constituent le métabolisme d'un organisme biologique »²⁴.

Selon moi, avec ces deux perspectives, la perspective phénoménologiste et psychanalytique, d'un côté, et la perspective naturaliste neurocognitiviste, de l'autre côté, on était devant le risque de vouloir hâtivement tout embrasser pour finalement ne rien retenir.

Petit à petit le concept de sémioception a gagné pour moi une légitimité grandissante, pas prévue au début. Il s'est révélé comme un concept (d'origine et de statut entièrement immanent) susceptible de rivaliser avec le concept millénaire de *perception*, soit dans le champ des philosophies, y compris la phénoménologie, soit dans le champ plus vaste des sciences du comportement humain ; il est capable, à mon avis, de rivaliser aussi avec le concept d'*énaction* de Varela, qui a gagné beaucoup d'attention des cognitivistes pendant les 20 dernières années. Du point de vue de l'épistémologie discursive qu'on vient de présenter, la sémioception pourrait ainsi s'actualiser :

Sous l'égide du langage (qu'il soit la langue verbale, le langage gestuel, visuel, somatique, du semblant, sous tous les formes des pratiques signifiantes humaines), langage compris sous le principe de l'arbitraire, comme *Institution* – pesons convenablement chaque gramme du mot *instituer* : il signifie : stipuler, fixer, déterminer, instaurer, établir – sous l'égide du langage donc extensivement et statutairement ainsi compris, l'acte sémiologique qui en découle impose au sujet la seule façon dont celui-ci va finalement 'être

24 PETITOT 1999, 129.

condamné', pour ainsi dire, à concevoir le monde, et j'insiste : à percevoir même le monde. L'acte sémiologique, de sémioception – voilà le cœur de l'hypothèse – impose à l'acte perceptif une *métamorphose colossale* : la métamorphose d'une appréhension enregistrée et chiffrée quantitativement par des organes capteurs, provenant du monde brut, celui du dehors du corps (extéroceptif) ou interne au corps (proprioceptif, intéroceptif) – en une saisie signifiante, donc *semioceptive*, imposée qualitativement au monde, qui lui devient désormais le monde du vécu humain.

La sémioception d'un langage entraîne une métamorphose – ou ce qui serait plutôt mieux : une *metamorphologie* – généralisée de la perception, qui ne disposera d'autre *chréodos* (du grec *χρή* « il faut » *οδός* « chemin » – dans le sens « chemin nécessaire ») – que celle d'*être guidée* par la sémioception. Tout se passe comme s'il s'agissait d'une 'lésion' infligée au cerveau par le réseau des catégories des langages. C'est ainsi que le sujet percevra, au sens fort, par exemple, les couleurs de l'arc-en-ciel, celles, bien entendu, que le pacte sémiologique de sa langue lui a offertes. C'est ainsi que deux personnes de langues différentes percevront différemment les couleurs de l'arc-en-ciel, bien qu'ayant le même système neuro-perceptif général ; c'est ainsi qu'un maestro parviendra à percevoir une seule note dissonante dans une orchestre de plusieurs instruments, guidé seul par sa haute compétence en sémiologie musicale, bien qu'ayant l'oreille avec même système neuro-perceptif de toute l'audience, qui à son tour 'n'écouterà' pas la dissonance.

Selon ce point de vue sémiologique et immanent, l'acte sémioceptif aurait la *primauté heuristique* au-delà et en-dessus de l'acte perceptif. Au sens où c'est par la sémosis convenue que le sujet découvre ou invente le monde qui est alors son monde perçu ; c'est par cette sémioception convenue que le sujet crée ou découvre son corps propre, voire qu'il sent toute la gamme de ses douleurs et de ses affects. Les langages pactisés par la sémosis de l'acte sémiologique, guide l'appréhension (des sens) et la transforme en perception signifiante. En d'autres termes, le sujet perçoit, non par la caution de ses organes sensoriels, mais par l'arbitraire des formes immanentes du langage (plan du contenu, plan de l'expression) ; il perçoit ce que les langages l'ont conduit à catégoriser sur le continuum des phénomènes substantiels (du contenu ou de l'expression) ; il perçoit, il voit, il sent, en somme, il saisit ce que son langage l'a conduit à catégoriser. Il y a donc une grande inversion dans l'orientation épistémologique de la recherche : ce n'est pas le langage qui doit se subordonner aux contraintes morphogénétiques ou épigénétiques du cerveau ou qui dérive directement de ces contraintes, c'est plutôt le contraire : c'est au cerveau le travail de mettre leur plasticité à devoir rendre compte et accueillir

les contraintes qui lui impose le langage humain. Le trajet épistémologique n'est donc pas du corps (biologico-perceptuel) au sens (immanent) mais le contraire : à partir du sens (immanent au langage) on récupère le « secret » du corps (et du monde).

En d'autres termes, pour comprendre, comme locus d'émergence du vécu humain, cette véritable metamorphologie qualitative opérée sur le continu que les données brutes, quantitatives et amorphes du réel du monde et du réel de son corps présentent au sujet ; pour que de telles données brutes puissent devenir alors le monde humain, le monde de ses affects, le seul moyen est à mon avis de voir la perception humaine comme étant constamment induite et guidée par l'action permanente et récurrente de l'acte sémiologique du sujet, fondé sur le pacte sémiologique, à sa fois déduit du principe de l'arbitraire, ce qui en fait une perception foncièrement sémiologisée ou sémiotisée d'un seul coup, en un mot : une sémioception. Cet acte sémioceptif semble susceptible d'être démontré comme ayant un statut épistémologique supérieur à l'acte perceptif. Au-delà de toute la perception du monde – humaine, bien entendu – au sens fort, corporel, incarné, c'est-à-dire, phénoménal de Merleau-Ponty, l'acte sémiologique devrait se voir accorder une véritable primauté (épistémo-)logique – si toutefois il devait y avoir une dispute entre le phénoméno(-logique) de Merleau-Ponty et le sémio(-logique) de Saussure.

Dans mes lectures, toujours insuffisantes et naïves en philosophie, de ce philosophe ingénieux, et quitte à susciter d'éventuelles réserves à ce sujet, j'ai cependant toujours l'impression que Merleau-Ponty est arrivé à deux doigts de cet entendement plutôt saussurien ; reste à franchir le pas suivant. Il serait autrement difficile de reconnaître la légitimité théorique d'une perception humaine qui appréhende de manière significative le monde, sans qu'elle ait été elle-même passée au crible d'un pacte sémiologique, qui lui ait procuré les découpages différentiels, valentiels, oppositifs pour le monde nouveau et unique, à valeurs sémiotiques, qui s'ouvre ainsi au sujet.

Plus encore, le concept de sémioception me semble mieux placé pour assurer le statut d'immanence de la macro-sémiotique du monde humain, de la micro-sémiotique de son corps, enfin, de la 'grammaire' de ses affects. Nous avons besoin – à ce qu'il paraît – d'un concept de ce genre pour estimer toute la valeur de la coupure épistémologique du facteur sémiologique de Saussure, que ce soit devant la phénoménologie perceptuelle d'un Merleau-Ponty, que ce soit devant d'autres philosophies transcendantales, voire devant l'épistémologie réaliste et ontologique des sciences 'dures'. Les catégorisations du plan du sensible, tout comme du plan de l'intelligible s'avèrent de nature semioceptive plutôt que perceptive. À ma connaissance, la meilleure hypothèse

pour les développements futurs de la sémiotique du vécu, c'est de considérer que la condition phénoménologique de la perception humaine ne peut être que sémiologique. J'estime donc que ce serait un beau pari que de réfléchir et de rendre légitime le primat du sémiologique sur le phénoménologique, le primat d'une sémioception sur la perception. Entre le phénoménologique et le sémiologique, il me semble qu'il y a une bonne partie à jouer, ou encore non jouée jusqu'au bout, dans le champ de la réflexion épistémologique générale de la Sémiotique.

Bibliographie

- APEL, K.-O. 1987. « La sémiotique transcendantale et les paradigmes de la Prima Philosophia ». *Revue de Métaphysique et de morale*, 92e année, n. 2. Paris : Armand Colin, p. 147-63.
- BACHELARD, G. 1949. *Le rationalisme appliqué*. Paris : PUF.
- BEIVIDAS, W. 2003. « Corpo, semiose, paixão e pulsão. Semiótica e metapsicologia ». *Perfiles Semióticos*. Mérida (Venezuela) : Ediciones del Rectorado, p.43-61.
- BENVENISTE, E. 1966. *Problèmes de linguistique générale I*. Paris Gallimard (Coll. Tel).
- GREIMAS, A. J. 1956. « L'actualité du saussurisme ». *Revue Texto*, vol. XI, n°2, 2006.
- GREIMAS, A. J. ; COURTÉS, J. 1979. *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris : Hachette.
- GREIMAS, A. J. & FONTANILLE, J. 1991. *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*. Paris : Seuil.
- GROUPE μ [Francis Edeline, Jean-Marie Klinkenberg] 1998. « Voir, percevoir, concevoir. Du sensoriel au catégoriel ». *Voir, n° 16, n° spécial L'image mentale I*.
- 2010. « La sémiotique entre nature et culture. *L'homme sémiotique – pratiques et complexité* ». Actes du Colloque International tenu à l'Université de Namur Belgique.
 - 2011. « Pourquoi y a-t-il du sens plutôt que rien? Abrégé de sémiogénétique 1 ». *Revue Signata* 2. La sémiotique entre autres. Semiotics among others. Liège : Presses Universitaires de Liège, pp. 281-314.
- HJELMSLEV, L. 1971. *Prolégomènes à une théorie du langage*. Paris : Minuit.

- MANIGLIER, P. 2006. *La vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*. Paris : Éditions Léo Scheer.
- MARSCIANI, F. 2012a. *Richerche Semiotiche I. Il tema trascendentale*. Bologna : Società Editrice Esculapio.
- MARSCIANI, F. 2012b. *Richerche Semiotiche II. In fondo al semiotico*. Bologna : Società Editrice Esculapio.
- PETITOT, J. 1999. « Las nervaduras del mármol. La percepción puesta en discurso ». *Tópicos del Seminario* 2. Puebla: Mexico, p. 121-148.
- SAUSSURE, F. 2002. *Écrits de linguistique générale*. Paris : Gallimard.
- SAUSSURE, F. 2005. *Cours de linguistique générale*. Edition critique par Tullio di Mauro. Paris : Payot.

In principio c'è il corpo e... l'anima

Franco Lo Piparo

Università di Palermo

franco.lopiparo@unipa.it

ABSTRACT: The article tries to analyze the nexus between *sóma* and *psyché* in the context of Aristotle's philosophy with particular reference to the biology of human and nonhuman animals. By means of a complete survey of some fundamental aristotelian concepts (*Entelécheia*, *ananké ex hypothéseos*, *aísthesis*, etc.), it promotes a particular conception of the phenomenology's body.

1.

È impossibile concepire una qualsiasi attività cognitiva che non sia supportata da un corpo. Ma che cosa è un corpo? Se ne può dare una definizione generale?

La migliore definizione che conosciamo si legge nel *De Anima* di Aristotele: *to de sóma to dynámei on* (413a 2). La traduzione letterale («Il corpo è ciò che è in potenza») rimane un po' oscura. La traduzione fedele e chiara è: «Il corpo è ciò che è capace di fare». Ovvero: un corpo altro non è che *un insieme di capacità specifiche*. Il corpo degli uccelli è fatto per volare, quello dei pesci per vivere immersi nell'acqua, il martello è un corpo con cui si può piantare un chiodo ma non avvitare una vite o segare un albero, eccetera.

Aristotele chiamava *psyché* 'anima' l'insieme delle attività che un corpo consente di compiere:

Se si dovesse dire ciò che accomuna ogni tipo di anima si direbbe che è l'entelecheia principale di un corpo naturale dotato di organi [entelecheia he próte sómatos he próte sómatos physikou organikou]. (DA, 412b 4-6).

Entelécheia è la contrazione nominale della formula *en télos échein* 'avere la propria natura nel fine da raggiungere'. Quindi nel rispetto della lettera e dello

spirito del testo aristotelico la traduzione corretta è: «Anima è l'attività del corpo orientata verso il fine inscritto nel suo corredo naturale». Traduzioni equivalenti potrebbero essere: «l'anima è l'insieme, infinito e limitato (chiuso), delle possibilità operative del corpo» oppure «l'anima è l'insieme delle regole (*eídos*, *lógos* che governano l'attività del corpo)». Gli esempi chiariscono ulteriormente:

Se l'occhio fosse un animale, la sua anima sarebbe la vista: questa è la sostanza [*ousía*] dell'occhio rispetto alla sua definizione. L'occhio è la materia della vista: quando la vista viene meno non c'è più l'occhio tranne che per omonimia come nel caso dell'occhio di pietra o disegnato. (...) L'anima è attività orientata a un fine [*entelécheia*] come la vista e la capacità dell'organo-strumento [*he dúnamis tou órganou*]; il corpo, a sua volta, è ciò che è capace di fare [*to de sóma to dynámei on*]. Come l'occhio è pupilla e vista così l'animale è anima e corpo (DA, 412b 18 - 413a 3).

Così, se qualcuno degli strumenti, ad esempio l'ascia, fosse un corpo naturale, la sua sostanza sarebbe in funzione degli usi dell'ascia [*to pelékei éinai*] e questa sarebbe l'anima; se ne fosse separata, l'ascia esisterebbe solo per omonimia» (412b 10-15).

Poiché ogni organo-strumento esiste in funzione di un fine, ciascuna parte del corpo esiste anch'essa in funzione di un fine e il fine è un determinato agire, è chiaro che il corpo nel suo complesso [*to súnolon soma*] sussiste in funzione di un agire composito [*práxeos tinos héneka polymeroús*]. In effetti non è il segare ad esistere in funzione della sega, ma è la sega ad esistere in funzione del segare: il segare è un determinato uso <della sega>. Così il corpo esiste in un certo modo in funzione dell'anima e ciascuna sua parte in funzione delle opere che per natura deve svolgere (DPA, 645b 14-20).

Possiamo già trarre una prima conclusione. Dal momento che un corpo è l'insieme delle operazioni che consente di svolgere e nessuna operazione è concepibile senza un corpo che la supporti, un corpo non è separabile dalla sua anima (ossia dalle sue capacità operative) e, a loro volta, le anime (i fini che si intendono raggiungere) richiedono corpi adeguati. Detto in maniera più sintetica: dove c'è un corpo là non può non esserci anche un'anima, dove c'è un'anima ci sarà necessariamente anche un corpo.

È corretta l'opinione di quanti ritengono che l'anima non esista senza il corpo né sia un corpo. In realtà non si identifica col corpo ma è qualcosa che appartiene al corpo [*sómatos de ti*]. Essa esiste in un corpo, ed anzi in un corpo di una determinata specie e non come

credevano i nostri predecessori che la facevano entrare nel corpo senza determinare la natura e la qualità di esso, benché non si verifichi mai che una cosa qualunque accolga una cosa qualunque. Ed è ragionevole che così avvenga giacché il fine [entelécheia] di ciascuna cosa si realizza per sua natura in ciò in cui sussiste questa possibilità e nella materia appropriata [en te oikeía hyle]. (DA, 414a 20-27).

Gli esempi sono sempre illuminanti:

Se bisogna rompere qualcosa con l'ascia, allora essa deve necessariamente essere dura e, se è dura, deve essere o di bronzo o di ferro. Similmente, se il corpo è uno strumento (ossia, ciascuna sua parte e la loro totalità è in funzione di un fine), è necessario, se almeno dovrà essere quel determinato strumento, che sia fatto in quel modo e formato da quelle parti (DPA, 642a 9-13).

La relazione tra l'insieme delle operazioni che un corpo può compiere e la sua struttura materiale Aristotele la chiama *ananke ex hypothéseos*. La traduzione corretta è 'necessità condizionata dalle operazioni da compiere'.¹ Se ne trova la definizione in vari luoghi dell'*Opus*:

Chiamo *ananke ex hypothéseos* <questo tipo di relazione>: se esiste un animale che ha una propria natura specifica, allora necessariamente debbono sussistere in esso alcune <capacità> e, se sussistono queste, ne debbono sussistere anche altre. (DSV 455b 26-28).

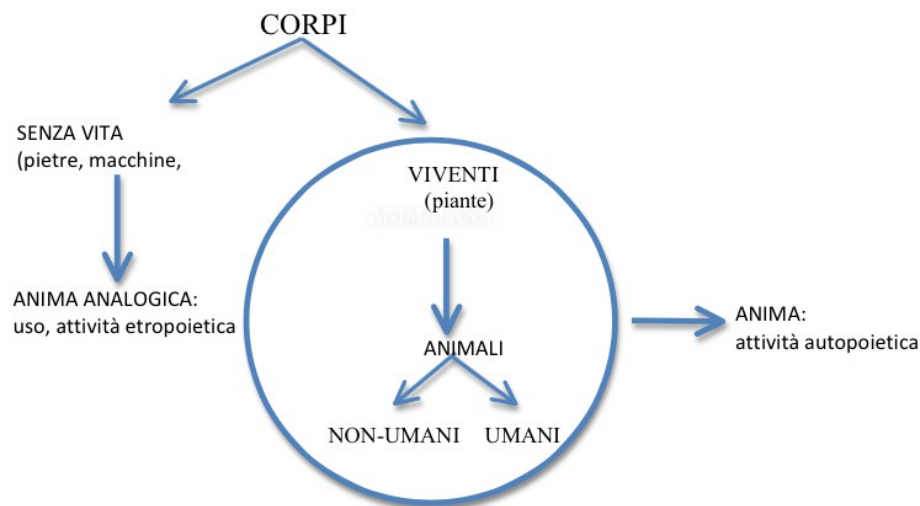
se questo deve essere il fine, necessariamente queste altre cose dovranno realizzarsi. (DPA 642a 33-34).

Se l'uomo è questo allora ci vogliono queste altre cose; e se queste, anche quest'altre [ei ánthropos todi, tadi: se de tadi, tadi]. (Phys. 200b 3-4).

2.

A partire da questo schema generale Aristotele descrive una complessa fenomenologia dei corpi rappresentabile nel grafico qui riportato:

1 Traduzioni correnti sono: 'necessità condizionale' o, peggio, 'necessità ipotetica'.



La prima macroclassificazione è tra corpi non-viventi e corpi viventi. I primi non hanno alcuna attività autonoma. Una pietra o un martello compiono operazioni solo se un agente esterno li usa. La loro è un'anima eteropoietica. I corpi viventi, ossia capaci di attività autopoietica, si distribuiscono in due classi: le piante e gli animali. Gli animali possono essere umani e non-umani. Su queste due ultime classificazioni nelle pagine di Aristotele si leggono riflessioni che si impongono ancora all'attenzione di noi moderni.

2.1 *L'architettura minima dell'animalità*

Secondo Aristotele, un animale si distingue da altri corpi, viventi (come le piante) e non viventi (come una pietra o una macchina), per la contemporanea presenza di tre tipi di attività tra loro differenti ma inseparabili: (1) la *aísthesis* («sensazione»); (2) la *órexis* («desiderio») o *epithumía* (termine tradotto normalmente con «appetizione» ma che sarebbe meglio tradurre col freudiano *Trieb* «pulsione»); (3) la *phantasía* («immaginazione» o «rappresentazione mentale»: userò i due termini come sinonimi).

La *aísthesis* è l'attività di base senza la quale l'animalità non esisterebbe. «Agli animali, in quanto ciascuno è animale, è necessario che appartenga la *aísthesis*, giacché in base a questo definiamo che cos'è l'animale distinguendolo da ciò che non è animale» (DSS 436b 10-12). Pertanto: «animalità e sensazione si formano contemporaneamente» (Cat. 8a 7-8) e «le piante non hanno alcuna

sensazione» (DA 435b 1).

Bisogna dare il giusto significato al termine *aísthesis*. La sensazione, nella filosofia aristotelica, non è solo dispositivo cognitivo di riconoscimento di stimoli provenienti dal mondo esterno. Se così fosse, dovremmo attribuire capacità di sentire anche al termostato e, a maggior ragione, a un qualsiasi robot. «Sensazione» per Aristotele vuol dire anzitutto sentire piacere e dolore: «là dove c'è *aísthesis* c'è anche piacere e dolore» (DA 414b 4). Gli animali si rapportano al mondo tramite il filtro del piacere e del dolore. Se si trascura questo punto non si è in grado di apprezzare la finezza e la innovatività, rispetto all'intellettualismo post-aristotelico erroneamente attribuito ad Aristotele, della teoria aristotelica della coscienza animale.

Faccio un esempio. Per un animale avere la sensazione dell'acqua non comporta solo avere la capacità di riconoscere, tra tanti elementi differenti, l'acqua e quindi saperla distinguere, ad esempio, dalla terra o dal petrolio. La *aísthesis* animale dell'acqua è indissolubilmente associata alla sensazione di piacere che dà il bere acqua quando si ha sete e alla sensazione di dolore quando, avendo sete, non se ne dispone.

Piacere e dolore sono quindi la matrice della animalità e la *aísthesis* è contemporaneamente attività cognitiva e affettiva. È il punto di partenza di un edificio teorico che attende di essere ricostruito nella sua complessità e nel suo fascino post-moderno. Ne fornisco qui pochi cenni.

Dal fatto che l'animalità si rapporta al mondo attraverso il filtro del piacere e del dolore Aristotele trae una conseguenza che porta molto lontano: l'apparato sensoriale di tutti gli animali, umani e non umani, è indissolubilmente intrecciato col desiderare. «Se l'animale è dotato di *aísthesis* è anche animale che desidera (*orektikón*) (...); dove c'è *aísthesis* c'è anche piacere e dolore e dove c'è piacere e dolore c'è anche pulsione [*epithumía*] dal momento che il desiderio [*órexis*] è desiderio del piacevole» (DA 414b 1-6).

È questo un altro passaggio cruciale. Rimaniamo all'esempio della sensazione e/o percezione (i due termini vedremo che è meglio non trattarli come sinonimi) dell'acqua. C'è differenza tra il riconoscere l'acqua come genere naturale che possiede determinate caratteristiche fisico-chimiche (questo è in grado di farlo un automa costruito dall'uomo) e il desiderare l'acqua come qualcosa che possa alleviare o sopprimere il dolore della sete. L'acqua come sostanza chimica e l'acqua che, in quanto fonte di piacere, è anche oggetto di desiderio sono oggetti ontologicamente non coincidenti. La *aísthesis* dell'acqua, nella prospettiva aristotelica, è anzitutto sensazione di qualcosa che appaga il desiderio di bere.

Ecco una prima e fondamentale differenza tra la cognitività degli animali e

quella delle macchine intelligenti: la prima ha il desiderio e la sensazione del piacere e del dolore come proprio fondamento bio-chimico; la seconda ha solo un commercio intellettuale col mondo. Le sorprese non si fermano qui.

La sensazione del piacere e del dolore non può esaurire la spiegazione del modo in cui il desiderio si genera e agisce. La cellula somato-affettivo-cognitiva iniziale dell'animalità deve includere un altro elemento altrettanto fondamentale. Perché ci sia desiderio è necessario che l'animale che desidera sia capace di rappresentarsi la meta che desidera raggiungere e dalla quale si attende che il suo desiderio venga appagato: «un animale non può desiderare senza immaginazione o rappresentazione mentale [*áneu phantasías*]» (DA, 433b 28-29). La grammatica naturale del desiderio comporta quindi la trasformazione della sensazione in immaginazione: la *aísthesis* del piacere e del dolore è contemporaneamente rappresentazione (*phantasia*) di qualcosa che si desidera (in quanto fonte di piacere) o da cui si fugge (in quanto fonte di dolore). Ciò pone in una linea continua la sensazione e l'immaginazione: «gli oggetti immaginati [*phantásmata*] sono come quelli percepiti-sentiti [*aísthémata*], salvo il fatto che sono senza materia» (DA 432a 9-10).

L'immaginazione [*phantasia*], avendo la stessa matrice della sensazione e del desiderio, è sensazione di ciò che non c'è e che o si desidera in quanto fonte di piacere o si teme in quanto fonte di dolore. Con essa i confini del mondo vengono estesi oltre il mondo immediatamente percepito. Attività psichiche complesse come il ricordare, l'allucinare (sentire come reale ciò che è immaginato) e il sognare trovano qui la loro radice affettivo-cognitiva.

La memoria. «È evidente che la memoria (*mnéme*) è propria di quella parte dell'anima a cui appartiene anche la *phantasia*» (DMR 450a 22-23) e, pertanto, «<tutti> gli animali diversi <dall'uomo> vivono con immagini mentali e ricordi» (Met. 980b 25-26). E ancora: «Poiché il provar piacere è una modalità del sentire e la *phantasia* è una sensazione debole [*aísthesis tis asthenés*], al ricordare e allo sperare si accompagna sempre la *phantasia* di ciò che si ricorda e di ciò che si spera» (Rhet., 1370a 27-30). La cellula primitiva dell'animalità è quindi per sua costituzione naturale dotata di memoria. Dove c'è un animale c'è anche memoria.

Le allucinazioni. La continuità bio-cognitiva dei contenuti percettivi (*aísthémata*) e di quelli immaginati (*phantásmata*) è la fonte della forza trainante delle allucinazioni. «A causa del fatto che le *immagini mentali* persistono e sono simili alle sensazioni, gli animali compiono molte azioni rispetto alle immagini mentali: alcuni perché non hanno *nous* [mente fornita di logos] ed è il caso degli animali non umani; altri perché il loro *nous* è a volte oscurato dalla malattia o dal sonno, ed è il caso degli uomini» (DA 429a 4-8).

I sogni. Dal momento che «il sogno è un determinato tipo di sensazione (*aísthema trópon tinà*)» (DSV 456a 26), tutti gli animali, in quanto dotati di sensorialità, sognano. Il sognare è l'attività affettivo-cognitiva generata durante il sonno dalle dinamiche del sentire: «il sogno è l'immagine mentale prodotta dal movimento delle sensazioni (*apò tes kinéseos ton aistemáton*) quando si dorme, in quanto si dorme» (DI 462a 29-31). «Poiché la parte dell'anima che immagina (*phantastikón*) è la stessa di quella che sente (*aisthetikón*), anche se la natura dell'immaginare è diversa da quella del sentire, e poiché l'immaginazione è movimento generato dall'attività del sentire e il sogno appare essere un determinato tipo di immagine (*phántasma*) (chiamiamo, infatti, 'sogno' l'immagine mentale (*phántasma*) <prodotta> durante il sonno, sia essa prodotta in senso assoluto o in un determinato modo), è chiaro che *il sognare è una modalità del sentire in quanto capace di immaginare* (DI, 459a 16-22).

2.2 *L'epi-coscienza sensoriale*

Nel lessico teorico di Aristotele non c'è un termine specifico per indicare quella che noi moderni chiamiamo autocoscienza. Ne viene però data la descrizione. Gli elementi fondamentali di una fenomenologia della sua formazione naturale sono contenuti nelle poche annotazioni che abbiamo finora riferito.

L'animalità come viene descritta e spiegata da Aristotele non può non avere una coscienza di sé. Si rifletta sulle leggi psichiche che governano il sentire piacere o dolore mettendo a fuoco le seguenti proposizioni:

*Provo un grande piacere ma non lo so
Ho un fortissimo mal di denti ma non lo so.*

Sono proposizioni che descrivono situazioni chiaramente impossibili dal momento che il provare piacere e dolore altro non è che essere cosciente del proprio piacere e del proprio dolore. Un piacere e un dolore inconsapevoli sono realtà contraddittorie e perciò impossibili. Non ci sono piaceri e dolori ai quali si *aggiunge* una coscienza ma piaceri e dolori sono essi stessi forme di coscienza. L'*aísthesis* del piacere e del dolore è quindi la modalità embrionale della coscienza: «essi [i viventi] per il fatto che sentono o possono sentire <piacere e dolore> sanno² di vivere e di essere» (DGC, 318b 24-25).

È questo il motivo per cui *aísthesis* è preferibile non tradurlo con «percezione». Abbiamo fatto gli esempi del termostato che *percepisce* la

2 Traduco con una certa libertà il verbo *nomízousin*: «pensano» nel senso di un pensare non teoretico ma operativo e irriflesso.

temperatura di un ambiente e si comporta di conseguenza o del robot che sa distinguere percettivamente l'acqua da altre sostanze chimiche. Sono tutte quante percezioni non accompagnate da coscienza e senza alcun coinvolgimento affettivo. Le neuroscienze contemporanee hanno individuato la presenza della percezione incosciente e anaffettiva anche negli umani. Accade nella cosiddetta *visione cieca (blindsight)*. Si tratta di questo: soggetti con danni alla corteccia cerebrale visiva, pur dicendo di non vedere un determinato fenomeno, se richiesti di provare a indovinare il luogo in cui il fenomeno accade danno la risposta corretta. Segno che anche gli umani possono, in determinate condizioni, avere percezioni senza coscienza. Alcuni specialisti³ chiamano *sensazioni* le percezioni coscienti e cariche di affettività e riservano il nome di *percezione* alla esplorazione intellettuale e anaffettiva del mondo.

La *aísthesis* di Aristotele è l'emergere aurorale della autocoscienza e dell'affettività. Non è pertanto assimilabile a quella che alcuni neuroscienziati chiamano percezione. Su questo aspetto le analisi aristoteliche non lasciano margini al dubbio.

Non solo il piacere e il dolore ma tutta la sensorialità è, secondo Aristotele, costitutivamente autocosciente. Le sensazioni sono per definizione *sensazioni-che-sentono-se-stesse-che-percepiscono-gli-oggetti*. «Chi vede percepisce-sente di vedere, chi ode percepisce-sente di udire, chi cammina percepisce-sente di camminare e similmente per le altre attività c'è una percezione-sensazione del fatto che siamo in attività e perciò noi sentiamo di sentire e pensiamo di pensare» (EN 1170a 29-32). La *aísthesis* potrebbe essere definita come *percezione-della-percezione-di-un-oggetto*. «Esiste anche una comune capacità che si accompagna a tutte le sensazioni con la quale si percepisce il fatto che si veda e si senta» (DSV, 455a 15-17).

Il *De Anima* si chiede se, per spiegare il fenomeno del «percepire di percepire», bisogna postulare organi di senso differenti da quelli che percepiscono gli oggetti oppure *percezione dell'oggetto* e *percezione della percezione dell'oggetto* vadano considerati aspetti co-presenti di un unitario fenomeno complesso. La seconda soluzione è quella ritenuta più soddisfacente.

Dal momento che noi percepiamo di vedere e di udire, è necessario che il percepire di vedere si svolga o con la vista o con un altro senso. Ma <in quest'ultimo caso> lo stesso senso percepirà sia la vista che il colore che è oggetto della vista. Pertanto o vi saranno due sensi che percepiscono il medesimo oggetto⁴ oppure la sensazione sarà

³ Ad esempio, HUMPHREY 2006.

⁴ I due differenti sensi che verrebbero a percepire lo stesso oggetto sarebbero: (1) il senso che percepisce direttamente l'oggetto; (2) il senso che, in quanto percepisce il senso-che-

sensazione di se stessa. Inoltre, se il senso che percepisce la vista fosse differente dalla vista o si innesca un processo all'infinito o la sensazione sarà sensazione di se stessa: allora tanto vale attribuire questa capacità al primo (DA 425b 12-17).

Il percepire-di-percepire (o, forse meglio, il sentire-di-sentire) è la forma embrionale della coscienza di sé. Tutti gli animali, non solo quelli umani, ne sono provvisti. In *Aristotele e il linguaggio*⁵ ho proposto, sul modello della nozione di epi-linguaggio elaborata dal linguista francese Antoine Culioli⁶, di chiamare *epi-sentire* o *epi-percepire* il percepire-di-percepire-qualcosa e *epi-cognitività* il meta-sapere implicito e irriflesso presente in ogni forma di sapere operativo. L'*epi-sentire* è la prima forma con cui si manifesta la coscienza dell'essere-nel-mondo dell'animalità.

2.3 Il logos come forma complessa di *aísthesis*

Quello che ho descritto per sommi capi (ma credo ci sia l'essenziale) è solo la cellula somato-affettivo-cognitiva elementare della autocoscienza animale. Noi siamo interessati a sapere dove e come la coscienza dell'animale umano si distingue da quella degli altri animali e il ruolo che il *logos* svolge in questa specificità. In questa sede ci interessa dare il giusto rilievo a un aspetto che una predominante lettura intellettualistica ha espunto dalla filosofia di Aristotele: il *logos*, anche se appartiene solo all'animale umano («la natura non fa niente senza scopo e l'uomo è l'unico animale ad avere *logos*» – *Pol.* 1253a), rimane radicato nella cellula iniziale dell'animalità formata dall'intreccio di *aísthesis*, *órexis*, *phantasia*. I tratti fondamentali della continuità e discontinuità tra animalità non umana e umana sono esposti nella citatissima, e non sempre ben tradotta, pagina del Libro Primo della *Politica*. Propongo di rileggerla lasciando in greco tutte le occorrenze della parola *aísthesis*:

È chiaro il motivo per cui l'uomo è animale cittadino [*politikón*] più di ogni ape o di un qualsiasi animale che fa vita di gruppo. Perché la natura non fa niente senza scopo e l'uomo è l'unico animale ad avere *logos*. La voce <inarticolata> è segno di dolore e di piacere e questo è il motivo per cui si riscontra negli altri animali. La loro natura infatti giunge fino a questo punto: avere la *aísthesis* del dolore e del piacere e

percepisce-l'oggetto, percepisce indirettamente anche l'oggetto.

5 LO PIPARO. 2011 [2003].

6 «Le langage est une activité qui suppose, elle-même, une perpétuelle activité épilinguistique (définie comme 'activité métalinguistique non consciente')». CULIOLI 1969.

segnalarsela reciprocamente. Il *logos* invece ha come fine l'esprimere ciò che è utile e ciò che è nocivo e di conseguenza ciò che è giusto e ciò che è ingiusto. Ciò accade perché, rispetto agli altri animali, è caratteristica specifica dell'uomo avere, egli solo, la *aísthesis* del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, e di altre <qualità> ancora: la comunanza-comunicazione reciproca [*koinonía*] di queste qualità forma la famiglia e la città. (1253a 9-18).

A «bene e male, giusto e ingiusto e altre qualità ancora» l'animale umano accede mediante *aísthesis* cioè mediante una modalità che comporta anche un coinvolgimento affettivo. Tra la *aísthesis* del piacere e del dolore, condivisa da tutto il mondo animale, e la *aísthesis*, solo umana, del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto c'è una indubbia differenza ma anche una identità: entrambe sono modi, contemporaneamente affettivi e cognitivi, di stare-nel-mondo. «Coloro che co-sentono (*sunáisthanómenoi*) ciò che è bene per se stesso ne traggono piacere (*édontai*)» (EN 1170b 4-5). Il comune termine usato nei due casi, *aísthesis*, oscurato da molte traduzioni, è la spia del paradigma teorico entro cui Aristotele svolge le sue riflessioni sulle molteplici articolazioni della coscienza animale.

La comune matrice *aisthetica* del sentire-percepire e del pensare nel e col *logos* viene messa in evidenza in vari luoghi delle opere naturalistiche. In alcuni passaggi del *De Anima*, ad esempio, l'attività raziocinante dell'animale umano viene descritta come una forma specifica e complessa di *aísthesis*: «Sembra che il pensare (*noeín*) e il comprendere (*phroneín*) siano una specie di sentire (*aisthánesthai*) (in entrambi infatti l'anima discrimina (*krínei*) e conosce (*gnorízei*) qualcosa delle cose che sono) e del resto gli antichi affermano che comprendere e sentire siano la stessa cosa» (DA, 427a 19-26). «Il pensare (*noeín*) è come il sentire (*aisthánesthai*)» (429a 13-14).

Con la comparsa del *logos* la *aísthesis* in qualche modo si linguisticizza: «<Negli uomini> il sentire (*aisthánesthai*) è simile al semplice dire (*phánai*) e pensare (*noeín*). Quando <la sensazione> persegue ciò che è piacevole e fugge ciò che è doloroso è come se dicesse sì (*kataphása*) o no (*apophása*): il provare piacere o dolore equivale infatti ad agire tramite la sensorialità in riferimento al bene e al male in quanto tali» (DA 431a 8-12). «Quello che nel ragionamento (*en dianoía*) sono il dire sì (*katáphasis*) e il dire no (*apóphasis*), nel desiderio sono il perseguire e il fuggire <qualcosa>» (EN 1139a 21-22). «La pulsione (*epithumía*) dice (*légei*): 'debbo bere'; la sensazione (*aísthesis*) o il pensiero (*nous*) dicono (*eípen*): 'questa è una bevanda'; allora subito si beve» (DMA, 701a 32-33).

Col *logos* si passa dall'*epi*-coscienza alla *meta*-coscienza, dalla coscienza operativa e irriflessa di sé alla coscienza che sa porre se stessa come oggetto di

riflessione. L'universo animale diventa molto più complesso. La maggiore complessità non rompe i ponti con quella che abbiamo chiamato la cellula somato-affettivo-cognitiva senza la quale l'animalità non esiste: l'intreccio di *aísthesis*, *órexis*, *phantasía*. Nell'*Ethica Nicomachea* si trova una definizione di animale umano che da sola fa giustizia delle interpretazioni intellettualistiche e raziocinanti della filosofia aristotelica: l'uomo è contemporaneamente *mente che desidera* (*orektikòs nous*) e *desiderio che ragiona* (*órexis dianoetiké*): 1139b 4-5.

Abbreviazioni delle opere aristoteliche citate

Cat.	<i>Categoriae</i>
DA	<i>De anima</i>
DGC	<i>De generatione et corruptione</i>
DIA	<i>De incessu animalium</i>
DI	<i>De insomniis</i>
DMA	<i>De motu animalium</i>
DMR	<i>De memoria et reminiscencia</i>
DSV	<i>De somno et vigilia</i>
DSS	<i>De sensu et sensibilibus</i>
EN	<i>Ethica nicomachea</i>
Met.	<i>Metaphysica</i>
Pol.	<i>Politica</i>
Rhet.	<i>Ars rhetorica</i>

Bibliografia

- HUMPHREY, N. 2006. *Seeing Red. A Study in Consciousness*. Harvard: Harvard University Press (trad. it: ROSSO. *Uno studio sulla coscienza*. Torino: Codice edizioni, 2007).
- LO PIPARO, F. 2011 [2003], *Aristotele e il Linguaggio*. Roma-Bari: Laterza.
- CULIOLI, A. 1969. «La formalisation en linguistique». In *Cahiers pour l'Analyse*, 9, 108-17.

Le figural entre imagination et perception

Valeria De Luca

Université de Limoges CeReS (Centre de Recherches Sémiotiques)

v.deluca.83@gmail.com

ABSTRACT: Whereas in semiotics we have tried to account for the activity of the figurative dimension of meaning as a coherent text deformation, in other knowledge fields, the study of figures of speech and of images, have led to an original design of "figural" as a full dimension of cultures. Whether it was a matter of the relationship between saying and seeing or of the nature and power of images, the "figural" has been designed as a device able to move the boundaries between: speech and desire, rhetoric and esthesia, reality and reference, between the subjectal constitution and the phenomenal donation, between the singular expression as semiotic praxis and stabilization of values over time.

1. Sémiotique et méthode phénoménologique: l'épreuve figurale

Si l'on se tourne vers l'histoire de la sémiotique de ces dernières vingt années, entendue autant comme discipline qu'en tant que méthode ou, en les termes d'Umberto Eco (1985), soit comme un ensemble des *sémiotiques spécifiques*, soit comme *sémiotique générale*, on a assisté, d'une part, à un véritable élargissement des champs ou domaines d'analyse, allant des passions et du corps aux pratiques sociales ayant engendré une pléthore de sémiotiques : de la photographie, du corps, des pratiques, etc. D'autre part, cette prolifération s'est partiellement rebattue sur une sémiotique plus générale, une voie d'investigation du sens du sens, un procédé d'interrogation de son faire ; par conséquent, au fur et à mesure que des « nouveaux » phénomènes réclamaient une description adéquate, sinon une explication, les modèles théoriques d'antan ont été soumis à une révision profonde, en constituant la sémiotique même comme une *pratique* (cf. Fontanille 2008). Le modèle génératif de la sémiotique greimasienne a notamment été modifié par l'intégration et la complexification des dimensions figurative et sensorielle-perceptive ;

néanmoins, un principe méthodologique ou, autrement dit, un impératif analytique, paraît demeurer, à savoir la possibilité de parcourir générativement des formes signifiantes, des phénomènes de signification une fois passés au crible de l'analyse et par là donc conçus comme des objets. Dès lors, un tel élargissement des champs d'analyse ainsi qu'une révision profonde d'une épistémologie structuraliste forte ouvrent *de facto* une brèche à la voie phénoménologique dans la mesure où la matière du sensible - entendu comme globalité des modes de donation/appréhension du sens en devenir - interroge les notions d'immanence et de transcendance non seulement par rapport aux expériences et aux vécus, mais également par rapport aux "êtres" faisant l'objet soit d'une analyse soit d'une description phénoménologique. En effet, comme le dit Eco, « une sémiotique générale est une philosophie des langages en ce sens qu'elle veut l'être non seulement par rapport aux règles de l'èrgon, mais également des processus de l'energheia. »¹.

Dans les mailles intriquées de la sémiose, des ses matériaux – qu'ils soient de facture perceptive, cognitive, culturelle, etc. et pourvu que l'on puisse les dissocier - il y a toujours comme une sorte d'excès, de démesure – comme le dirait George Didi-Huberman -, de reste ou de lacune, de disponibilité, d'indétermination irréductible à une générativité descendant d'une délimitation d'un plan et d'éléments de base. En ces termes, le *figural* résiste d'un côté à nombre de modèles d'analyse et, de l'autre, à une conception trop stricte de l'immanence en sémiotique, en ré-affirmant précisément la nécessité de questionner cette energheia de la sémiose, cette énergie, cette force vivante par-delà son propre méta-langage qui, s'il est vrai qu'il construit et façonne son objet, ne peut guère se penser comme appartenant à un autre ordre de « réalité » - scientifique – et qui, par contre, ne peut se configurer que comme réflexion, processus, observation seconde sur le sens.

Le figural réside traverse les matériaux du sens, du discours à l'image, de la perception aux formes de vie, du geste aux émotions, en s'y incrustant, en s'y cachant, en s'y exprimant, en travaillant un « objet » quelconque jusqu'au cœur de son faire sens, c'est-à-dire en tant qu'activité qui disloque - et par le même coup reproduit et renouvelle – la différence et l'agonisme du jeu des valeurs. Il se constitue comme une durée, une *survivance* qui, afin d'être saisie, demande à ce que l'on se plonge, en la complexifiant, dans la dimension sensible de la signification, là où imaginaire et perception rendent visible l'émergence des formes signifiantes, là où l'on assiste non plus à une génération mais à une genèse de ces formes.

Par conséquent, il s'agira de traverser des zones d'indiscernibilité où le sens,

1 Eco 1985, 332.

dans sa praxis, découvre les formes de sa propre teneur constituant les cultures ainsi que sa propre histoire.

2. Figural et figuration : la sémantisation des figures chez Greimas

Avant de convoquer certains auteurs ayant investigué la portée du figural dans le cadre d'une sémiotique plus « continuiste », phénoménologiquement orientée, où il n'y a pas de discrétisation entre perception et langage, entre sémiotique du monde naturel et sémiotique des langues naturelles – pour utiliser la formule du lituanien -, mais un enchaînement de formes de médiation – ce sur quoi nous reviendrons -, il convient d'éclaircir certains acquis et présupposés de l'élaboration greimasienne autour des concepts de figure et de figurativisation qui, par leur même façonnage, ont *de facto* écarté la dimension figurale des préoccupations de la sémiotique.

Loin de restituer pleinement la richesse et la profondeur de l'infrastructure théorique de Greimas par exigences de synthèse, nous tenons tout de même à remarquer des latences présentes dans la formulation de ces deux notions.

En ce qui concerne notre argumentation, nous nous attachons premièrement à l'examen des entrées « Figure » et « Figurativisation », telles qu'elles apparaissent dans le *Dictionnaire* rédigé avec Courtès, où, en sémantique discursive, les procédures de figurativisation consistent en l'investissement d'un objet syntaxique « permettant à l'énonciataire de le reconnaître comme une figure »², donnant ainsi l'impression référentielle par rapport aux figures du monde naturel. Ce passage est nécessaire dans la mesure où les figures du monde naturel, conçu lui-même comme une organisation sémiotique, « sont constituées par les 'qualités sensibles' du monde » agissant « directement – sans médiation linguistique sur l'homme »³; de surcroît, on lit dans le texte que les dites figures sont également repérables dans le plan du contenu des langues naturelles, pourvu que des sèmes extéroceptifs soient convoqués par le discours. En d'autres termes, cela revient à affirmer d'une part, l'autonomisation et l'abstraction des opérations s'effectuant tout le long du parcours génératif procédant des structures profondes aux structures de surface et, d'autre part, à sceller le socle, la discontinuité entre langue et perception.

Autrement dit, c'est parce que le sens, le sens reconstruit déductivement par

2 GREIMAS, COURTÈS 1979 : entrée « figurativisation ».

3 GREIMAS, COURTÈS 1979 : entrée « monde naturel ».

le modèle d'analyse, se structure comme un parcours suivant une trajectoire allant des oppositions sémiques et des opérations syntaxiques de base jusqu'à ses multiples manifestations de surface et parce que, implicitement, une équivalence entre plan de l'expression et monde sensible s'installe, qu'il est besoin de concevoir les figures et la figurativisation comme une reconstruction, une représentation de ce même monde. Dans la mesure où ces qualités agissent directement et sans médiation linguistique, et dans la mesure où l'on postule des structures abstraites régissant la formation du sens, l'introduction de procédures de recouvrement figuratif s'avère nécessaire.

Cependant, ces procédures d'investissement, de conversion figurative ne sont pas anodines, se nichant dans le discours greimasien une sorte de préfiguration de la problématique figurale. En effet, toujours dans l'entrée « figurativisation » du *Dictionnaire*, on mentionne la *figuration* en tant que « mise en œuvre des figures sémiotiques⁴, dont le pendant est l'*iconisation* en tant que revêtement complet des figures. La figuration, telle qu'elle est décrite dans ce court passage, serait de prime abord une affaire de formes plutôt que des figures et par là même une telle opération concernerait non seulement les phases de réalisation des textes mais élargirait la réflexion à plusieurs formes sémiotiques et, par conséquent, à différentes substances. Revenant comme thème en filigrane dans *De l'imperfection* où l'auteur se consacre aux rapports entre perception et sémiologie, la figuration concernerait, en dernière instance, comme l'affirment Fontanille et Tore, « la problématisation et la définition des sujets énonçants et des objets-énoncés »⁵.

Toutefois, en dépit du caractère révolutionnaire de cette intuition, lorsque le lituanien aborde la figurativisation dans *Sémiotique figurative et sémiotique plastique* en envisageant la constitution d'un modèle d'analyse des textes visuels ou, à tout le moins, non verbaux, l'examen de la figuration comme mise en œuvre des formes sémiotiques ne trouve pas de place. En effet, dans ce texte visant à élaborer une grille de lecture du visuel, les figures se constituent en tant que telles à partir justement d'agencements de traits sémantiques intéroceptifs, et

c'est cette grille de lecture qui nous rend le monde signifiant, permettant d'identifier les figures comme des objets, de les classer, de les relier entre elles [...] De nature sémantique, - et non pas, par exemple, visuelle, auditive ou olfactive - elle sert comme « code » de reconnaissance rendant le monde intelligible et utilisable. On comprend [...] que c'est la projection de cette grille de lecture - une sorte de

4 GREIMAS, COURTÈS 1979 : entrée « figurativisation ».

5 FONTANILLE & TORE 2006, 23-32.

« signifié » du monde – sur une toile peinte qui permet de reconnaître le spectacle que l'on estime qu'il soit représenté⁶.

La figuration précédemment évoquée cède sa place en faveur d'une lecture exquisément iconisante qui, en sélectionnant des traits sur le signifiant planaire et en leur attribuant des significations, transforme les figures en des « signes-objets », à savoir en des formants figuratifs. Le propre d'une telle lecture - dont l'abstraction n'est que l'autre pôle de l'iconisation - ainsi que du formant constitué, réside d'un côté dans le tri des faisceaux perçus et, de l'autre, dans la réduction de l'hétérogénéité, par exemple du visuel, à son homogénéisation eu égard de l'unité de la signification, de son cadrage, si l'on peut dire, dans la bonne forme. Par ailleurs, la comparaison avec la morphogenèse telle qu'elle avait été élaborée par la *Gestalttheorie* est repérable dans le texte, quelques lignes après l'étude des formants, lorsque l'on établit une convergence des deux approches autour des formes en tant qu'« unités discrètes ainsi constituées à partir de la somme de ses traits »⁷. Ce parallèle, qui pourrait ré-ouvrir la réflexion et l'implémentation de la figuralité de et dans les formes sémiotiques s'arrête pourtant là, en demeurant sur des analogies de surface et en laissant inachevée cette piste. Celle-ci est également la raison pour laquelle, avant de revenir vers des nouvelles suggestions sémiotiques *stricto sensu*, il faut faire appel à ceux qui, en philosophie et en linguistique, ont approché le figural en toute sa richesse et complexité.

3. Incommensurabilité du figural : de Lyotard aux formes sémantiques

Tandis qu'en sémiotique l'on a cherché à rendre compte du travail de la dimension figurative du sens en tant que déformation cohérente des textes, dans d'autres champs du savoir l'étude des figures du discours ainsi que du visuel, a abouti à une véritable conception du figural comme dimension des cultures à part entière. Qu'il se soit agi des relations entre le dire et le voir ou bien de la nature et du pouvoir des images, le figural a été conçu comme un dispositif capable de mouvoir - d'émouvoir - les frontières entre la *parole* et le désir, entre la rhétorique et l'esthésie, entre la réalité et la référence, entre la constitution subjectale et la donation mondaine, entre l'expression singulière comme praxis sémiotique et la thésaurisation des valeurs dans le temps.

6 GREIMAS 1984, 34.

7 GREIMAS 1984, 38.

Une véritable pensée du figural résulte débitrice du vaste héritage laissé par la notion de figure, *figura* - si l'on se tient à l'étymologie de la rhétorique ancienne -, dont il serait impossible de restituer ici toute son histoire⁸. Soulignons, pour ce qui concerne notre procédé, que, comme le dit bien Herman Parret, la *figura* est associée en latin à des significations telles "configuration, chose façonnée, manière d'être"⁹ et que, selon Auerbach, "le sens premier du mot est [...] celui de 'forme plastique'" ; l'animation de la *figura*, notamment si l'on la rapproche de la *forma*, devient saillante en étant, toujours en suivant Auerbach, "en quelque sorte un opérateur intermédiaire qui fait passer de l'un [le moule de la forme] à l'autre par empreinte"¹⁰, se situant dès lors dans un entre-deux, dans un interstice entre la conception imageante et l'incarnation corporelle.

C'est dans la lignée de ces élaborations que la théorisation du figural se dégage dans l'examen que Jean-François Lyotard en fait dans le célèbre *Discours, figure* en 1971. Bien qu'elle soit loin d'une pertinence sémiotique stricte, l'étude lyotardienne ouvre un champ d'investigation et pose des questions interpellant le faire même du sens. Son analyse vise à repenser les relations entre le dire et le voir, à savoir entre le discours et le visible et par là même l'art, à élucider les façons à travers lesquelles le figural travaille en tous les sens autant la langue que la peinture et finalement à considérer sous des nouveaux angles la dialectique entre transcendance et immanence innervant les chiasmes entre perception et langage, en mêlant les théories hégélienne et en particulier fregienne sur la signification jusqu'à une critique d'une certaine conception de la signification en sémiotique (notamment le modèle jakobsonien). Plus précisément, Lyotard reprend de Frege, en la problématisant et en maintenant en filigrane les questions de la vérité et de la constitution des sujets, la distinction entre *Sinn* - la signification d'un mot au sens de place occupée dans un système, à savoir la langue - et *Bedeutung* - l'acte de désignation d'une référence.

Dans les discours réalisés, dans tous phénomènes de *parole*, un écart, une épaisseur, se produisent entre ce que l'on juge appartenant à un ordre paradigmatique et ce qui relève du syntagmatique. Cet écart qui est en même temps, affirme Lyotard, la distanciation, l'acte de surreflexion - en reprenant une formule merleau-pontienne - entre le langage et le sensible, et du langage sur lui-même, fait entrevoir et trembler le mécanisme même de la langue car il trouble la constitution de l'invariance en mettant en mouvement une reprise

8 Pour une vue panoramique sur ses différentes acceptions, voir PARRET 2006.

9 PARRET 2006, 73.

10 Cité dans AUBRAL & CHATEAU 1999, 12 et 13.

constante de variations¹¹. Dès lors que l'on désigne, que l'on met quelque chose à distance, dès lors que l'on installe une différence, l'on est comme pris dans un double jeu entre d'une part, l'écartement de la chose et donc l'autonomisation dudit système, valant ainsi pour lui-même, et, d'autre part, cet éloignement même qui marque inévitablement l'acte de formation autant du système que de la chose.

Cette dynamique, ce mouvement des figures entre signes et monde, remarque Lyotard, est partagée par la langue aussi bien que par la perception si, comme le dit Renaud Barbaras, "approcher, c'est *é-loigner*, c'est-à-dire sortir de l'éloignement : la proximité conserve la distance qu'elle surmonte [...] le sentir [...] est déploiement d'une distance, [...] il n'y a donc plus d'alternative entre l'intériorité de l'expérience et l'extériorité du monde perçu"¹². C'est tout d'abord cette dynamis qui caractérise le figural ou, pour mieux dire, l'espace figural, dont la figure n'est qu'une de ses déclinaisons et non pas de ses manifestations. Le figural, en effet, en agissant en tant qu'opérateur de la variation et de la différenciation, n'est pas une chose, pas non plus une essence, mais l'activité événementielle, émergente qui forme les choses reconnaissables ainsi que les actes de parole tout en y dévoilant, d'un côté, leur caractère singulier et transitoire et, de l'autre, leur façon d'être trace revenante des tréfonds des sujets qui les expriment ainsi que des cultures qui les archivent.

En d'autres termes,

le langage exerce un certain effet d'appareillage en insérant les choses dans son réseau de significations. [...] Par contre le figural c'est l'aspect sensible qui se trouve exclu des choses par ce discours, ce système langagier. Une fois que la chose sera considérée par un système selon le propre point de vue de celui-ci, elle sera traitée comme un élément de ce système et les propriétés incompatibles avec ce dernier passeront pour inaperçues. On peut dire, en caricaturant les termes, que ces propriétés inaperçues des choses par un discours constituent ce qui reste sensible dans celles-ci et font l'objet de l'espace figural. Mais, cette distinction n'est pas assignable dans les limites d'une simple opposition entre le discours et le sensible.¹³

L'imbrication intime du dicible et du visible exprimée par le figural et la puissance d'altérité et d'hétérogénéisation que chaque figure exemplifie comme dans le cas du jeu métaphorique, s'affichent clairement lorsque l'auteur affirme que

11 Voir notamment l'examen de l'oeuvre mallarmienne dans le texte cité.

12 BARBARAS 2009, 97.

13 SARIKARTAL 2010, 8-9.

la figure est dehors et dedans [...] Le langage n'est pas un milieu homogène, il est scindant parce qu'il extériorise le sensible en vis-à-vis, objet, et scindé parce qu'il intériorise le figural dans l'articulé. L'oeil est dans la parole puisqu'il n'y a pas de langage articulé sans l'extériorisation d'un 'visible', mais il y est encore parce qu'il y a une extériorité au moins gestuelle, 'visible', au sein du discours, qui est son expression.¹⁴

Et c'est dans ce miroitement ou, pour mieux dire, dans cette dynamique de transposition, qu'"en face du discours, il y a la figure-image" et "dans le discours, il y a la figure-forme"¹⁵, le figural articulant ainsi ses "niveaux de figurabilité", suivant la lecture d'Herman Parret, dans une tripartition de ses figures : figure-image, figure-forme et figure-matrice, cette dernière étant vue comme "ce qui ne peut être ni lu ni vu, relevant d'une topologie fantasmatique qui traverse les espaces perceptifs et oniriques sans jamais s'y montrer. Elle est la différence originaire brouillant les oppositions qui structurent tout espace, la figure topologique qui agite le désir, la disposition énergétique qui précède à tout travail de production"¹⁶.

Bien que cette tripartition soit peut-être trop tributaire de l'influence d'une vision psychanalytique du langage - la singularisation de l'événement figural procédant "uniquement" de la force pulsionnelle du désir -, il n'en reste pas moins qu'elle nous livre des suggestions fructueuses pour penser le figural en sémiotique et repenser les raisons de sa résistance.

Dans le sillage de Lyotard et suivant également l'héritage de la phénoménologie, Laurent Jenny dans *La parole singulière* systématise davantage les aspects saillants du figural et ses modes opératoires dans le discours :

appelons donc 'figural' le processus esthétique-sémantique qui conditionne la reconduction du discours à la puissance de l'actualité. [...] Quant à la définition du figural comme 'processus esthétique-sémantique', elle implique que s'y trouvent noués des processus tensionnels et des processus représentatifs¹⁷.

Définir ainsi le figural revient à affirmer non seulement la nature mixte de la langue, sa continuité avec le sensible, mais également son activité de (ré)création de formes en tant que son mode de fonctionnement 'ordinaire'. En

14 LYOTARD 1971, 13-4.

15 LYOTARD 1971, 51.

16 PARRET 2006, 108.

17 JENNY 2009, 14-15.

effet, comme le dit Jenny, il y a

une événementialité 'ordinaire' du discours où le figural est déjà impliqué si l'on veut bien admettre qu'il recouvre tout le champ des interactions entre forme linguistique et forme non-linguistique. On voit donc qu'il intervient déjà sur un plan décisif qui n'est autre que celui de la 'réalisation' de la langue"¹⁸, il "contraint à reconsidérer la forme même de la langue [...] il nous ramène à une décision 'première' sur la forme de cette langue, il nous en représente le moment d'émergence et d'arbitraire."¹⁹.

Dès lors, montrer le caractère institué de la langue en même temps que la singularité de la situation d'énonciation qui transpose continûment des motifs perçus en des répertoires thématiques plus ou moins stabilisés au travers de l'activité mémorielle des discours attestés et gérés par la vocation identitaire et éthique des cultures, signifie interpréter la constitution des sujets énonçants et des 'objets-énoncés' comme les résultantes d'une polémique des forces, des valences perceptives concourant à la formation de valeurs. De surcroît, cela veut également dire que, derrière même les oppositions que l'on peut repérer dans le faire du sens, il y a toujours un jeu différentiel du semblable et du dissemblable faisant en sorte que les valeurs ne puissent se constituer que dans des zones de pertinence locale en même temps que générique toujours inscrites dans des champs plus vastes où elles passent au crible, entre autres, des habitus, des traditions, des domaines, etc. De ce fait, affirme Jenny, "le champ figural est plutôt un champ d'individuation que d'unification. Une tension qui 'répond' au monde et renvoie à lui se module différemment [...], un dispositif dont aucun élément ne doit être abstrait et traité pour lui-même. Il ouvre *un champ différentiel* plus vaste que celui où la langue s'inscrit et comme antérieur à lui."²⁰

La notion de champ de forces - où ces forces sont à la fois de nature perceptive, linguistique, culturelle et imaginaire - se constituant conjointement à l'émergence du sens et des sujets, et celle du figural comme énergie propre de ce champ, trouvent un écho dans la théorie des formes sémantiques de Pierre Cadiot et Yves-Marie Visetti et notamment dans le concept de *motif* comme l'un des régimes ou phases par lesquels le sens se produit. Les auteurs s'inscrivent dans la reprise de la tradition phénoménologique aussi bien que de la *Gestalttheorie* précédemment mentionnée. Les acquis de la psychologie de la

18 JENNY 2009, 19.

19 JENNY 2009, 22.

20 JENNY 2009, 65 et 76.

forme se voient notamment complexifiés par rapport à certaines idées reçues qui installent une équivalence sinon une identité entre forme et structure - impliquant par conséquent une vision close, délimitée et uniquement topologique de la forme - ou qui ne conçoivent la stabilisation d'un scénario figuratif, sa configuration, qu'en les termes d'une recomposition effectuée à partir de l'extraction de certains traits. Par contre, l'introduction du motif comme germination des valeurs - une germination toujours à *régime* suivant Pierluigi Basso Fossali, à savoir toujours mêlée à la présence des scènes proprement fictives, des narrations déjà en cours -, permet de mieux rendre compte de la *généricité figurale* en tant que dynamique énergétique façonnant la tension vers la forme. Les motifs, argumentent les auteurs,

sont en effet des unités de couplage, hautement instables, entre des dimensions qui n'apparaissent comme hétérogènes qu'à d'autres niveaux de stabilisation. Ces unités sont construites, non pas seulement par abstraction, mais aussi par des processus analogues à des synesthéses : des systèmes de transactions, de renvois multiples entre valeurs qui s'entreexpriment, ce qui est une clé essentielle pour comprendre la variété des profils obtenus. C'est en oubliant ce caractère transactionnel que l'on tombe dans les réductions configurationnelles. Il nous faut pointer, au contraire, vers une théorie de la perception qui soit une théorie motrice et intentionnelle, une théorie sémiotique et transactionnelle de l'espace, constituée par la saisie concomitante de valeurs praxéologiques, subjectives, axiologiques²¹.

Les motifs étant ainsi conçus, en jaillit une vision totalement autre autant des relations entre expression et contenu que de la figurativité. Du moment où la perception est d'emblée "une perception sémiotique, une perception qui se constitue comme relation à, accès vers, chemin pour, une perception d'identités qualitatives et de valeurs, qui discerne corrélativement [...] des motifs d'agir et des mouvements expressifs : ceux du sujet, ceux d'autrui, ceux de la chose même" en étant fondée dans l'activité, dans "une mise en perspective, et une suggestion d'enchaîner"²² ; du moment où "les formes dont il s'agit sont socialement constituées [...] à chercher dans une intersubjectivité"²³, il en résulte que : i) la praxis énonciative ne se voit plus uniquement comme la mise en présence, la mise en devenir de la part d'instances, soient-elles plurielles, des virtualités du système du discours et de la signification stockées dans la

21 CADIOT, VISETTI 2002. Pour un examen global de la théorie des formes sémantiques, voir: CADIOT, VISETTI 2001.

22 CADIOT, VISETTI 2002, 16.

23 CADIOT, VISETTI 2002, 19.

mémoire culturelle, mais elle devient le lieu réflexif d'appréciation, d'ajustement, d'évaluation, de négociation, de (re)institution - dans la monstration précisément de leur caractère institué - de ces mêmes significations et ii) la figurativité récupère le caractère intermédiaire de la *figura*, en se situant transversalement par rapport aux différentes substances signifiantes et permettant ainsi une transduction, une remédiation des formes de leur même apparaître. Dès lors, le figural agit, en traversant le dicible, le visible et le sensible, comme un *imaginaire* "des corps-choses et de leurs empreintes, un imaginaire des affects et des champs d'action [...] toujours présent-absent", comme "l'ouverture surabondante du sensible, en même temps que son retrait, devant nos tentatives d'appréhension, de délimitation, de catégorisation"²⁴. Passons ainsi à examiner les imbrications entre le figural/imaginaire formulé de cette façon et ses implications pour une sémiotique qui se veut véritablement perceptive.

4. Figural, "magma" et sémiotique de la perception

Si l'on veut comprendre pleinement le rôle de la dimension figurale à l'oeuvre dans les processus de sens, un périple autour de la pensée du philosophe et psychanalyste franco-grec Cornelius Castoriadis et plus particulièrement autour de ses concepts de *magma* et d'*imaginaire radical/imaginaire social* s'impose. En étudiant les changements des sociétés et en se questionnant sur l'existence de soi-disant principes ou de tendances qui pourraient rendre compte historiquement de ces changements - son élaboration étant issue à partir d'une critique du marxisme -, Castoriadis, dans une tentative de dépassement des explications fonctionnalistes en sociologie, va à la rencontre d'une absence de fondement spécifique qui puisse avoir le dernier mot quant au 'pourquoi' d'une telle évolution plutôt que d'une autre. Les activités humaines paraissent en effet ne pas trouver des véritables justifications ou des fins dans des marco-configurations sémiotiques telles l'économie, la politique, etc. ; au contraire, souligne Castoriadis, ce que les différentes formes symboliques constituant les sociétés - et il en va de même pour les significations - partagent entre elles, c'est le fait d'être issues d'un processus de création qui les institue en tant que telles et qui, une fois les ayant instituées, leur confère une existence, les fait être.

Les actes de création/institution sont à la fois ce qui permet à une société

24 VISETTI, 2014.

donnée et à des individus de se penser en tant que tels et la dynamique propre et interne aux sociétés et aux individus. Plus précisément, la création se produit par l'activité imaginante des individus et des sociétés manipulant, modelant les significations données en partant de la perception jusqu'à préfigurer l'insurgence du nouveau par la représentation. C'est la raison pour laquelle la création est *ex nihilo* sans que cela veuille dire qu'elle le soit

in nihilo (dans le rien) [...] ni cum nihilo (sans moyens ni conditions). Autrement dit, comme l'écrit Castoriadis, 'il est clair que la création social-historique (comme du reste dans n'importe quel autre domaine), si elle est immotivée - ex nihilo - a toujours lieu sous contraintes. Ni dans le domaine social-historique ni nulle part ailleurs, la création ne signifie pas que n'importe quoi peut arriver n'importe où, n'importe quand et n'importe comment'²⁵.

L'imaginaire, qu'il soit 'radical' lorsqu'il concerne un single individu ou social lorsque l'on a à faire avec des sociétés entières, régit la création en se constituant ainsi, comme le souligne Antonino Bondi, comme "la clef de voûte pour penser la nature humaine et ses modalités de se mettre en contact avec le monde"²⁶, comme

une faculté typiquement humaine de déplacement, transposition et création, dont le but est de construire une sorte d'atmosphère ou de milieu mobile dans lequel tout ce qui est perçu n'est pas seulement la trace d'une activité expressive, mais aussi le résultat d'une fabrication sociale, d'un enrôlement conflictuel, d'un dispositif de mise en place d'une scène interlocutoire extrêmement complexe et gérée par des acteurs sociaux doués d'un statut social spécifique²⁷.

Or, la condition par le biais de laquelle l'imaginaire peut exercer son faire réside précisément en le fait que les formes sémiotiques, les significations, sont par leur même facture transposables, perméables, qu'elles constituent, suivant Castoriadis, un *magma*. Le caractère toujours à *déterminer* du magma, appelé également *boue sémantique*, préside notamment autant à la détermination d'ensembles de significations et d'identités déterminées historiquement qu'à la possibilité de faire émerger, du fond du temps, l'inattendu - et c'est toute là sa puissance figurale -, le nouveau, le à *venir* des significations. Comme l'auteur l'explique dans son oeuvre majeure, *L'institution imaginaire de la société*, "l'institution de la société est chaque fois institution d'un magma de

25 TOMÈS 2007, 79-80.

26 BONDÌ 2014, 5.

27 BONDÌ 2014, 5.

significations imaginaires sociales, que nous pouvons et devons appeler un *monde* de significations”²⁸ et

en tant que magma, les significations [...] ne sont pas des éléments d’un ensemble soumis à la détermination comme mode et critère d’être. Une signification est indéfiniment déterminable [...] sans que cela veuille dire qu’elle est déterminée. Elle peut toujours être repérée, assignée provisoirement comme élément identitaire [...] Mais ces déterminations ne l’épuisent, par principe, jamais²⁹.

Ce qui caractérise l’activité imaginaire et les fluctuations du magma - et c’est ce qui représente l’originalité de la pensée de Castoriadis - c’est le fait que la dynamique instituante non seulement reconfigure la trame des valeurs des individus et des sociétés, pour ainsi dire, dans l’abstrait, mais elle opère précisément dans et à partir de la perception - culturelle - en travaillant les formes-figures des objets sémiotiques car, comme poursuit le texte, “l’institution du monde des significations comme monde social-historique est *ipso facto* ‘inscription’ et ‘incarnation’ dans le ‘monde sensible’”³⁰. Les actes de création/institution mettent à l’épreuve la teneur des valeurs dans le temps, ce qui revient à affirmer “l’auto-altération perpétuelle de la société [...] qui se manifeste par la position de formes-figures relativement fixes et stables et par l’éclatement de ces formes-figures qui ne peut jamais être que position-crédation d’autres formes-figures”³¹.

Dans la perspective d’une sémiotique de la perception et des cultures à vocation écologique, telle qu’elle est promue par Basso Fossali, cela revient à considérer la dimension figurale du sens comme “le carrefour des échanges de sens entre mondes. En effet le rôle anthropologique détenu par le figural dépend du fait que le monde de l’expérience, ainsi que chaque monde fictif élaboré à des buts explicatifs, ne peuvent jamais garantir une totalisation du sens”³². Dans la conception et dans le modèle de cet auteur, il y a, à partir de la perception déjà informée par la culture, une démultiplication des accès au sens qui s’effectue par un va-et-vient de médiations entre l’expérience et l’existence, entre la sensibilité et l’affectivité et les procès de textualisation, entre les cours d’action et leur instabilité et les narrations, les configurations identitaires qui les gèrent dans le temps. Les différentes médiations représentent, pour

28 CASTORIADIS 1975, 480.

29 CASTORIADIS 1975, 465.

30 CASTORIADIS 1975, 475.

31 CASTORIADIS 1975, 496.

32 BASSO FOSSALI 2006, 19.

simplifier, autant de “lectures”, de pratiques de surreflexion de la part des sujets, de réflexion de la part des textualisations, au cours même des expériences ou de l’appréhension des textes. Les plis des différentes lectures lors de l’énonciation remettent en cause, en les complexifiant, la tension vers la figure propre de toute perception. Émergeant de l’appréhension perceptive, un plan figuratif peut se constituer, ouvrant à un nouveau passage de la sémantisation, à partir duquel Basso Fossali dénombre au moins trois lectures, trois modes de constitution du sens d’un texte, à savoir : 1) une “lecture plastique de l’énonciation plastique” lorsque l’énoncé s’autonomise en tant que “pur ensemble de *pattern*” ; 2) une “lecture figurative d’une énonciation plastique” lorsque l’on récupère une figurativité par “la mise en valeur d’une mémoire discursive” ; 3) une “lecture figurale” lorsque le plastique entre “en tension avec la stabilisation du scénario figuratif”³³.

Le figural, notamment dans les images - et c’est pourquoi l’auteur se focalise sur l’image audiovisuelle et cinématographique - se pose comme “une mise en perspective du matériau discursif qu’en met l’emphase sur les relations internes, en particulier en termes de tension entre d’éléments plastiques et d’éléments figuratifs”³⁴. Ce faisant, l’activité figurale non seulement remotive “les choix expressifs d’un texte” en sa globalité - en faisant bouger par le même coup tout le champ dans lequel ledit texte s’inscrit -, mais il occasionne également, au moins dans les textes filmiques, une “réfraction continue du niveau de l’énoncé vers celui de l’énonciation”³⁵. De ce fait, on retrouve ici le fil rouge traversant les différentes formulations du figural précédemment évoquées.

A l’instar des suggestions de Castoriadis, le figural non seulement traverse les espaces énonciatifs et les matières de la perception et de la fiction, en les multipliant par la création d’un espace tiers de tension entre les valences aussi bien que les valorisations, mais il s’avère, selon l’auteur, dans le basculement des formes-figures,

l’épiphénomène de l’observation de second ordre sur la signification ; on joue un match, mais en même temps on observe la manière dans laquelle les joueurs observent ces règles, on tient un discours mais en même temps on le fait se replier pour qu’il réfléchisse sur sa propre licéité quant à la manière dans laquelle il est énoncé. [...] Le figural est toujours une sorte de ‘spasme’ interprétatif instituant des relations entre les fronts les plus opposés de la signification textuelle, de la

33 BASSO FOSSALI 2009, 27.

34 BASSO FOSSALI 2003, 29.

35 BASSO FOSSALI 2003, 30.

réémergence de la sensibilité de la signification à la pertinetialisation culturelle la plus sophistiquée.³⁶

Dès lors, le figural en tant qu'imaginaire en action, oblige à garder l'indécision et le mouvement entre des lectures, en tant qu'indécision productrice de sens en elle-même.

A ce propos, et à titre purement d'exemplification, nous nous attardons très brièvement sur deux oeuvres de l'artiste italien Alighiero Boetti, ayant fait partie du courant artistique connu aux années soixante sous le nom d'*Arte povera* (Art pauvre) et ayant par la suite suivi un cheminement tout à fait personnel.

En particulier, les oeuvres qui retiennent notre attention sont : *Shaman Showman*, lithographie de 1968 (fig. 1) et la série de tapisseries *Tutto* (Tout) fabriquées entre 1980 et 1988 (fig. 2).

³⁶ BASSO FOSSALI 2006, 18.

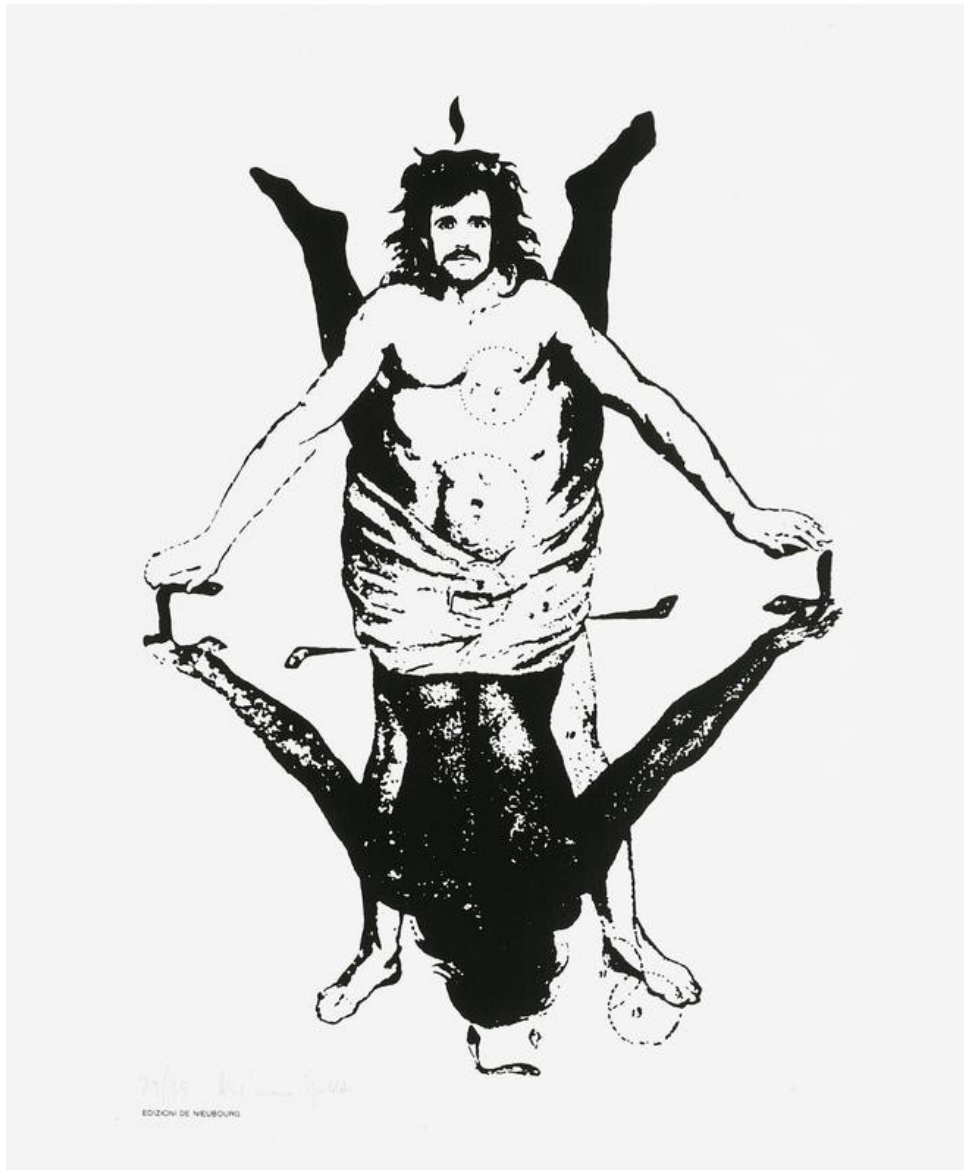


Fig. 1 Alighiero Boetti, Shaman Showman, 1967, Galerie de Nieubourg, Milan

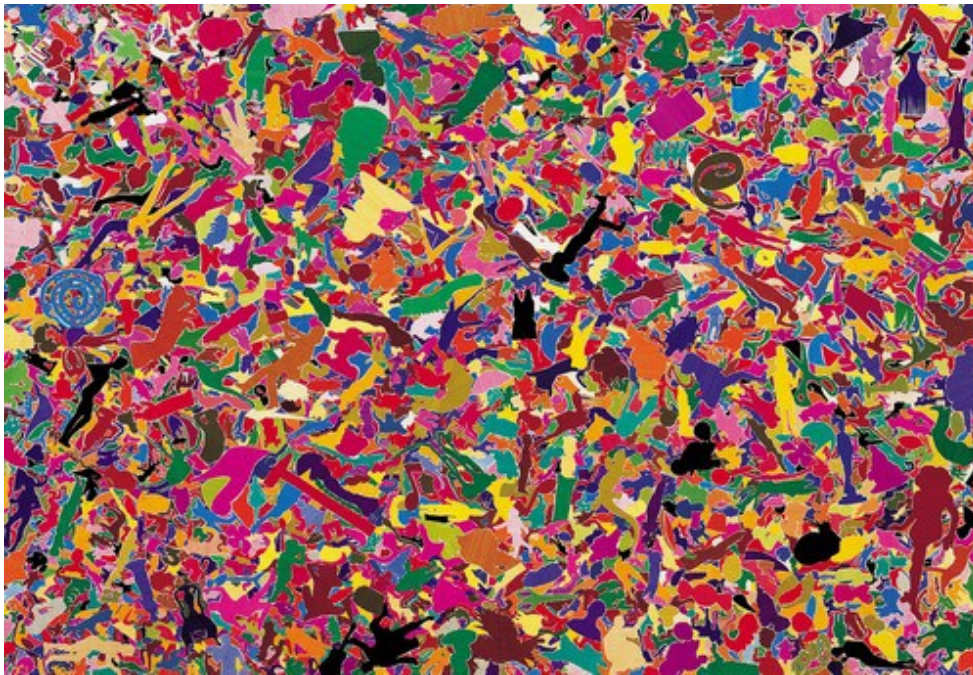


Fig. 2 Alighiero Boetti, *Tutto*, 1987, Centre Pompidou, Paris

Travaillant la démultiplication aussi bien linguistique - il avait scindé pour les re-associer son nom et son prénom en se baptisant artistiquement *Alighiero e Boetti* - que matérielle et sensible, - en se servant de matériaux trouvés ou d'objets du quotidien -, Boetti défie, dans les deux oeuvres en question, la dualité des catégorisations, des oppositions et des lectures par le biais de procédés similaires de monstration de la production de la différence. Dans *Shaman Showman* par exemple, il opère tout d'abord une répétition, un doublement de la figure, - son autoportrait - en se servant d'un principe de symétrie ; l'image se trouve ainsi rebattue sur elle-même comme le négatif de la première. Néanmoins, le rebattement s'écarte de la géométrisation de l'espace dès lors que l'image rebattue se montre comme figure renversée. C'est là que le visage, ayant fondé au début la possibilité de reconnaître l'image, la figure entière en tant qu'autoportrait, se tourne vers le fond de l'affiche, à savoir vers le dessin s'entrevoyant à peine, et cède ainsi la place aux densités chromatiques - les concrétions noires faisant estomper les contours, les limites anatomiques de la forme humaine. Comme le remarque Georges Didi-Huberman dans son *Phalènes*, où le papillon exemplifie et se fait *imago* du trouble figural qui gîte dans les images, "dire de l'*imago* qu'elle 'bat des ailes', c'est dire que sa

symétrie même est une danse : tous ensemble liberté du corps et péril - dislocation, fente, destruction - pour sa propre forme. [...] Toute symétrie est en attente de l'événement qui la disloquera d'un coup [...] Il suffit par exemple de symétriser un visage pour le rendre inhumain, voire méconnaissable"³⁷. De ce fait, c'est la constitution même de la forme, dans une reprise d'un motif que l'on pourrait qualifier de *rébus* à l'instar des formes des tests perceptifs de Rorschach, qui engage un agonisme et des aller-retour entre une lecture figurative et une lecture plastique. En effet, l'exploration énigmatique proposée est renforcée par une mise en mouvement du même processus de lecture ; aux quatre angles formés par le doublement de la figure initiale ainsi que dans le corps de l'artiste - mais uniquement le corps rendu visible en son intérieur par le blanc de l'image -, l'on voit et l'on reconnaît en filigrane des signes graphiques de nature double, des lettres hébraïques aux vertex et, à l'intérieur du corps, des diagrammes, des circonférences. Il s'agit de l'*Adam Kadmon*, l'"homme originel", terme cabalistique issu du symbolisme du *Zohar*, qui exemplifie, à travers les correspondances installées entre les parties du corps humain et les cercles des différents *sefirot* de l'*Arbre de Vie* - les hypostases émanées du divin -, l'interprétation cabalistique de l'*imago dei*, c'est-à-dire de la création de l'homme à la ressemblance de Dieu. Ne pouvant pas creuser davantage l'analyse de la litographie, soulignons tout de même que, déjà d'une prime abord, il est ici question d'une dynamique de passages du rébus à l'altérité (le doublement imparfait) à la ressemblance (à Dieu) à la différence des signes et leurs "énergie sémantique"³⁸, plutôt que d'oppositions entre, par exemple, haut/bas, blanc/noir³⁹ etc...

Avec la tapisserie *Tutto* l'action du figural en tant qu'opérateur d'indiscernabilité et de transposition entre substances, entre genres, etc, se montre davantage jusqu'à s'étaler sur tout le volume - plutôt que la surface - constituant l'espace de l'image. *Tutto* est une série de tapisseries (*arazzi*) datant des années 80 qu'Alighiero Boetti fit fabriquer au Pakistan par des femmes artisanes selon une méthode traditionnelle qu'il découvrit lors d'un voyage en Afghanistan en 1975. *Tutto* affiche sans l'épuiser toute la richesse d'une lecture figurale et matérielle à la fois, dans laquelle figurativité et plasticité se

37 DIDI-HUBERMAN 2013, 58 et 60.

38 Voir à ce propos OUAKNIN 2003.

39 Et il ne pourrait qu'être ainsi, du moment où dans la Table d'émeraude, l'un des plus célèbres textes de la littérature alchimique, on lit que "Ce qui est en bas, est comme ce qui est en haut; et ce qui est en haut est comme ce qui est en bas, pour faire les miracles d'une seule chose". L'Hortulain (Ortulanus), vers 1350 : La table d'émeraude d'Hermès Trismégiste, avec les commentaires de l'Hortulain, Éditions Traditionnelles, Paris, 2000.

disputent l'espace selon des degrés de distanciation physique *stricto sensu* de l'acte de lecture, de parcours, d'exploration de l'oeuvre. Au doublement de *Shaman Showman* se substitue ici un procédé mimétique d'un magma, d'un mélange sans début ni fin où est abolie toute forme de symétrie à l'intérieur de l'oeuvre, remplacée par la symétrie frontale de l'espace extérieur de sa perception. Par conséquent, dans le va-et-vient des mouvements d'éloignement et de rapprochement, se crée une épaisseur de la vision - une vision dans ces cas-ci véritablement haptique - qui, en élargissant son extension, fait déborder les contours du statut de l'oeuvre, du visuel jusqu'aux bordures d'une sculpture textile. Et c'est précisément le mouvement qui permet d'alterner, en les gardant constamment en tension, une tension qui se fait musculaire, les deux lectures car ce qu'il apparaît à une première vue semble être une masse de formes et de chromatismes divers pour se configurer, en regardant de près, comme un enchevêtrement de figures : des silhouettes humaines et animales, des esquisses de visages, des profils d'objets. De surcroît, un autre aspect relevant d'une dynamique figurale en action, légitime le maintien des deux lectures, à savoir l'effet de saturation engendrant l'inextricabilité de la vision. Il est obtenu, comme en transposant toujours une sorte de rébus perceptif de l'image à sa technique de production, dans ce cas le travail du tissu, par l'institution d'un principe arbitraire, c'est-à-dire le choix de confier aux artisanes la même longueur de fil pour chaque couleur.

Tutto paraît ainsi mimer et incarner, dans les chaînes et dans les trames, dans les plis de la tapisserie, le mode opératoire même par lequel fonds et formes co-émergent.

5. Conclusion

Pour résumer, ayant passé en examen de nombreuses facettes du dispositif figural, à la fois ponctuel dans ses effets aussi et difficilement saisissable au préalable, procédons maintenant à une récapitulation de celles qui nous paraissent être ses caractéristiques les plus saillantes afin d'esquisser tant une problématisation de la théorie qu'une opérationnalité à l'égard de l'analyse sémiotique. Dès lors, le figural, nous semble-t-il, concerne et investit :

- une dimension *énergétique* (ex : investigation, également dans le sillage de la sémiotique tensive, des relations des forces et de leur constitution diagrammatique) ;
- une dimension d'*altérité* (ex : investigation des tensions éventuelles entre

rôles à différents niveaux, de l'expérience aux pratiques sociales) ;

- une dimension *émotionnelle* (ex : émergence des émotions et reconfiguration d'un cours d'action) ;
- une dimension de *médialité* (ex : saisie des traces d'une activité figurale lors des passages entre une médiation et l'autre ou lors des passage entre des objets sémiotiques médiatisés par leur propre constitution, question de la transposition de formes et motifs) ;
- une dimension *temporelle* (ex : émergence et *survivance*, question du changement culturel, révision du modèle lotmanien et dialectique des images des formes de vie à la lumière de l'imaginaire) ;
- une dimension d'*étendue* (ex : relation entre activités singularisantes et dynamiques globales, questionnement et remaniement des notions telles le genre, le style, etc.)

L'enquête que nous avons jusqu'à ici menée sur les modes de fonctionnement du figural ainsi que les volets que l'on a dégagés en relation avec des problématiques exquisément sémiotiques, frayent une voie à l'élargissement de la portée analytique du figural à d'autres phénomènes de sens. En effet, tout au long de cette traversée, l'on a pu remarquer que la dimension figurale est émergée à partir d'études portant tantôt sur le discours linguistique, tantôt sur les images, tantôt sur des analyses comparant ces deux objets. Le prolongement de ces questionnements concernera l'approfondissement des relations entre dimension figurale et processus de subjectivation, à savoir entre figuralité - en tant qu'épaisseur perceptive et culturelle de l'apparaître - et, en dernière analyse, l'intentionnalité conçue comme "un sens d'être spécifique, qui est celui d'un dynamisme"⁴⁰, autrement dit comme *mouvement*.

Bibliographie

- AUBRAL, F. & CHÂTEAU, D. 1999. *Figure, figural*. Paris: l'Harmattan.
 AUERBACH, E. 1968. *Mimésis*. Paris : Gallimard.
 – 1993. *Figura*. Paris :Belin.
 BARBARAS, R. 2009. *La perception. Essai sur le sensible*. Paris : Vrin.

40 BARBARAS 2003, 14.

- 2003. *Vie et intentionnalité*. Paris : Vrin.
- BASSO FOSSALI, P. 2002. *Il dominio dell'arte. Semiotica e teorie estetiche*. Roma : Meltemi.
- 2003. *Confini del cinema. Strategie estetiche e ricerca semiotica*. Torino : Lindau.
- 2006. *Interpretazione tra mondi. il pensiero figurale di David Lynch*. Pisa : ETS.
- 2009. *La tenuta del senso*. Roma : Aracne.
- BONDÌ, A. 2012. *Percezione, semiosi e socialità del senso*. Milano : Mimesis.
- 2014. « De la valeur au magma ou de Saussure à Castoriadis. Théorie(s) sémiologiques et théorie de l'esprit », Online document: *Formes symboliques*, <http://formes-symboliques.org/spip.php?article322>
- CADIOT, P. & VISETTI, Y.-M. 2001. *Pour une théorie des formes sémantiques*. Paris : PUF.
- 2002. «Motifs linguistiques et construction des formes sémantiques - schématicité, généricité, figuralité», in LAGORGETTE, D., LARRIVÉE, P. (eds) (2002), *Representations du Sens linguistique*, LINCOM Europa, LINCOM Studies in Theoretical Linguistics.
- CASTORIADIS, C. 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Éditions du Seuil.
- 1986. *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Éditions du Seuil, Paris.
- 1997. *Fait et à faire. Les Carrefours du labyrinthe 5*. Paris : Éditions du Seuil.
- 2007. *L'imaginaire comme tel. Texte établi, annoté et présenté par Arnaud Tomès*. Paris : Hermann.
- CORRAIN, L., VALENTI, M. (ed) 1991. *Leggere l'opera d'arte. Dal figurativo all'astratto*. Bologna : Esculapio.
- DIDI-HUBERMAN, G. 2002. *L'image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- 2013. *Phalènes. Essais sur l'apparition, 2*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- 2014. *Sentir le grisou*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- ECO, U. 1975. *Trattato di semiotica generale*. Milano : Bompiani.
- 1985. *Sugli specchi e altri saggi. Il segno, la rappresentazione, l'illusione, l'immagine*. Milano : Bompiani.
- FONTANILLE, J. 2003. *Sémiotique du discours*, Limoges : Pulim.
- 2004. *Figure del corpo. Per una semiotica dell'impronta*. Roma : Meltemi.
- 2008. *Pratiques sémiotiques*. Paris : PUF.
- FONTANILLE, J. & TORE, G. M. 2006. « De la modalisation à l'esthésie: considérations (in)actuelles sur le passage de Du sens à Du sens II ». *Protée*, 34, 23-32.
- GREIMAS, A. J. 1984. « Sémiotique figurative et sémiotique plastique ». *Actes*

- Sémiotiques*, 60.
- GREIMAS, A. J., COURTÉS, J. 1979. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris : Hachette, .
- HERMÈS TRISMÉGISTE, 2000. *La Table d'émeraude d'Hermès Trismégiste avec les commentaires de L'Hortulain*. Paris : Éditions traditionnelles.
- JENNY, L. 2009. *La parole singulière*. Paris : Belin.
- LYOTARD, F. 1971. *Discours, figure*. Paris : Klincksieck.
- MERLEAU-PONTY, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- 1960. *Signes*. Paris : Gallimard.
 - 1964. *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard.
 - 1969. *La prose du monde*. Paris : Gallimard.
 - 2011. *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Genève : MetisPresses.
- OUAKNIN, M.-A. 2003. *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles*. Paris : Payot.
- PARRET, H. 2006. *Sutures sémiotiques*. Limoges : Lambert-Lucas.
- SARIKARTAL, E. 2010. « Discours du figural ». *Appareil* 6, en ligne, <http://appareil.revues.org/355>
- TOMÈS, A. 2007. « Introduction à la pensée de Castoriadis », in CASTORIADIS, C. (2007), *L'imaginaire comme tel. Texte établi, annoté et présenté par Arnaud Tomès*. Paris : Hermann.
- VISETTI, Y.-M. 2014. « Motifs et expressivité ». *Formes symboliques*, <http://formes-symboliques.org/spip.php?article85>

Touch, Communication, Community: Jean-Luc Nancy's Semiotic Phenomenology

Garnet C. Butchart
Duquesne University
butchartg@duq.edu

ABSTRACT: The article offers an analysis of Jean Luc Nancy's semiotic phenomenology of community. It describes how and why semiotic phenomenology (known in the field of Communication as *communicology*) is an appropriate methodological descriptor of Nancy's philosophy for the reason that his goal is to develop a vocabulary intended to broaden the horizon of Western thinking about what it means to be human. In particular, the article discusses the significance to philosophical research in Communication of *being-with*, an eidetic sign that is central to Nancy's semiotic phenomenology of community. The article sketches the description, reduction, and interpretation of *being-with* offered by Nancy as a model for the lived experience of touch, community, and communication.

1. Introduction

If *community* coheres in shared understanding that precedes disagreement, then to speak of community is to put the stability of the subject at risk, the risk that expressions of community may confirm it and-or lead to its unraveling, exposure, and perhaps even its abandonment. That is to say, if community is understood as that which inheres in a kind of intuitive and therefore unspoken understanding of its nature, contours, and limits (the *connaissance* of a community's *savoir*), then we begin to recognize how speaking of community (in discourse, as philosophy) is part of the uncertainty inherent to communication itself—the giving or sharing of oneself with others, despite the risk of potentially being misunderstood. Weakness or instability in the subject of community shares in the weakness or instability of the subject who speaks of it. If the phenomenon of community need not be spoken by those who share intuitively in it (those who have access to and share in its understanding beyond words), and if human being is fundamentally a semiotic being, then

perhaps we may begin to see how the idea and possibility of community are bound irrevocably to the idea and possibility of *communication*. The question of community is a question of its communication, its sharing, which means its (and our) dividing.

As a thematic guide to the problematic of human communication, the concept of community has been at the heart of inquiry in Communication since the beginnings of the discipline¹. Yet, within mainstream Communication scholarship, community is typically presupposed both as a certainty (a phenomenon that can and should be built or maintained through so-called 'improved communication') and as a signifier—the dream sign of a paradise lost². By *dream sign* (an eidetic sign) I do not mean to imply that community is not real or, is simply imaginary. Rather, the sign of and discourse about community bring structure to sense and shape the meanings we make of our lived experiences of the shared world. For that reason, community is as real as it is symbolic. However, although it features centrally in our political and technical-academic discourses as well as in routine discourses about our world, what is meant when we speak of community is often vague and dreamlike³. The task of thinking rather than presupposing community remains. It is to this task that the philosophy of Jean-Luc Nancy has long been devoted.

Thought of community is, to be sure, thought of the future. As Nancy argues, the task of community is the task of «thinking through what will become of our common existence (which is to say our existence itself)»⁴. From the shadows of what he calls «the work of death» carried out in the «frightening appeals to community» in our recent history (e.g., Bosnia, Kosovo, Congo, etc.), the task brought to light by contemporary continental philosophical interest in

1 «A 'problematic' is a problematical context within which an issue, or set of issues, functions as a criterion for analysis and judgement of the problem per se [it is a set of questions, the answers and-or theories offered in response define the context]. Such a criterion usually meets the theory construction requirement of being a necessary condition, especially where "truth condition" logics are inapplicable to the human behavior being analyzed» (LANIGAN 1988, 158).

2 BAUMAN 2001, 3.

3 The author of the present article and a graduate assistant undertook a review of articles in Communication journals, focusing on research topically devoted to "community." Four hundred forty two Communication journal articles were surveyed; less than 20 of those devote substantive discussion (philosophical perspective, critical definitions, etc.) to what is meant, generally or specifically, by the term "community." Instead, there is a deferral of analysis to various attendant themes such as, public sphere, civics, citizenship, interpretive communities, globalization, and strategies for community building.

4 NANCY 2010, 102.

community⁵ is to broaden the horizon for thinking about what Nancy calls «being-in-common beyond the being thought of as identity, as state, and as subject; the being-in-common affecting the being itself in the depths of its ontological structure»⁶. Although the theme of community has long been a preoccupation for scholars of both communication and philosophy, the present task of thinking human being as being-in-common is not limited to the career academic. Rather, and according to Nancy, it is a task «imposed on all of us, together»⁷. I argue that it remains critical to regard the problem of community as semiotic and phenomenological, and to regard the task of its thinking as a project at the center of contemporary philosophy of communication.

What follows is an analysis of what I call Jean-Luc Nancy's *semiotic phenomenology of community*. In the Communication discipline, scholars worldwide recognize semiotic phenomenology under the disciplinary name of *communicology* as an established, philosophically grounded research approach to analyzing the union of consciousness and embodiment, perception and expression, rhetoric and ethic, and person and world that constitute human communication⁸. Briefly summarized, communicology as semiotic phenomenology consists of a three-step procedure. First, a *description* of human perception (or lived-through awareness); second, a *reduction* of the description of the perception (drawing awareness to the fact of awareness, the reduction itself is an expression in a discourse about lived experience); and third, an *interpretation* of the reduction of the description (the interpretation is a new perception, a representation of awareness of awareness—a judgment)⁹. Although it may seem odd to link Nancy to semiotic phenomenology (commentators such as James (2006, 2012) and Devisch (2013) have described his philosophical program as post-phenomenological), semiotic phenomenology is in fact an appropriate descriptor of Nancy's research approach for the reason that his goal is to interrogate the discourses of Western philosophy and to develop new terminology aimed at broadening the horizon

5 See in this regard the contemporary continental philosophy of ESPOSITO, 2010, 2011, AGAMBEN, 1998, 2005, RANCIÈRE, 1999, NANCY, 1991, 2000.

6 NANCY 2010, 102.

7 NANCY 2010, 103.

8 LANIGAN 1988, 16.

9 For a full discussion of the method of semiotic phenomenology that informs my analysis, see LANIGAN 1988, 3-17, esp. Fig. 2, p. 9, and p. 148, Fig. 22. See LANIGAN 1972, 1988, 1992 for foundation studies in semiotic phenomenology; see CATT, 2011 for a description of semiotic phenomenology as method; see the volume edited by Catt & Eicher-Catt (CATT & EICHER-CATT 2010) for recent research in semiotic phenomenology.

for thinking about what it means to be human¹⁰. As I will demonstrate, Nancy's writing, which is both literary and philosophical, is precisely «a phenomenology of the lived world, and a philosophy of signs»¹¹. At its center is a sustained meditation on the sense and experience of the shared life-world, a *semiotic phenomenology* of the meaning of being together (co-existence).

The present article offers a philosophical discussion of Nancy's description, reduction, and interpretation of *being-with* as a key signifier of our primary sense of what it means to be human (being together, co-existence and-or, being in community). Nancy's philosophy offers a critical perspective on the fact that being in community is not simply stable and guaranteed nor always welcome, just as being in communication is not equivalent to understanding and self-certainty. My goal in the article is to bring philosophy of communication into deeper conversation with Nancy's philosophy of community, the latter of which can be understood implicitly as a project of philosophical justice—«to confront and explode the denial of existence» inherent in the indignities of human exploitation in its late-modern, globalizing forms¹². That said, however, what follows is not a political project aimed at so-called community building. Rather, it is an attempt to offer groundwork (in semiotic phenomenology) for contemporary philosophy and ethics of communication—a contemporary thinking of the idea of community to come.

2. Semiotic Phenomenology and Nancy's *Being-With*

The first step in a semiotic phenomenological analysis of the human life world is to describe the pre-reflective state of consciousness¹³. Lanigan defines pre-reflective awareness as «the naïve realism of our everyday lives»¹⁴, «our normal condition of being and having a world prior to thinking about it and prior to communicating about it»¹⁵. According to Lanigan, we have preconscious

10 Nancy's philosophy also reflects the definition of "semiotic phenomenology" offered by WAHLBERG 2008: «Semiotic phenomenology [is] a continuous, mind-opening, and nontotalizing *discourse* where the problems and shortfalls of both classical philosophy and contemporary theory meet with insights into existential, psychological, and aesthetic issues that were consciously bracketed and excluded after the structuralist turn» (p. xii).

11 LANIGAN 1992, 114.

12 HAND 2013, 138.

13 «Reflection on the phenomenal field or *gestalt* as given in lived experience (immediate perception) » (LANIGAN 1972, 44).

14 LANIGAN 1992, 29.

15 LANIGAN 2013, 4.

moments when «we are 'not thinking' or 'day-dreaming' or otherwise not cognizing our lived-moment»¹⁶. These moments occur whenever we are living through our activities without necessarily attending reflectively to the meaning they have for us, now or in the future¹⁷. An example of pre-reflective experience is *habit*, such as walking or driving to work, routine practices that are part of a system that remains invisible until that system malfunctions (e.g., break a leg, blow a tire, lose your job, etc.) thereby exposing how parts and system interact. Crucial for semiotic phenomenology, it is the pre-reflective state that offers a starting point from which to work backwards in the descriptive phase of the analysis. Human conscious awareness invites philosophical inspection prior to whatever meanings we later make of our basic sense experience «not yet articulated in propositional form»¹⁸. The question that must guide the description is, what is our normal condition of being aware and having a world? Lanigan's answer is straightforward: «Our everyday condition is one of *encountering other people* and the world»¹⁹. Consciousness is consciousness of a world of others (*Mitsein*).

Turning to Nancy, the **first step** in his semiotic phenomenology is a description of a fundamental human relation: community. Throughout his work, and particularly in his three best-known books, *The Inoperative Community* (1991), *Sense of the World* (1997), and *Being Singular Plural* (2000), Nancy describes the normal condition of being and having a world as *being-with*. Prior to reflection on the sense we make of our experiences within the human life world, there is the everyday fact of our existence. That existence, according to Nancy's semiotic phenomenology, is *co-existence*. Being-with is *a priori* and predetermined, essential to the meaning of being human. As Devische puts it, for Nancy «there is no *being* that is not already a *social being*»²⁰. In Nancy's philosophical system, being-with is a privileged sign (a conceptual or *eidetic* sign). It selects a context, thematizes the human world as a shared world. Being-with is the sign of a fundamental relation constitutive of and ground for human awareness. Devische, one of Nancy's most astute commentators explains: «As a singular plural entity, man can only comprehend himself from the standpoint of the social»²¹. Nancy's phenomenological

16 LANIGAN 2013, 4.

17 Pre-reflective (pre-objective) phenomena are phenomena that, as Lanigan says «exist in perception for us prior to any conceptualization about their form or presence to us as a unified structure and content» (LANIGAN 1972, 144).

18 MORAN 2000, 418.

19 LANIGAN 2013, 4

20 DEVISCH 2013, 84.

21 DEVISCH 2013, 85.

description of the experience of being human specifies being-with as thematic of the relation that predetermines human consciousness.

To be sure, Nancy's philosophy shares not only in the spirit of Husserl's (1970) perspective on the pre-given sense-world, its visual, tactile, acoustic presentation, and its lived-through togetherness, but also, as I discuss below, Heidegger's (1962) philosophy of *Dasein*. Not only that, Nancy's focus on co-existence as our basic ontological condition also aligns him squarely with Lanigan's philosophy of communication. Just as Lanigan's semiotic phenomenology of communication emphasizes that humans are «able to *understand* the other person whom we recognize as having this existential condition which is the *very condition of our own being* in a shared Lived-World»²², so too does Nancy's philosophy insist on being-with as the absolute condition of human conscious awareness. Being-with precedes self-reflection (awareness of awareness) and offers the ground for both the possibility of communication and for thinking of community.

Although semiotic phenomenology begins by describing the basic experience of conscious awareness, the procedure carries ahead by drawing its focus back to consider the experiencing of awareness. We live *in* a world of perception (Merleau-Ponty). The goal of semiotic phenomenology is to draw attention to the dynamic experiencing of that world. The **second step** of the analysis therefore moves from awareness to the awareness of awareness—that is, from a description of awareness (consciousness of world as shared) to a *reduction* of the description²³. The goal of phenomenological reduction is, Lanigan explains, «to determine which parts of the description are essential [to conscious experience] and which parts are merely assumed»²⁴. With regard to Nancy, if being-with is at first a sign of the basic human condition of being in a world (a thematization of the problematic of community), then his description must be further refined: How is being-with experienced? By *experience* I mean experience as a journey (*Erfahren*), the activity of living-through over time that accumulates into shared knowledge or common sense. This notion of experience is akin to memory as defined by Tönnies, a «shared frame of reference»²⁵. Tönnies links memory to pleasure and habit, or to custom, what he calls a «common outlook»²⁶. In the second step of Nancy's semiotic

22 LANIGAN 1992, 4.

23 «Reflection on the conditions necessary for the perception of the phenomena of the First Reflection». LANIGAN, 1972, 44.

24 LANIGAN 1988, 10.

25 TÖNNIES, 2001 [1887], 24.

26 TÖNNIES, 2001 [1887], 29.

phenomenology, a step focused on awareness of awareness (that is, on conscious experiencing of the shared world), *being-with* may be understood, for our purposes, as an empirical *signifier*. It is an expression used in Nancy's philosophical vocabulary to call attention to what is essential to (what are the key features of) human conscious awareness of the conditions of co-existence, our being in common; namely, embodiment and communication²⁷.

The topic and the phenomenon of embodiment are central to semiotic phenomenology²⁸. Lanigan defines human embodiment as «having and *being* a body» not merely occupying space and persisting in time²⁹. It is to have and to be a concrete form of the sign systems that bring structure to sense and meaning to the human experience of the world³⁰. Catt & Eicher-Catt argue that «embodiment is the *essential point of mediation* between us [conscious awareness] and the cultural signs and codes of discourse under which we inescapably live»³¹. Macke draws our attention to the body as the medium of conscious awareness. Not only are we conscious of our bodies, he says, but «by way of my body and its thinking and reflective properties, I am also conscious of *being conscious*»³². With regard to the importance of embodiment in philosophies of experience, O'Byrne argues that although «knowing may be the province of the mind and sensation may be the province of the body on Descartes' account, *experience* is derived from the union of the two»³³. In sum, embodiment is the basic semiotic condition of being human, of being an expressive and perceptive (that is, a communicative) being among other beings. As I discuss below, reduction of the description of being-with to the experience of embodiment deepens Nancy's thematic of community and, by necessity, raises the phenomenology and semiotics of communication as privileged domains for its inquiry.

27 Although in this essay I will not draw on Tönnies's 2001 [1887] classic sociology of community (*Gemeinschaft*), I do wish to note at the outset a passage on what Tönnies calls the «sequence of understanding» the experience of community: «Unity of human wills and the possibility of community is in fact based first and foremost on close blood relationship and mixture of blood, then on spatial proximity, and finally, for human beings, on mental and spiritual closeness» (p. 34). As I will discuss below, *closeness* and *proximity* are *presuppositions* about the possibility of community.

28 E.g., see MACKE 2007, 2008; EICHER-CATT 2005; LANIGAN 1988.

29 LANIGAN 2013, 4.

30 «The body is the vehicle for perception and expression and it is the agency that allows one to engage in the reversible process of being in public and private existence» (LANIGAN 1972, 126).

31 CATT & EICHER-CATT, 2010, 17.

32 MACKE, 2007, 401. Emphasis added.

33 O'BYRNE, 2012, 81.

To set up that discussion, I want to address Lanigan's (2010) inventory of verbal and non-verbal codes of communication (semiotic systems) directly related to Nancy's semiotic phenomenology. Three are especially relevant. The first is *kinesics*, a semiotic system concerned with movement of the human body as visually perceived—awareness of awareness based on seeing bodies. Examples include head and facial movement in public, private, and intimate zones of conversation; body gestures codified in behavior profiling codes; the significance of body movement in dance, etc. The second relevant semiotic system is *haptics*, which concerns communication by way of bodily contact—awareness of embodied awareness based on the expression and perception of touching bodies. Examples include ingrained and enduring semiotic systems regulating bodily contact and non-contact in public contexts; the intensity of contact; its duration and location—all of which are invested with meaning and heavily regulated by moral rules of appropriateness. The third semiotic system is *vocalics*, which concerns voice sound production and reception as a communication system—awareness of awareness based on hearing bodies. Expressive features of this semiotic system include loudness and silence; duration and quality of voice; pitch, timbre, resonance, etc. Several points can be made about each of these semiotic systems as they relate to conscious awareness of one's particular, intentional project of being in the lived-through world. I will mention only two.

First, and most obviously, these semiotic systems draw attention to the *sense* experiencing of our world (environment). They codify the experience of our capacity to see, touch, and hear bodies with which we co-exist. The content of these semiotic systems relates directly to Nancy's interest in adding to Western philosophy's understanding of the sense of being-with. Sensing is, Nancy says, «always a perception, that is, a feeling-oneself-feel»³⁴. As we know already, awareness of awareness (or, feeling-oneself-feel) is acquired by way of attending to the phenomenology of situations—public, social, personal, and-or intimate—experienced in and through the sign systems that shape sense and regulate the expressive (signifying) and perceptive (signified) practices of human communication. However, what is crucial for the purposes of my discussion is the attention being-with brings, *as a signifier in philosophical discourse*, to expression and perception as an experience of contact in communication. For example, in typically vivid fashion, Nancy says that language [*langue*, community usage] «cuts me / from you / from myself / from the same / and from the other. It is in cutting that it attaches me, adjoins

³⁴ Nancy 2007, 8.

me to something, to someone whom neither you nor I know»³⁵. That is, in language, the dynamic and continuous human experience of the lived world is cut or chopped into discrete bits (data) that attach us in shared semiotic systems—in discourse [*discours*]. I discuss Nancy's philosophy of contact in detail below (the third step in his analysis).

The second important point to emphasize about kinesics, haptics, and vocalics is the analytic focus they bring to the reversibility of communication. This is crucial. Although we typically take it for granted that one's consciousness of world is acquired in the company of others, semiotic phenomenology emphasizes that it isn't until human being obtains awareness of itself as a signifier in the discourse of others (awareness of one's own conscious awareness) that he or she will attend reflectively to what it means to be a person for other people as well as for oneself. As Lanigan explains, human embodiment is «the necessary condition of observing in oneself just that sense of self consciousness that is perceptible in the other»³⁶. For that reason, *self-expression* is bound to *other-perception*, just as *other-expressions* become the objects of *self-perceptions*³⁷. Theory of the reversibility of human communication (in contrast to unidirectional sending/giving and receiving of information) refines our understanding of subjectivity as intersubjectivity (Husserl), deepens the meaning (consciousness) of human being as *being-with*.

Returning to semiotic phenomenology, the **third step** in the analysis is a hermeneutic step, an *interpretation* of the reduction. If step one is a description of awareness, and step two aims at the awareness of awareness, then step three is a representation of awareness of awareness. As Lanigan explains, interpretation is crucial for the reason that it «allows the researcher to specify the [essential] *signified* or *perceived* elements in the reduced signs of the description»³⁸. The interpretation itself is another description, a description of a *perception* of the meaning of what the reduction reveals. As such the interpretation must be acknowledged as a value—a judgment. It is, Lanigan explains, «a hermeneutic judgment or specification of existential meaning—that is, the meaning of the phenomenon as the person lived it in the *flesh*»³⁹. As I explain in detail below, Nancy recommends that the judgment to be arrived at

35 NANCY 1989, 50.

36 Lanigan 2013, 13.

37 See LANIGAN, 2011; CATT, 2011. Pierce defines communication as follows: «The recognition by one person of another's personality takes place by means to some extent identical with the means by which he is conscious of his own personality» (PEIRCE, 1931-35; 1958, 6.160).

38 LANIGAN 1992, 37.

39 LANIGAN 1992, 32.

regarding our co-existential experience (i.e., the meaning we make of lived experience in communication) is as a *task*.

Demonstration of the crucial third step of Nancy's semiotic phenomenology of community is offered in the English translation of one of his most straightforward essays, entitled, "Conloquium"⁴⁰. Originally published as a preface to the French edition of Roberto Esposito's *Communitas: The Origin and Destiny of Community*, "Conloquium" may be read as an interpretation of the reduction of a description not only of Esposito's argument, but also, and most importantly, of the philosophical problematic of community developed and expressed in Esposito's exemplary book. Esposito's *Communitas* is a synthesis of modern philosophical thought about the idea of community found in the major works of Hobbes, Rousseau, Kant, Heidegger, and Freud; Nancy's "Conloquium" is an expression of a perception of the problematic thematized by Esposito *as well as what remains to be thought*. To the extent that Nancy's philosophy is a major effort to develop new terminology for thinking about the meaning of being human, we see in the third step of his analysis that being-with becomes a *signified*, an object of consciousness representing new meaning of our common human condition. Let me now turn the discussion to the main philosophical implications of this crucial third step in Nancy's semiotic phenomenology, especially as it relates to what we know about communication and community.

3. Touch, Communication, Community

If community is a sign of a philosophical and practical problematic, then its point of entry for thinking is semiotic and phenomenological. In "Conloquium," Nancy reduces the problematic of community to the question «how to *say* 'we' otherwise than as a 'one' (= everyone and no one) and otherwise than as an 'I' (= a single person, which is still no one)?» He adds, «there is for *us* a deep semantic and pragmatic hesitation in the *pronouncement* of a 'we,' instantaneously vaporized or on the contrary cemented»⁴¹. On offer here is one of the core tenets of semiotic phenomenology that *language is grounded in perception*. If the challenge for thinking community is to locate and attend to the basic conditions of conscious awareness (i.e., being, perceiving, expressing) and to develop new ways to represent awareness of awareness (i.e.,

40 NANCY 2010.

41 NANCY, 2010, 103. Emphasis added. Cf. RAFFOUL, 1999.

to address ontology where it becomes epistemology), then one solution is to focus on the lived experience of the 'we,' our co-existence and its articulation—its *communication*. As Nancy argues: «We are *together* and it is only there or thus that I can say 'I'. I would not say 'I' if I were alone [...] since if I were alone I would have nothing from which to differentiate myself»⁴².

Lanigan has made virtually the same point regarding the importance to communication understanding of the nature of the intersubjective nexus at which the 'I' appears⁴³. 'I' constitutes the meaning of me as other and you as different—different, that is, not only from others (the plural 'you') but also different from myself (i.e., the lived versus image/perception of one's body). The key signifier in that last sentence is "from." Difference from others and also from oneself indicates a *context*. It is a context characterized by distance and proximity, separation and contact—a lived-world context within which bodies (human as well as non-human) come together and-or depart. This basic ontological feature of our common human condition (being-with *in* and *as* relation) is that upon which Nancy focuses his phenomenological interpretation. *From* (a sign) presupposes *with* (F. *avec*, a signifier), the meaning of which is 'co-occurring' or *being-with* (a signified). Nancy prefers to emphasize the preposition *with* rather than the pronoun *we* for its power to represent awareness of awareness of the spacing and distancing, the coming and going, that characterize the context of our lived experience of the shared world⁴⁴.

Nancy's hermeneutic analysis of *with* in being-with deepens our understanding of the experience of communication. Consider how we often say: «To speak with, to enter into marriage with, to break up with, to become angry with, to compare with, to identify with, to play with, to dine with», etc⁴⁵. In Nancy's analysis of the phenomenology of these situations, *with* brings awareness both to context (the lived world as shared) as well as to «contact or, at least a proximity or *virtuality* of contact»⁴⁶. As Lanigan, Wilden, Bateson and other theorists of communication argue⁴⁷, context and contact are factors that must be present for human communication to be possible. Jakobson's model of communication⁴⁸ demonstrates how contact is a phatic function of

42 NANCY 2010, 104.

43 LANIGAN 1992, 61

44 The emphasis Nancy places on spacing and distancing, rather than on presence, is characteristic of the post-phenomenology of his philosophy.

45 NANCY 2010, 104.

46 NANCY 2010, 107.

47 LANIGAN 2010; WILDEN 1972; BATESON 1972.

48 See LANIGAN 2010.

communication, where simple, learned greetings and salutations establish a physical and psychological connection between addresser and addressee, thereby affirming commonality. Nancy's attention to the *with* of being-with adds to our understanding of how, even if addresser and addressee don't *yet* make contact in actuality they are nevertheless already in contact virtually because of occupying space and time in the same shared world (no-one exists outside of it). Within the context of a shared world, human contact is already and not yet. Placing philosophical emphasis on the *with* of our co-being (being-with) calls attention to why there is communication (virtually) and why it cannot always be guaranteed (in actuality).

Further insight into Nancy's philosophy of communication and community is offered by the title of his essay, "Conloquium." The term *conloquium* typically means to hold a conversation, conference, discussion, or interview. However, Nancy employs it to emphasize a sharing or «exchange (a *communicatio*, a *commercium*, a *commentarium*)» with another person, especially one who is absent⁴⁹. Although Nancy's essay was written to preface the work of another (in this case, Esposito), it is done so *in conloquium*, contributing to (or sharing in) the conversation of which both philosophers are already a part. A part *and* apart. To have and to hold a conversation or meeting (to talk *with*) is both to give (a piece of) oneself to another (to offer perspective, one's expression) and to keep oneself intact, to hold one's ground (maintaining a perspective for the reason that every person has one to offer in the first place)—to give, that is, but not simply *to give up* or *to give in*. Like the preposition *with* [*avec*], the genitive noun *conloquium* indicates how, in conversation (in discourse) everyone gives *and* maintains him- or herself in his or her being, being-with any other⁵⁰. Below I return to the idea of communication as giving⁵¹.

The nature of self-maintenance while *in conloquium* is key to Nancy's semiotic phenomenology of community. Among his insights, what Nancy offers to Communication research is a unique perspective on the phenomenon of touch. Touch indicates concretely a fundamental aspect of co-existence (being-with) and its lived, embodied experience. However, Nancy's emphasis on the experience (the sense) of touch is intended to broaden traditional

49 NANCY 2010, 101.

50 Cicero's phrase is *conloquium evocare* [L. «community called forth in conversation»].

51 The importance of reflexive French verbs in Nancy's philosophy cannot be overlooked. For example, consider the French expression, *Je t'aime et moi*. The expression means not only 'I love you and I' (I love what we are together) but also calls attention to the *act* of my love as primarily *for* myself, a self-giving that is not simply a self-loss. 'I love you and I'—that is, I love *myself* first and foremost. Thanks are due to Richard Lanigan for drawing my attention to this example.

phenomenological philosophies of presence and immediacy (e.g., Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty). For Nancy, touch does not indicate merely an overcoming of distance (immediacy), a grasping of beings or confirmation of identity (presence). Rather, as McMahon explains, touch in Nancy's philosophy is «a figure of withdrawal, discontinuity, and separation»⁵². Touch marks a connection of contact *and* separation, a *spacing-in-contact* characteristic of the basic state of human co-existence. Touch calls attention to how bodies in contact (all bodies with mass and weight) not only interact but also maintain individuation. «It is by touching the other,» Nancy says, «that the body is a body, absolutely separated and shared»⁵³. Bodies do not simply fuse or dissolve into one another when touching; instead, they maintain their separation. As Harmon explains: «To touch something is to make contact with it even while remaining separate from it...to caress a surface that belongs to something else, but never to master or consume it»⁵⁴. Bodies interact *and* maintain separation for the reason that they have no individual character outside of the relation of their mutual touching. «The community of bodies *resists*», Nancy says⁵⁵. Regarding human bodies, the phenomenon of touch is heavily regulated by semiotic systems that police the separation of bodies as well as the contexts within which bodies may come into contact. For example, as mentioned above, the phenomena of standing or sitting in proximity to others, shaking hands with another, and-or looking and listening to others have semiotic consequences (e.g., kinesic, haptic, and vocalic codes) for conscious (embodied) experience of self, other, and shared world.

Nancy's philosophy of touch compliments thematic concerns in communicology research with the fundamental nature of boundaries, phenomena that are necessary for human communication to be possible in the first place⁵⁶. Boundaries function according to the logics of both-and and either/or (neither/nor). A boundary is both part of and distinct from the identity or context it marks, neither completely inside nor completely outside the identity or context. It operates as a rule, «neither real nor imaginary, but symbolic», as Wilden says⁵⁷. Boundaries mediate, and thereby establish a relation (of choice, hence communication) between phenomena within an

52 McMAHON 2012, 2.

53 NANCY 1993, 204. «Bodies [...] are masses, masses offered with nothing to be articulated about them, nothing to link them, whether a discourse or a story: palms, cheeks, wombs, buttocks» (NANCY, 2008, 85).

54 HARMON 2012, 98.

55 NANCY 2008, 83. Emphasis added.

56 WILDEN 1972; 1987; LANIGAN 1988; 1991.

57 WILDEN 1987, 253.

environment. In the case of human bodies, boundaries are regulated by semiotic codes, as discussed above. They appear most clearly whenever they are crossed. This is because, as Nancy explains, «[t]he body is a thing of *exposition*. It's not just that the body is exposed but that the body consists in being exposed. A body is being exposed»⁵⁸. To theorize the body as exposure is to understand it phenomenologically (or, post-phenomenologically) as exteriority and surfaces, not only as interiority and depth. It is to think the body in terms of its boundary limits⁵⁹.

The boundary (or limit) of one's body immediately stands out (we are instantly aware of it) in the experience of touch. In touching, human beings experience both the sensation of another body and the sensation of touch, although the two sensations are different and require shifting the focus of attention back and forth in order to perceive one, then the other. In the interpersonal nexus of touch, bodies don't fuse. They share a relation of touch/touching—of being touched, touching, as well as self touching, the sensing of one's own body in the act of touching another. Nancy says: «I have to be in exteriority in order to touch myself. And what I touch remains on the outside. I am exposed to myself touching myself»⁶⁰. Touching another is also to touch oneself, the outcome of which is an embodied sensation of oneself *outside of oneself*—different not only from others (being self-identical) but also different from oneself. We experience touch *as another*. It is in the phenomenon and semiotics of touch that subjectivity is experienced acutely as intersubjectivity, a boundary experience of being both self/same and other/different that brings communication into the full light of awareness as a reversible relation.

The exposure of the body that Nancy talks about—the body as outside, as exteriority—is confirmed by the semiotic codes of communication that police its contact⁶¹. The inventory of vocalic, haptic, and kinesic codes mentioned above takes on new meaning when considered not only as communication but also as evidence of bodily exposure. In bringing awareness to one's awareness of being among others (being in relation), semiotic codes in fact call attention to the precarity of the coherence of both the self and other. On the one hand, being a self means being dependent (for expression, sociality) on some-thing other than and separate from (exterior to) one's body. Semiotic codes of

58 NANCY 2008, 124.

59 «Presented to one another as a heterogeneity of surfaces, there is no mediating substance between us—we are exposed to, and in touch with, one another» (McMAHON 2012, 15).

60 NANCY 2008, 128.

61 See LANIGAN 1972, 97-159.

communication expose the self in its lack of wholeness and completion by drawing attention to the lived body as edges, parts, and zones (surfaces) to be comported, preserved, and governed. The points of human bodily contact, the contexts of contact, the location and duration of contact are all codified. It is not only by way of the experience of contact but also the understanding of semiotic codes that regulate its meanings that, on the other hand, bodies of *others* also appear as surfaces and parts, fragments and zones, vulnerable and incomplete in their exposure. The upshot of the experience of touch (awareness of being aware) is that it bears with it not only desire (or repulsion), but also knowledge (conscious awareness) of the co-exposure and vulnerability that coheres in the fact of our being together. «*We are exposed together*», Nancy says, «body to body, edge to edge, touched and spaced, *near in no longer having a common assumption, but having only the between-us of our tracings partes extra partes* [parts outside parts]»⁶².

Nancy regards touch not as an act of possession but rather as «non-appropriative touch»⁶³. Crucial to his philosophy is the emphasis placed on the separation, distance, and spacing of bodies that is fundamental to our conscious, lived experience of being-with. Within this co-existential framework, touch is both a *sign* of separation and exposure, and an *experience* of the boundary that holds human beings in communicative relation. Awareness of being aware of oneself among others (being in communication) is an experience of vulnerability. Awareness of oneself as another can lead to recoil, rather than to reaching out, as we say, to touch someone. If I touch, I do so knowing that I am exposed to being touched. Touch is a reversible relation. In Nancy's philosophy, touch is understood to take place in hesitation, as interruption, and-or as withdrawal rather than as certainty, possession, and identification⁶⁴. Awareness of being self/same and other/different [*le meme et l'autre*] in human communication calls for protection of the space of exposure rather than its overcoming (as may be the classic goal of information theory) or worse, its occupation (as may be the common objective of community building)⁶⁵.

62 NANCY 2008, 91.

63 McMAHON 2012, 8.

64 McMAHON 2012. «There is proximity, but only to the extent that extreme closeness emphasizes the distancing it opens up. All of being is in touch with all of being, but the law of touching is separation» (NANCY, 2000, 5).

65 A productive link (albeit in another essay) could be made between Nancy's philosophy of being-with and Lanigan's semiotic phenomenological analysis of isolation and confrontation polarization (*violence*) and communication (*dialogue*) in tensions between in-groups and out-groups in urban contexts (LANIGAN 1988, 134-43).

Before moving forward in this discussion, I must note what Nancy's philosophy of touch adds to understanding the sending or giving of oneself in communication as a *giving over*, a giving over that first demands a *getting over* of oneself. In touch, the mutual relation of contact *and* separation between bodies calls into question any presupposition about the gift status of expression (as we say in the giving of oneself *for the common good*). Because being-with is the fundamental condition of being human, getting over oneself (or, reaching out to make contact with someone or thing) may be understood as requisite to *responding* to others, to a call that precedes the self-sending of any expression. Human beings are already *with* one another, even if not yet in contact or in perfect communication. In our shared, lived-through contexts (experienced by way of semiotic systems that regulate boundaries that shape us), Nancy's philosophy of touch sheds light on how communication (as self-expression, or getting over oneself for the good of all) not only brings nourishment but also, potentially, *disease*. Touch is a figure of exposure. It is, as such, an interruption or disturbance of the separation (the spacing of beings) that characterizes the basic human experience of the shared world (the experience of spacing is what Nancy calls freedom). So if, as Nancy suggests in the above quotation, language [*langage*] cuts the self from itself and from others (which is a more literary way to suggest that communication is a reversible relation)⁶⁶, and if this cutting or separation in language is also part of our attachment (part of the semiotic boundary work holding us in common), then although human beings do not fuse in being-with one another, we remain nevertheless grafted together (being-with each other in language, speech/speaking, and communication). Hence the challenge as well as the danger of community: Because being human is being-*with* others, to be exposed and to touch one another—which means to be in communication—then whatever one may say has the potential to *spread*⁶⁷.

Returning now to step three of Nancy's semiotic phenomenology, if being-with as a sign indicates the fundamental context of the shared human life-world, and as a signifier it appears as an expression of the already and not yet

66 «Communication is the name for the reversible relationship between an *organism* (person) and its *environment* (lived-world), both of which exist in a mutual context or *Environment*. At its most sophisticated level this relationship is one of language» (LANIGAN 1988, 11).

67 Community is, NANCY 2000 says, «a contact, it is a contagion: a touching, the transmission of a trembling at the edge of being, the communication of a passion that makes us fellow, or the communication of the passion to be fellow, to be in common» (61). Sharing generates *community*, which Nancy defines as «contact, juxtaposition, porosity, osmosis, frictions, attraction and repulsion, etc» (NANCY 2007, 110.)

of contact and communication (we are in contact but not necessarily in perfect communication), then as a signified (third step in the analysis) being-with deepens our perspective on the phenomenology of the human lived-through situation, adding to the meanings we may make of our existence as co-existence. As mentioned above, perception is always a conceptual judgment of a situation (interpretation of the reduction of a description). In Nancy's semiotic phenomenology, we may read being-with as an eidetic (conceptual) judgment about *what it means to be together*, the significance of co-existence, touching, and-or being *in conloquium*.

As we know, judgments are not neutral. In the final passages of "Conloquium," Nancy argues that being-with is «defined and constituted» by a call, a charge⁶⁸. He says:

We are charged with our with, which is to say with us. This does not mean that we must rush to understand this as something like 'responsibility of the community,' or 'the town' or 'the people,' etcetera. This means that we have as a charge, as a task, the with or the between in which we have our existence, which is to say at once our place or milieu and that to which and by which we exist in the strongest sense.⁶⁹

Although Heidegger tells us we are «thrown» into existence, Nancy argues that we are tasked—tasked with our *with*, the sign of a co-existential situation in which we (each of us) are already and not yet in contact, neither completely different nor completely the same in community, both self/same and different/other in communication. He continues:

Being-together is a condition [in semiotic phenomenology, this is a sign of conscious awareness] before becoming a value (or a counter-value) [a representation of awareness of awareness, a perception], and if it must be a value it can only be one in the sense of that which cannot be evaluated [a necessary condition]. [...] This raises the question of how to think the condition of being-together other than as derived from a subject, individual or collective⁷⁰.

In short, for Nancy the question that must propel thought of community is how to protect our fundamental human condition (our mutual relation, or being-with that *we* are) so to prevent our efforts in this task from hardening into abstract appeals to community. Nancy's most compelling insight into this

68 Nancy 2010, 105.

69 Nancy 2010, 105.

70 Nancy 2010, 105.

task is offered by way of his attention to the philosophical notion of *Mitdasein*. It is the final item I will discuss before I conclude.

According to Nancy, *Mitdasein* does not mean being-there-with (as we are here, together in this room, or in an automobile, or an airplane). Rather, it means being-with-*there*, which means being in the open, being exposed. Nancy argues that *Dasein* is being-there, being-open—*Dasein* means quite literally *being the opening itself*, the standing out or «ek-stasis» of being. He says that *Dasein* is by definition self-exposure: «To be itself [*Dasein*] is to expose itself»⁷¹. Therefore, *Mitdasein* should be understood as *being-with the exposure*, being «open to the *with* while being with or in the open»⁷². Taken in that light, our task (which is nothing less than the task of thinking *community*) is to be open to the with *within which* we are exposed, and to protect that openness as the condition for coexistence of beings «among which», Nancy says, «the possibility of sense circulates indefinitely»⁷³. To be sure, «open» does not mean mere receptivity, tolerance, and warm welcome. Rather, it is the condition (or terror) of sheer exposure. Open is the lived-through effect of being-with, therefore exposed (vulnerable) to others who share in that exposure as a basic, common feature of being human⁷⁴. Nancy asks:

What's more common than bodies? Before anything else, 'community' means the naked display of equivalent and banal evidence, suffering, trembling, and joyous. And the dawn, above all else, withdraws this from every sacrifice and phantom, offering it to the world of bodies.⁷⁵

Nancy's semiotic phenomenology emphasizes being-with *as* the open, the exposure that each one of us is, holds in common, and through which we make sense. In light of the *there* within which human being is exposed (*we* are all exposed), being-with draws attention to the outside (the exposure) constituting our embodiment—the *we* as our basic, shared context. In doing so, Nancy's philosophy recognizes contemporary discourse on community as no more (and

71 NANCY 2010, 106.

72 NANCY 2010, 106.

73 NANCY 2010, 107.

74 Nancy's contribution to Heidegger scholarship is significant. As Lanigan explains (personal communication, 24 March 2014): «In *Being and Time*, Heidegger distinguishes *Dasein* ('being-there'; ontological usage = philosophy) from *da Sein* usually written as *dasein* ('there-being'; ontic use = psychology)—this is *not* always clear in the English translation. Nancy is using *Mitdasein* to focus on *Dasein* so that the 'ready-to-hand' [*mit*] (conscious experience) is constituted by 'talk' [G. *Rede*] as distinct from 'idle talk' [*Gerede*]. *Rede* is Nancy's *in conloquium* because for him *avec* is *mit*».

75 NANCY 2008, 49.

no less) than the sign of an opening that cannot be closed, an outside on the inside that cannot be got rid of—a wound, Nancy would say, that is «inoperable»⁷⁶. Being thrown into existence (which means no less than being thrown into the possibility of contact and communication; Cicero's *conloquium evocare*), and being tasked with preserving the *with* within which we are conscious of the lived world, human being is exposed not only *to* semiotic codes (such as haptics, vocalics, and kinesics), but also exposed *as* the very open-opening through which sense and communication circulate. The task of community—being consciously aware of being-with—is our task.

4. Conclusions (Without Closure)

Nancy's philosophy connects directly with several thematic concerns in philosophy of communication research, themes such as proximity, understanding, citizenship, technology, etc., that have taken shape in the disciplinary literature as topical studies of places of community, membership in specific communities, and-or discourses of building community. What Nancy offers specifically to these topical areas of inquiry is an effort to work through the conceptual horizons that structure our way of thinking about being, subjectivity, and identity. It is against the backdrop of contemporary narrative struggles to fill the dream sign of community that Nancy helps remind us that community is always experienced in and through communication, communication as embodied experience of the semiotic systems that bring structure and meaning to our lived-through world.

As a contribution to Communication inquiry into the discourses, phenomenon, and experiences of community, my goal in this article has been to link Nancy's philosophy to ongoing research in semiotic phenomenology. I have shown how Nancy's effort to call attention to the basic human condition of being-with (subjectivity as intersubjectivity, person as both self/same and different/other in the reversible relation of communication) qualifies his philosophy *as* semiotic phenomenology. I sketched Nancy's ontology of co-

76 The *inoperable* is central to Nancy's philosophy of community. In contrast to appeals to race and-or ethnicity, for instance, as foundation of political identity (nation, state, or community), he emphasizes the fissures, cuts, and separation (the anti-foundations) that characterize identity: «It is not a foundation», Nancy says, «but more, an opening—a serration, a wound, an open mouth» (NANCY, 1989, 45). This wound, or opening, at the heart of community is precisely inoperable. For example: «America no longer boasts absolute self-knowledge. It is also *beheaded*, a civilization come apart» ((NANCY 1989, 48).

existence, focusing on his three-step semiotic phenomenological analysis of being-with as primary to being human and prior to thinking about what it means to be in contact, communication, and-or community. My hope is that ideas discussed in this article will inspire connections to Communication currents of inquiry into community (interpersonal, organizational, historical, mediated, etc.) and will appear useful as a different perspective for ongoing work in semiotic phenomenology of communication and community.

Let me summarize the procedure of Nancy's semiotic phenomenology. In step one, being-with is a sign. It refers to basic human consciousness of living in a world as living in a world *with others*. To better understand the phenomenology of human co-existence, Nancy opts for *being-with* rather than *community* for the reason that the former (an eidetic sign) helps to thematize the experienced world as shared, which means a world divided—in sharing, Nancy tells us, bodies remain separate, and distributed, even in moments of contact. In step two of the analysis, being-with becomes a signifier. It names a key feature of the human experiencing of the world. Although the signifier being-with has links to the philosophical vocabulary of Heidegger, it becomes in Nancy's philosophy an empirical signifier of the experience (embodied sense) of communication. Being-with refers to (it abstracts) the process of expression that increases awareness of sharing the life world, calling attention to the fact that one can only say 'I' within the context of others. Consciousness of being-with is experienced (expressed and perceived empirically) in semiotic codes of communication (verbal and nonverbal/gestural) that are lived through as reversible in human co-existence (bodies in virtual or actual contact). Nancy's attention to touch, which includes both contact and separation, broadens our understanding of communication's boundary logic—communication not merely as presence, immediacy, and-or fusion (e.g., low-level exchange), but communication in separation, by way of withdrawal, and at a distance; i.e., at the limits of boundaries that offer context and therefore possibility, rather than probability that communication might occur.

In step three of Nancy's semiotic phenomenology, being-with becomes a signified, an object of consciousness representing for the experiencer a new perception of our common condition. Nancy's interpretation of the reduction of the description of being-with (explication by analysis) represents a judgment—a task for thinking, he says, a necessary and sufficient condition of its meaning. Finally, a key concept in this last step of Nancy's semiotic phenomenological analysis is *Mitdasein*, an eidetic sign calling attention to the fact of human being in its embodied exposure (being-with-there). *We* are self-exposed. *We* are *all* exposed. Being-with represents awareness of our

awareness of the meaning of this fundamental condition as a shared task to protect the *with* as ground of the sense we make (the meanings and-or, perhaps, the dreams) of being human together.

The importance of Nancy to contemporary semiotic phenomenology of communication (communicology) cannot be understated. In one respect, attending to the experience of being-with builds on efforts sustained by Communication scholars to undermine the certainty of the self-identical subject of communication classically depicted by information models of communication theory⁷⁷. Closely related to that philosophical effort, Nancy's exposure of subjectivity as intersubjectivity (being-with) deepens our thinking of community as that which is organized by competing narratives about what goes where, why, who's in and who's out—discourse that polices lived boundaries, and whose foundations are, as Derrida says, «sealed within a philosophy of the subject»⁷⁸. Although debates about community are often polarized between appeals to higher goods versus individual freedoms (especially in the absence of agreement), Nancy adds perspective on the precarity both of community and the individual. Exposing human being as essentially being-with, an opening or exposure that is lacking a closed identity, helps us, in turn, to keep sight of the opening or exposure that remains at the heart of any community⁷⁹.

As a signifier, the dream quality of community won't soon dissolve in philosophical analysis. However, the advantage of being-with (or, *we*) over community is that it invites thinking about the disturbances and distances that are always part of community. It allows space for thought of the fact of beings that are part of community, willingly or not, simply by virtue of *being there* (being exposed) in a world with others. Being-with calls attention not only to the boundary logic of inclusion and exclusion, but also the estrangement, marginality, and separation of those human beings who, for whatever reason, may *not* be able, willing, or, quite frankly, interested in reciprocity, intimacy, and-or mutual exchange (the obvious ideals of community often presupposed in scholarship devoted to the topic). Just as communication involves the possibility of ambiguity and uncertainty, so too is being-together necessarily hesitant and tentative—whether actually in public or private, or virtually as we may be in various imagined communities. To be sure, Nancy's semiotic

77 See LACAN and WILDEN, 1968; LANIGAN 1972, 78-81; 1988, 157-193; 1992, 81-113; EICHER-CATT & CATT, 2008; CATT 2010; BUTCHART 2013.

78 DERRIDA 1988, 118.

79 The body is «an extension of the *there*, the site of a breakthrough through which *it* can come in from the world» (NANCY 2008, 25). See also, ESPOSITO 2010.

phenomenology of community is far from a humanist return to the authenticity of presence, as if recognition of the basic fact of co-being is all that is required for there to be community. On the contrary, his philosophy insists on the conflicts and interruptions that are part of the lived, conscious experience of co-existence, conflicts and interruptions that are guaranteed by the spacing of beings, the fact that being-with is not a fusing of bodies but rather a bumping up against one another. Bodies occupy space, but not the same space. The simple disturbance experienced by having to share space, and yield to others, testifies to the universal importance of the task of protecting and promoting our *we*, protecting it not by coming together but *by keeping our distance*—keeping in touch (being in communication) in our separation.

References

- AGAMBEN, G. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- 2005. *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press.
- BATESON, G. 1972. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Northdale: Jason Aronson Inc.
- BAUMAN, Z. 2001. *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge: Polity.
- BUTCHART, G. C. 2013. «The Uncertainty of Communication as Revealed by Psychoanalysis». *The Review of Communication*, 13/1, 66-84.
- CATT, I. E. 2010. «Communication is Not a Skill». In Catt, I. E. and Eicher-Catt, D. (eds). 2010, 131-150.
- 2011. «The Signifying World Between Ineffability and Intelligibility: Body as Sign in Communicology». *The Review of Communication*, 11/2, 122-144.
- CATT, I. E. AND EICHER-CATT, D. (ed.) 2010. *Communicology: The New Science of Embodied Discourse*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press.
- DEVISCH, I. 2012. *Jean-Luc Nancy and the Question of Community*. London: Bloomsbury.
- EICHER-CATT, D. 2005. «The Authenticity In Ambiguity: Appreciating Maurice Merleau-Ponty's Abductive Logic As Communicative Practice». *Atlantic Journal of Communication*, 13/2, 113-134.
- EICHER-CATT, D. AND CATT, I. E. 2008. «What Can It Mean to Say That Communication Is 'Effective' (and for Whom) in Postmodernity?». *Atlantic*

- Journal of Communication*, 16/ 3-4, 119-121.
- ESPOSITO, R. 2011. *Immunitas: The Protection and Negation of Life*. Malden: Polity.
- 2010. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Stanford: Stanford University Press.
- HAND, S. 2012. «Being-in-Common, or the Meaning of Globalization». In B. HUTCHENS, B. (ed). 2010. *Jean-Luc Nancy: Justice, Legality and World*. New York: Bloomsbury Press.
- HARMON, G. 2012. «On Interface: Nancy's Weights and Measures». In GRATTON, P. AND MORIN, M. (eds). 2012. *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking: Expositions of World, Ontology, Politics, and Sense*. Albany : SUNY Press.
- HEIDEGGER, M. 1962. *Being and Time*. New York: Harper and Row.
- HUSSERL, E. 1970. *Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press.
- JAMES, I. 2006. *The Fragmentary Demand: An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy*. Stanford: Stanford University Press.
- 2012. *The New French Philosophy*. Polity, New York.
- KEARNEY, R. 2004. *Modern Movements in European Philosophy: Phenomenology, Critical Theory, Structuralism*, 2nd ed. Manchester: Manchester University Press.
- LACAN, J. 1968. *The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- LANIGAN, R. L. 1972. *Speaking and Semiology: Maurice Merleau-Ponty's Phenomenological Theory of Existential Communication*. Paris: Mouton.
- 1988. *Phenomenology of Communication: Merleau-Ponty's Thematics in Communicology and Semiology*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- 1992. *The Human Science of Communicology: A Phenomenology of Discourse in Foucault and Merleau-Ponty*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- 2010. «Verbal and Nonverbal Codes of Communicology: The Foundation of Interpersonal Agency and Efficacy». In CATT, I. E., EICHER-CATT, D. (eds.). 2010, 102-128.
- 2011. «On Homeworld and Community Models of the City: The Communicology of Egocentric and Sociocentric Cultures in Urban Semiotics». In *Unfolding the Semiotic Web in Urban Discourse, Philologia Wratislaviensis: From Grammar to Discourse*, No. 3, in scientific cooperation with Diana Teters, ed. Z. Wąsik, Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main, pp. 11-46.
- 2011. «Communicology and Semiotic Hypercodes: The Example of Schizophrenic Discours», paper presented at the 36th Annual Meeting of the

- Semiotic Society of America*, Pittsburgh, PA.
- 2013. «Human Embodiment: An Eidetic and Empirical Communicology of Phantom Limb», paper presented at the 6th ICI Summer Conference, Pittsburgh, PA: Duquesne University.
- MACKE, F. J. 2007. «Body, Liquidity, and Flesh: Bachelard, Merleau-Ponty, and the Elements of Interpersonal Communication». *Philosophy Today*, 51/4, 401-415.
- 2008. «Intrapersonal Communicology: Reflection, Reflexivity, and Relational Consciousness In Embodied Subjectivity». *Atlantic Journal of Communication*, 16/3-4, 122-148.
- MCMAHON, L. 2012. *Cinema and Contact: The Withdrawal of Touch in Nancy, Bresson, Duras and Denis*. London: Legenda.
- NANCY, J.-L. 1989. «Beheaded Sun (Soleil cou coupé)». *Qui Parle*, 3/2, 41-53.
- 1991. *The Inoperative Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 1993. *Birth to Presence*. Stanford: Stanford University Press.
- 1997. *The Sense of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 2000. *Being Singular Plural*. Stanford: Stanford University Press.
- 2007. *The Creation of the World, Or Globalization*. Albany: SUNY Press.
- 2007. *Listening*. New York: Fordham University Press.
- 2008. *Corpus*. New York: Fordham University Press.
- 2010. «“Conloquium»». *Minnesota Review*, 75/1, 101-108.
- O’BYRNE, A. 2012. «Nancy’s Materialist Ontology». In Gratton, P., Morin, M. (eds.). 2012, 79-93.
- PEIRCE, C. S. 1931-1935; 1958. *Collected Papers of Charles Sanders Pierce*, 8 vols. Eds. C. Hartshorne, P. Weiss, and A. W. Burks. Cambridge: Harvard University Press.
- RAFFOUL, F. 1999. «The Logic of the With: On Nancy’s *Etre Singulier Pluriel*». *Studies in Practical Philosophy*, 1/1 (Spring), 36-52.
- RANCIÈRE, J. 2005. *Disagreement: Politics and philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- TONNIES, F. 2001 [1887]. *Community and Civil Society*, ed. Jose Harris. Cambridge: Cambridge University Press.
- WAHLBERG, M. 2008. *Documentary Time: Film and Phenomenology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- WILDEN, A. 1984. *System and Structure: Essays in Communication and Exchange*. London: Tavistock.
- 1987. *The Rules Are No Game: The Strategy of Communication*. New York and London: Routledge.

Il ritorno dell'altro nel discorso che lo interdice. Vie d'uscita a partire dalla riflessione di Michel de Certeau

Sara De Carlo

Università Federico II, Napoli

saradeca@gmail.com

ABSTRACT: The text - analyzing de Certeau through crucial moments and characters - reflects on impossibility of reproduce the other's voice, searching instead the other in the interdict speech, doing exavation in all survivals that power represses. And than we want return to the other by the otherness of his own voice, because the margin is also in the heart of downtown, the primitive even in the heart of the present.

*Io sono solamente un negro rosso che ama il mare,
ho avuto una buona educazione coloniale,
ho in me l'olandese, del negro e dell'inglese,
sono nessuno, o sono una nazione.*

Derek Walcott

*Si tratta di imparare a vedere come estranei quello che è nostro,
e come nostro quello che ci era estraneo*

Maurice Merleau-Ponty

Tzvetan Todorov ne *La conquista dell'America* individua nel 1492 l'anno di una *débâcle*, quella dell'Occidente nel proprio rapporto con l'altro. È su due fronti che questa sconfitta si dipana: su un versante interno si realizza infatti una volta per tutte la cacciata di ebrei ed arabi dalla Spagna, epilogo della *Reconquista*; su uno esterno, oltremare si compie, a seguito della scoperta del nuovo continente, il più grande genocidio della storia. Tra le svariate figure utilizzate per declinare i termini di questa relazione monca, di quest'incontro mancato, Todorov si dilunga su quella di Colombo; è in termini primariamente

linguistici che inizia, per mano dell'*ammiraglio del mare Oceano*, l'alienazione identitaria del nuovo mondo, dei suoi luoghi e dei suoi abitanti: adorando il nome proprio come fosse un feticcio, è il navigatore stesso a ribattezzarsi Cristóbal Colón (il primo termine vuol dire 'portatore di Cristo', il secondo 'ripopolatore') per meglio denotare la propria opera di evangelizzatore e colonizzatore. È ossessionato poi dalla scelta di nomi da assegnare ai luoghi vergini che gli si parano dinanzi, «come Adamo nel paradiso terrestre»¹. Con la nominazione, Colombo prende possesso, chiama come per la prima volta le nuove terre e le soggioga linguisticamente alla Spagna: a nulla vale la consapevolezza del fatto che quei posti abbiano già un nome dato loro dagli altri, egli si convince di essere colui al quale spetta il compito di assegnare nomi più consoni, più giusti. Colombo impone il proprio *flatus vocis* sulla pelle dell'altro, altro che egli non riesce ad ascoltare: il poliglotta europeo non arriva a immaginare la possibilità che gli indigeni posseggano una loro lingua, del tutto diversa dalla propria, così pensa finanche di stare ascoltando uno strampalato e mal pronunciato spagnolo. «Colombo disconosce dunque la diversità dei linguaggi per cui, dinanzi a una lingua straniera, non gli restano che due comportamenti possibili e complementari: riconoscere che è una lingua, ma rifiutarsi di credere che è diversa; oppure riconoscere la differenza, ma negare che si tratta di una lingua»².

L'11 ottobre 1492, al primo incontro con gli indiani, il navigatore sbarca da una nave adornata da vessillo reale, con al seguito due capitani e un notaio, armato di calamaio, che redigerà il primo atto ufficiale della conquista. È con un calamaio che inizia dunque la conquista dell'altro; la lunga storia dell'inchiostro che vien fuori da questo calamaio è ciò che interessa a Michel de Certeau.

Negli anni '70 quest'ultimo, mutuando da Raymond Aron e Michel Foucault l'idea che ad ogni storiografia sia sottesa una precipua filosofia della storia, elabora una disamina fortemente debitrice alle teorie lacaniane ed affronta una serie d'interrogativi relativi alla genesi della *scrittura della storia*: il discorso della storia non si dà mai come neutro, ma è sempre precipitato di un *luogo* e di un *tempo*. Compito dello storico è infatti innanzitutto marcare frontiere, definire il proprio presente differendo il passato, creando faglie, fratture, tagli; «presente e passato diventano così due "luoghi" distinti: attraverso la produzione dell'uno, il passato, si ottiene la produzione dell'altro, il presente»³. Per far sì che la distanziamento sia efficace è necessario che il passato sia

1 TODOROV 1984, 33.

2 TODOROV 1984, 36.

3 TARIZZO 2003, 150.

restituito con parvenze di opacità e parziale incomprensibilità, come l'inconscio; la storia dev'essere in definitiva l'*altro della ragione*. Ciò che la storiografia produce è un *negativo significativo*, presa com'è dal suo evocare un'assenza, dal suo lavorare di denegazione (*dénégation*).

Una volta portata a termine la produzione di un luogo, rigettando il passato in un ginepraio inesplicabile, si tratterà poi di sbrogliare quella matassa, avviando un processo di riconquista e comprensione, ritessendo le fila del tempo; il tempo dunque, con quest'ulteriore operazione, viene prodotto. È a partire da una schisi che però questo stesso tempo ha ad essere: quella tra oralità e scrittura. Da un lato la voce dei morti, di chi non ha più parola, dall'altro la scrittura della storia, la storiografia, che si fa eco di quella voce persa. La scrittura esorcizza la morte, riempie il vuoto dell'angoscia che si radica ontologicamente nel soggetto, vuoto che si dichiara a piena voce nell'irrappresentabile relazione con l'altro assoluto (e qui sono fin troppo evidenti le incursioni nel pensiero di Jacques Lacan).

In questo snodo centrale, de Certeau avvia una disamina critica delle modalità in cui l'Occidente ha tentato di declinare le grane della *voce dell'assente*, fin dal XVI secolo, quando gli etnologi di ritorno dalle terre conquistate iniziano a narrare il 'primitivo': ricacciato in un orizzonte di inconsapevolezza, di assenza di giudizio, l'altro è incatenato nell'afasia, il senso dei suoi comportamenti può essere fornito dal solo etnologo. Questi è l'unico addetto a decifrare i segni, le tracce che l'altro, come ridotto all'animalità, semplicemente sparge.

Non è quindi a un'ermeneutica dell'alterità – evidentemente fallimentare – che occorre appellarsi per cortocircuitare la mortificazione operata, a spese dell'altro, dalla storiografia, bensì a un'*eterologia*. Ci si deve incamminare alla volta di un metodo eversivo che Foucault ci ha insegnato a chiamare "genealogico". Acquisito col Roland Barthes de *Il discorso della storia* il dato – da molti storici, come Pierre Vidal-Naquet o Carlo Ginzburg, però fortemente messo in discussione – che la storia lavora su artifici, su finzioni, su *effetti di realtà*, de Certeau non accetta però che questo equivalga a una definitiva rinuncia a qualsivoglia riferimento alla realtà: è possibile infatti, defalcando un mero rimando all'oggetto narrativamente ricostruito, riferirsi alla *creazione di modelli narrativi* e al loro incontrare intralci, materiale residuale, opere di resistenza da parte di chi in questi stessi modelli viene ingabbiato. Bisogna lavorare sul limite, scovare «il ritorno dell'altro nel discorso che lo interdice»⁴, camminare tra le incrinature del testo, scrivere il margine nel suo fuggire,

4 DE CERTEAU 2001, 74.

operando di scavo e intercettando *storie a pendenza lieve*⁵, modelli subalterni prodotti nello stesso alveo della cultura egemone: andranno formulate ipotesi fittizie sul senso degli eventi e queste andranno verificate lavorando sulle resistenze che si incontrano; solo così sarà possibile formulare nuove ipotesi, destrutturare i pregiudizi. «Il lavoro dello storico, che ha l'aspetto di un andirivieni tra sé e sé, è un approfondimento continuo e complicato della nostra identità, ogni volta determinata dalla nostra differenza rispetto al passato e ogni volta rimessa in discussione dalla segreta continuità tra il presente e il passato»⁶.

Nel 1980 il pensatore francese dà alle stampe il primo volume de *L'invenzione del quotidiano*. Come a ragione evidenzia Paola di Cori⁷, qui ritroviamo un de Certeau assai più prossimo alle posizioni dell'ultimo Foucault, impegnato a denunciare in forma più schietta le capacità dei soggetti di decentrarsi dal potere. Ciò che gli interessa è il modo in cui i soggetti navigano, seppure inconsciamente, attraverso le cose dell'*everyday life*; la vita di ogni giorno, nei margini, è un fenomeno di bracconaggio (*parruque*) che ricombina dettami già dati da quella foucaultiana diade di potere/sapere, spargila le carte, facendo e disfacendo il gioco di cui non si è deciso le regole. Lungi dal pensare a un radicale determinismo calato sui soggetti dall'alto, de Certeau si limita a descrivere una certa influenza da cui è possibile divincolarsi: alle *strategie* delle istituzioni - basate su un calcolo cartesiano e sulla manipolazione dei rapporti di forza e che presuppongono luoghi propri e isolabili - vengono opposte le *tattiche* degli individui, camminanti e lettori, cacciatori di frodo che non obbediscono alle leggi del luogo e, col proprio lavoro, segnano il contrappunto della catena di montaggio, «inventori di sentieri nelle giungle della razionalità funzionalista»⁸. Le tattiche, diversamente dalle strategie, sono prive di un luogo proprio, si organizzano quasi clandestinamente, fantasmaticamente, «circolano senza essere viste, segnate soltanto dagli oggetti che spostano e fanno scomparire»⁹; de Certeau le paragona al motto di spirito analizzato da Freud, che crea crepe, pieghe nel linguaggio e spiazza il destinatario.

Esiste una moltitudine di soggetti che riesce a forzare il non normato delle istituzioni, contrasta la verticalità imposta dalla pianificazione urbanistica, lo fa grazie al proprio essere portatrice di orizzontalità, nel proprio passeggiare e insinuarsi tra i vuoti e i pieni di dedali, scorciatoie, traiettorie e percorsi

5 FOUCAULT 1971, 6.

6 TARIZZO 2003, 154

7 DI CORI 2002.

8 DE CERTEAU 2001, 69.

9 DE CERTEAU 2001, 79.

desueti. Essa inventa nuovi modi di fare, stili di azioni, di produzione, di linguaggio, di lettura, nuove maniere di camminare, flussi liquidi che eludono le statistiche. Dai propri margini essa procede per *enunciazioni podistiche* che inseguono moti browniani incontrollabili e aleatori: «abitare la città significa per de Certeau concepire lo spazio attraversato giorno per giorno come se si trattasse di utilizzare la scrittura; è un modo per sfuggire alla pianificazione e al controllo di chi l'ha disegnata mediante l'attuazione di tattiche deambulatorie 'astute', e per contribuire a una incessante riformulazione della sua storia»¹⁰. Sono molteplici i corpi di questa moltitudine: essa ha i piedi di chi nei giorni di protesta calpesta le piazze del Sud America, delle madri e delle nonne che in Argentina si riuniscono ogni giovedì a ricordare i *desaparecidos* della dittatura militare, nella Plaza edificata intorno al 1580 dai coloni, che nel suo ventre accoglie il simbolo del potere, la *Casa Rosada*, e che nel suo nome ricorda quel Mayo rivoluzionario del 1810 a partire dal quale si avviò il processo di indipendenza dalla Spagna. Ancora, questa moltitudine ha la voce del poeta caraibico Derek Walcott, della scrittrice chicana Sandra Cisneros, della scrittrice cilena Diamela Eltit¹¹ e di tanti altri. Ha le braccia dei contadini brasiliani di Pernambuco, che negli anni '70 cantavano la perenne repressione della propria sommossa e intessevano le miracolose gesta dell'eroe Frei Damiano, eludendo l'ordine costituito attraverso l'appropriazione di un linguaggio ricevuto dall'alto e però mutato in centro di resistenza, riutilizzando un sistema religioso imposto dall'esterno e però ricreato con un'opera di stratagemma (*trampolinagem*): nei racconti dei contadini scoprivamo che se da un lato vi era il linguaggio dei vincitori, dall'altro «vi era uno spazio utopistico dove si affermava, attraverso racconti religiosi, un possibile per definizione miracoloso»¹².

Questa moltitudine ha la ridondante fantasia e la perspicacia attenta dei proverbi popolari, che inscenano un'*arte ordinaria*, l'arte quotidiana di dire che fa sì che al suo interno sopravviva il rimosso estirpato dal potere. Ha la fisionomia di quei nuovi mostri (nel senso etimologico del termine) che incarnano il soggetto postmoderno e che James Clifford scorge nell'attuale panorama mondiale, finanche nel grembo delle società occidentale: la cultura *translocale* che definisce le *travelling cultures* è fenomeno relazionale, di scambi e conflitti fisici e virtuali, che, con le sue *nuove strategie rappresentative*, s'inaleva

10 DI CORI 2002, 143.

11 Di Cori avanza un interessante parallelo tra l'opera di de Certeau e la proposta estetica portata avanti in Cile, dalla metà degli anni '70, dalla Eltit e dal suo gruppo d'avanguardia di riferimento, il CADA.

12 DE CERTEAU 2001, 46.

nella porosità del potere e lo apre a processi dinamici, ad affrontare viaggi e traduzioni¹³.

In definitiva, a corpi, a piedi, a braccia, a proverbi, a racconti, a mostri, de Certeau cerca di far ritorno, a quelle pratiche che «malgrado tutto, offrono al possibile un luogo inespugnabile, perché è un non-luogo, un'utopia»¹⁴; per mezzo di manipolazioni di conoscenze e simbolismi, ibridazioni, viene organizzata una resistenza di cui talvolta l'occupante non coglie neppure le dimensioni. Spesso, seppure in forma caricaturale, il basso deride le architravi verticali, il potere dominante della produzione.

Ma per tornare a tutto questo bisogna innanzitutto operare una rinuncia, dichiarando l'impossibilità di riprodurre fedelmente la voce d'altri ma cercando di restituire a questi stessi altri l'alterità stessa della propria voce; siamo qui distanti da quella che era stata la tendenza delle scienze sociali della fine degli anni '60, che aveva pensato di far parlare gli altri «alimentando una onnipotente fantasia ventriloqua che consentirebbe ad alcuni intellettuali militanti di dare voce (e scrittura) a indigeni e analfabeti»¹⁵. In punta di piedi, de Certeau ci consegna frammenti e domande, impegnandoci a valicare il crinale di una frontiera che troppo spesso tende a "tenerci buoni" in spazi immuni e razionalizzati, a neutralizzare il conflitto, a mistificare la complessità: è ai pazzi, ai posseduti, ai mistici che siamo invitati a prestare ascolto. E non solo. Forse oggi più che mai occorre spendersi a cercare il folle, lo straniero, il reietto negli spazi più prossimi, dove la marginalità soffre ancora di più nel tentativo di dichiarare la sua istanza più vera. Oggi, la cosa più difficile che siamo chiamati a fare è incamminarci verso quel *lavoro di straforo* sollecitato da de Certeau, cercare il margine nel cuore del centro, scovare il "primitivo" nel cuore dell'economia più avanzata, e ascoltarlo. Esso va scovato, sulla scia dell'insegnamento di Clifford, di Appadurai e di tanti altri esponenti della critica post-coloniale, nella piena consapevolezza che le culture non vanno pensate in maniera sostanzialistica, dal momento che non sono mai separate e autosufficienti, esse emergono piuttosto da snodi relazionali; il margine va riconosciuto ben oltre i perimetri dei luoghi esotici, al di là della sineddoche villaggio/cultura, ostacolando il pericoloso congelamento metonimico che ha a lungo incancrenito l'altro nella categoria di 'nativo'¹⁶. Dobbiamo cercarlo nelle

13 Lo stesso Clifford, del resto, si riferisce esplicitamente a de Certeau, parlando di *tattiche diasporiche* e di *pratica spaziale*: cfr. CLIFFORD 1999.

14 DE CERTEAU 2001, 48

15 DI CORI 2002, 146.

16 CLIFFORD 1999, 33.

*frontiere*¹⁷, e far sì «che approcci etnografici-storici differenti possano lavorare insieme sulla complessità della localizzazione culturale nelle situazioni post- o neocoloniali, sui processi di migrazione e immigrazione, sulle diaspore, sulle diverse vie che portano a sperimentare la “modernità”»¹⁸.

Quest'operazione va portata avanti nella consapevolezza che, fatto tesoro delle predicazioni di certa riflessione post-coloniale, occorra tener presenti i limiti di quella stessa riflessione¹⁹ ed elaborare un nuovo (post)universalismo contro-egemonico, in grado di combinare cosmopolitismo e globalizzazione; e così evitare il rischio di un relativismo assoluto, «che ci priverebbe della possibilità di mettere a fuoco quella dimensione ‘negoziale’, ‘interattiva’ e ‘dialogica’ che sta alla base di ogni processo culturale»²⁰. In questo sforzo è importante ribadire che ogni incontro, come ogni traduzione, non può essere un pacifico processo dove ci si scopre in un punto medio, ma è anche conflitto, è anche fatica che porta con sé talvolta fallimenti, rinunce, *crisi mimetiche* per dirla con René Girard. Eppure è forse dalla rinuncia a una coincidenza e a una pacificazione definitiva che possono aprirci nuove brecce, rinnovati spazi di confronto che non operino in direzione di una riduzione dell'altro al potere, che non mettano in campo riconoscimenti ipocriti e non effettivi, volti semplicemente a mistificare – sotto la retorica del *mea culpa* e la politica del sentimento – azioni che di fatto continuano a preservare lo *status quo* di pochi²¹.

Dobbiamo quindi, a partire da questi presupposti, impegnarci a cercare le *luciole* che non sono solo un residuo del passato ma anche una nuova forma del presente e che, al di là di quanto Pier Paolo Pasolini aveva premonizzato, coi loro barlumi, con le loro intermittenze, creano intralci, malgrado tutto, alla moderna barbarie; per chiudere con George Didi-Huberman: «sta a noi non vedere scomparire le luciole. Ma per fare ciò dobbiamo acquisire la libertà di

17 Così Clifford: «dobbiamo escogitare nuove localizzazioni, come per esempio la “frontiera”», CLIFFORD 1999, 49.

18 CLIFFORD 1999, 49.

19 Richiamandosi agli spunti critici offerti dal pensatore sloveno Slavoj Žižek, Manuel Mellino, pur riconoscendo i numerosi meriti della teoria post-coloniale, mette in guardia dall'evitare quel passaggio – che potrebbe essere scontato – dalla vecchia eurocentrica filosofia del soggetto, propria dell'umanesimo moderno, a un'altra differente ma altrettanto pericolosa filosofia, quella dell'anti-umanesimo postmoderno: «Enfatizzando flessibilità, sradicamenti, transnazionalismi, nomadismi, ibridismi, mobilità e flussi vari in modo acritico e astratto, il pensiero postcoloniale, come il postmoderno più compiacente, rischia di divenire un'altra apologia del tardocapitalismo globale». Cfr. MELLINO 2005, 145.

20 FABIETTI 2015, 6-7.

21 Cfr. TAMISARI 2008, 219-45.

movimento, il ritirarsi [*retrait*] che non sia ripiegamento su noi stessi, la facoltà di fare apparire scintille di umanità, il desiderio indistruttibile. Noi stessi – in disparte [*en retrait*] rispetto al regno e alla gloria, nella lacuna aperta tra il passato e il futuro – dobbiamo dunque trasformarci in lucciole e riformare, così, una comunità del desiderio, una comunità di bagliori, di danze malgrado tutto, di pensieri da trasmettere. Dire *sì* alla notte attraversata da bagliori, e non accontentarsi di descrivere il *no* della luce che ci rende ciechi»²².

Bibliographie

- CLIFFORD, J. 1999. *Culture in viaggio in Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XIX*. Torino: Bollati Boringhieri.
- DE CERTEAU, M. 2001. *L'invenzione del quotidiano*. Roma: Edizioni Lavoro.
- 2005. *La scrittura dell'altro*. Milano: Cortina.
- DI CORI, P. 2002. «Margini della città. Lo spazio urbano decentrato di Michel de Certeau e di Diamela Eltit» in FABIETTI, U. (a cura di). 2002. *Colonialismo, Annuario di Antropologia*, 138-161.
- DIDI-HUBERMAN, G. 2010. *Come le lucciole. Una politica delle sopravvivenze*, tr. it. di C. Tartarini, Torino: Bollati Boringhieri.
- DIRKS, N. 2002. «Le inquietudini del postcolonialismo. Storia, antropologia e critica postcoloniale» in C. FABIETTI, U., (a cura di). 2002, 16-46.
- FABIETTI, U. 2015. «Culture e riconoscimento» in *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, a cura di L. Ruggiu e I. Testa, in corso di pubblicazione (manoscritto consultato grazie alla cortesia di U. Fabietti).
- FOUCAULT, M. 1971. *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*. Milano: Rizzoli.
- MELLINO, M. 2005. «La teoria postcoloniale come ricerca culturale» in *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*. Roma: Meltemi.
- MERLEAU-PONTY, M. 1967. *Segni*. Milano: Il Saggiatore.
- TAMISARI, F. 2008. «I limiti del riconoscimento delle popolazioni indigene australiane. La politica del sentimento e la costruzione della volontà nazionale australiana», in ZAGATO, L. (a cura di). 2008. *Le identità culturali nei*

22 DIDI-HUBERMAN 2010, 92.

nuovi strumenti UNESCO: un approccio nuovo alla costruzione della pace.
Padova: CEDAM, 219-245.

TARIZZO, D. 2003. *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*,
Milano: Cortina.

TODOROV, T. 1984. *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Torino:
Einaudi.

WALCOTT, D. 1992. *Mappa del nuovo mondo*. Milano: Adelphi.

Human Embodiment: An Eidetic and Empirical Communicology of Phantom Limb^{*}

Richard L. Lanigan

International Communicology Institute (Washington, DC) /
Southern Illinois University (Carbondale, USA)

rlanigan@siu.edu

ABSTRACT: Communicology is the science of human communication. This definition derives from the use of semiotic phenomenology as a logic based method to determine how human beings come to endow (Husserl's sense of *Stiftung*) themselves and found their world with meaning. Such an analysis inevitably leads to a description of certain metaphysical and epistemological absolutes: (1) Edmund Husserl's absolute that "subjectivity is intersubjectivity", (2) Maurice Merleau-Ponty's subsequent absolute that "the body is our general medium for having a world", and the combinatory absolute suggested by Merleau-Ponty that (3) "It is by communicating with the world that we communicate beyond all doubt with ourselves. We hold time in its entirety, and we are present to ourselves because we are present to the world." These three eidetic absolutes can be demonstrated empirically by describing the communicological extinction of the pain in a human "phantom limb" (a phantasm: mental representation of a real object) as explicated by neuroscientists V. S. Ramachandran and Oliver Sacks. The conjunction of discourse expression and perception in cognition is explored using the pure logics of Edmund Husserl (Parts and Wholes) and Charles S. Peirce (Graphs and Blanks); and, the rhetorical logics of Roman Jakobson (Metaphor and

* My first published analysis of the phantom limb problematic in 1969 was in my doctoral dissertation (LANIGAN 1972/1991: 123). The first version of the present paper was presented as "Absolute Human: The Communicology and Intentionality of Embodiment", International Conference: "Metamorphoses of the Absolute", Latvian Academy of Culture, Riga, Latvia, 8 October 2010. A second version was presented at the ICNAP—V Conference (The Interdisciplinary Coalition of North American Phenomenologists) at Ramapo College, Mahwah, New Jersey, USA, 25 May 2012. A third version was presented at the "Philosophy of Communication", 6th I.C.I. International Summer Conference—First Annual Duquesne Philosophy of Communication Conference, Department of Communication & Rhetorical Studies, Duquesne University, Pittsburgh, PA, USA, 13 July 2013. I am grateful to all my colleagues at these conferences for their questions and constructive criticism that helped improve the work.

Metonymy), Maurice Merleau-Ponty, and Michel Foucault (*Le Même et L'Autre* [Self : Other :: Same : Different]).

1. Description of Preconsciousness: Subjectivity is Intersubjectivity.

In the history of the human sciences and philosophy, the most promising approach to understanding the scope of human conscious experience has been phenomenology as guided by semiotic approaches to culture. In order to focus on this methodology, we must consider what is usually referred to as the *mind-body problem*, as I have written elsewhere:

The Mind-Body Problem (MBP) names a philosophical and scientific identity issue that has been debated from the beginnings of the human race. The complexity of the issue arises from the intersecting interest of all the arts, humanities and science disciplines throughout history, not to mention the social, political, and religious interests of various cultures, East and West. The MBP highlights this identity process as a puzzle in which human beings themselves must interrogate the identifying connection between their expression and perception of communication and culture. Because, it is the identity process that accounts for the emergent evolution of the consciousness in behavior that we call human. Human beings, unlike animals and machines, function on three simultaneous levels of consciousness that integrate the expression and perception of (1) Affect or emotion, (2) Cognition or thought, and (3) Conation or purposeful action. The scholastic philosophers in the middle ages used the respective Latin terms: (1) *Capta*, (2) *Data*, and (3) *Acta*, which today are still in use to varying extents. In the specific context of the MBP, human consciousness thus functions as a simultaneous integration of (1) Awareness, or Preconsciousness, (2) Awareness of Awareness, or Consciousness, and (3) Representation of Awareness of Awareness, or variously, Nonconsciousness, Subconsciousness, Unconsciousness. Jacques Lacan gives us a shorthand version of the three respective functions which he names (1) the Real, (2) the Imaginary, and (3) the Symbolic. Likewise, Charles S. Peirce describes the semiotic nature of consciousness as a triadic identity among (1) an Object, the thing expressed or perceived (an Icon), (2) the Representamen, the expressed or perceived sign of the Object (an Index), and (3) the Interpretant, the learned experience of combining the Object and its Representamen (the Symbol). Educational psychologists often summarize the three integrated semiotic states of consciousness as deuterio-learning, i.e., "learning how to learn". (LANIGAN 2010:450-454).

All these triadic descriptions of analytic process follow the standard research methodology model of *semiotic phenomenology* (see Table 1) consisting of (1) Description, (2) Reduction, and (3) Interpretation (Lanigan 1988, 1992). This human science method is a refinement of Maurice Merleau-Ponty's (1962) three step approach first outlined in 1945 in the Preface to his *Phenomenology of Perception* entitled "What is Phenomenology?". He later confirms the methodology in detail (1962: 324-325). He is articulating the three stage approach delineated as (1) Sensation, (2) Interpretation, and (3) Perception by Edmund Husserl in his *Logical Investigations* (1970: II, 565). Jürgen Ruesch (1972: 36) refers to this three step procedure as the "fundamental process of communication: understanding, acknowledging, and agreeing" where "we have to draw from theories that derive from social anthropology, sociology, philology, linguistics, and related disciplines. All of these fields are concerned with semiotics—that is, the phenomenology of signs and their relationships to one another and to their human users" (1972:11-12). In my analysis, I am simply attempting to illustrate this long tradition of phenomenological research methodology and its applied semiotic consequence. My latest effort is a comparison of the methodologies of *descriptive phenomenology* in Psychology and *semiotic phenomenology* in Communicology (Lanigan 2013a). My continuing procedure is to focus on the very process of cultural communication, as did Merleau-Ponty (2003: 158), that accounts for our ability to understand human conscious experience as an *absolute ground for being human*.

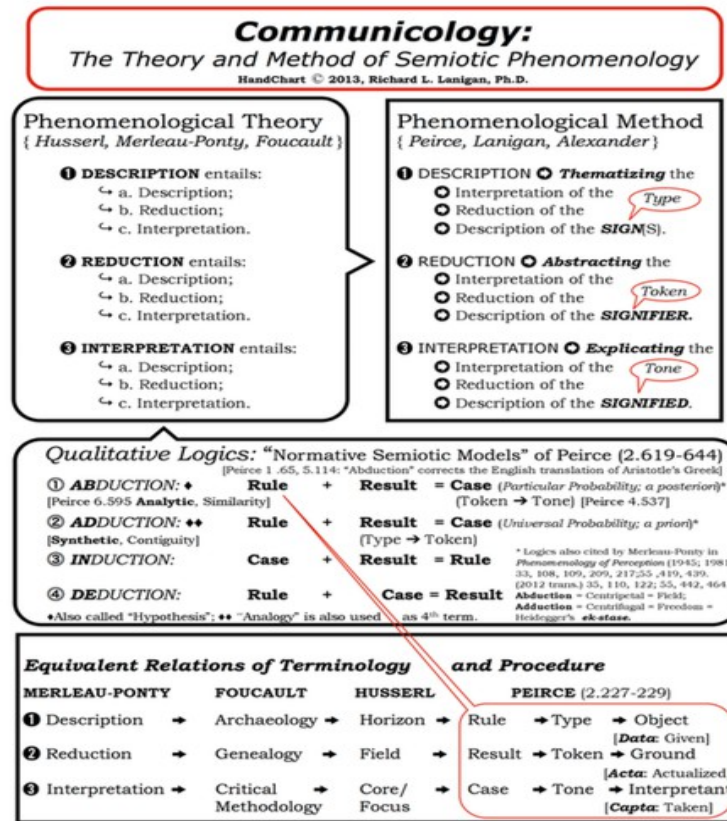


Table 1. Communicology

The first step in the process of semiotic phenomenological analysis is the *Description* of our embodiment which is *preconsciousness*. A simple description is to say that before we reach the level of experience (the representation of existing), we must first achieve the understanding that we refer to as consciousness (being aware of existing). This originary awareness or preconsciousness is our normal condition of being and having a world (primary learning), prior to thinking about it (deutero learning), and prior to communicating about it (tertiary learning). Our everyday condition of embodiment is one of encountering other people and the world prior to thinking about it, albeit we may speak without thinking (*habitus/hexis*).

This was our originary condition as children before we were acculturated into society. As adults, we still have such preconscious moments where we are “not thinking” or “day dreaming” or otherwise not cognizing our lived-moment of embodiment. For the philosopher, the ontology (reality of actuality; eidetic of the empirical) of this situation is one that is *a priori*. Given this communicological context, we are able to understand the *other person* whom we recognize as *having* this existential condition which is the very condition of our own *being* in a shared Lived-World (*Lebenswelt*). Husserl offers this technical definition of the basic human absolute: *Subjectivity is Intersubjectivity*.

This system of the all-embracing Apriori is therefore to be designated also as the systemic *unfolding of the all-embracing Apriori* innate in the essence of a transcendental subjectivity (and consequently in that of a transcendental intersubjectivity)—or as the systematic unfolding of the *universal logos of all conceivable being*. In other words: As developed systematically and fully, transcendental phenomenology would be *ipso facto* the true and *genuine universal ontology*—not, however, just as emptily formal universal ontology, but also one that comprised in itself all regional existential possibilities, and did so in respect of all *correlations* pertaining to them.

Thus universal *concrete* ontology (or universal and concrete *theory of science*—this concrete logic of being) would therefore be the intrinsically first *universe of science* grounded on an absolute foundation. (Husserl 1969: 155; my bold emphasis)

Merleau-Ponty (1962: 361) concurs: “Transcendental subjectivity is a revealed subjectivity, revealed to itself and to others, and is for that reason an intersubjectivity”. Husserl’s explication of the experience embedded within consciousness, and its foundation in preconsciousness, moves Merleau-Ponty to explore the world of perception which is interpreted as sensation. In short, Merleau-Ponty moves from preconsciousness in the human *body* (*corps veçu*:bodily awareness, embodiment is the *ontic of behavior*) to *embodiment* as

consciousness (*corps propre*: the body's self-awareness, embodiment becomes the *ontology of comportment*). "Consciousness is being towards the thing through the intermediary of the body. A movement is learned when the body has understood it, that is, when it has incorporated it into its 'world', and to move one's body is to aim at things through it; it is to allow oneself to respond to their call, which is made upon it independently of any representation" (1962: 138-139).

2. Reduction of Consciousness: Embodiment

The second step in our semiotic phenomenological analysis is the *Reduction* of our embodiment which is *consciousness*. Merleau-Ponty in his major work, *Phenomenology of Perception*, reminds us that "I perceive with my body" (1962: 326) and that "the body is essentially an expressive space" (146). Merleau-Ponty takes up Husserl's argument that a cognitive phenomenon is such that "In its purely psychological concepts, which it now cannot at all dispense with, it necessarily gives a content that is not simply *taken* from what is actually given in experience, but is *applied* to the latter" (Husserl 1981: 177). Merleau-Ponty offers his own elaboration of the absolute foundation of embodiment that is the semiotic condition of being human and having a world with others.

To have a body is to possess a universal setting, a schema of all types of perceptual unfolding and of all those inter-sensory correspondences which lie beyond the segment of the world which we are actually perceiving. A thing is, therefore, *not actually given* [data] in perception, it is *internally taken up* [capta] by us, *reconstituted, and experienced* [acta] by us in so far as it is bound up with a world, the basic structure of which we carry with us, and of which it is merely one of the many *possible concrete forms* [signs] (1962: 326; my emphasis and inserts).

Embodiment is having and being a body. "We must therefore avoid saying that our body is in space, or in time. It inhabits space and time" (139). The intentionality of the body takes a motility that existentially communicates the essence of human comportment: "To get used to a hat, a car or a stick is to be transplanted into them, or conversely, to incorporate them into the bulk of our own body" (143). Indeed, Husserl's approach to intentionality (subjectivity is intersubjectivity) and Merleau-Ponty's explication of embodiment as *ek-stase* and extensional motility is demonstrated very clearly by Ihde (1977: 136; 1979). Ramachandran's (1998: 46-47, 52-55, 140-141) therapeutic procedure with the

phantom limb problematic, discussed below, is an empirical confirmation of the eidetic points made by Husserl, Merleau-Ponty, and Ihde, viz., that a “phantom” can be taken up as “my hand” as the action extension of embodiment. Rather than assume the phantom limb problematic is a rare event, Oliver Sacks (2012: 272) reminds us that “they are common—more than a hundred thousand people in the United States have amputations every year, and the vast majority of them experience phantoms after their amputations”. Sacks (2012; Greenberg 2013) gives a complete history of the medical discovery of the phantom limb and Ramachandran’s cure for pain. Sacks (1984) even laments that this discovery had not occurred when his own leg injury, a case of *anosognosia* would have benefited from it! Phantom limb pain is present where there is no actual limb, while *anosognosia* is the absence of feeling in a perfectly (physiologically) sound limb after surgery to repair it (see Sobchack 2004; Leder 1990).

In order to take up and reconstitute our consciousness as embodiment, Merleau-Ponty focuses on Husserl’s concept of “intentionality” (consciousness of —) where he draws a semiotic distinction between “operative intentionality” (preconsciousness to consciousness *process*; “intentionality of acts”) and “thetic intentionality” (consciousness to experience *procedure* “conditions of possibility for consciousness”). In communication theory, the conjunction of operative and thetic intentionality is known as *reception* wherein *proprioception* (internal embodiment cognition) is combined with *exteroception* (external embodiment cognition) are a *synergism* or *gestalt* of the lived-body (Ruesch and Bateson 1951: 278; see Lanigan 2000, 2007a). In linguistics, this phenomenon is known as an *emblem*, i.e., words or gestures that are interchangeable to themselves (a symbol in apposition to itself); John Austin, the phenomenological analyst of ordinary language, calls them *illocutionary acts* (Lanigan 1977).

Operative Intentionality “produces the natural and antepredicative unity of the world and of our life, being apparent in our desires, our evaluations and in the landscape we see, more clearly than in objective knowledge, and furnishing the text which our knowledge tries to translate into precise language.” Operative intentionality is embodied consciousness, the absolute consciousness of oneself that constitutes self awareness of self—the existential condition we call Self and which we perceive as Other. Such an operative intentionality is the condition for thetic intentionality (Merleau-Ponty 1962: xviii, 429; see Lanigan 1995, 2000).

Thetic Intentionality is Self embodiment recognized as separate from the World and locates cognition as that consciousness “of our judgments and of

those occasions when we voluntarily take up a position". The ability to distinguish operative and thetic intentionality is the absolute defining characteristic of human development in childhood. "Consciousness is being-towards-the-thing through the intermediary of the body. A movement is learned when the body has understood it, that is, when it has incorporated it into its 'world', and to move one's body is to aim at things through it; it is to allow oneself to respond to their call, which is made upon it independently of any representation" (Merleau-Ponty 1962: 138-139).

In short, the operative/thetic combination (binary analogue synergism) is a semiotic integration of the constitution of "intentionality," i.e., the modes of consciousness that the body brings to awareness and its representation as a symbolic communicological process that *endows* (Husserl's sense of *Stiftung*) the absolute ontological presence of subjectivity as intersubjectivity (Merleau-Ponty 2003). Like Husserl, Merleau-Ponty is quite explicit in his philosophical argument for the ontological status of embodiment.

The present mediates between the For Oneself and the For Others, between individuality and generality. True reflection presents me to myself not as an idle and inaccessible subjectivity, but as identical with my presence in the world and to others, as I am now realizing it: I am all that I see, I am an intersubjective field, not despite my body and historical situation, but, on the contrary, by being this body and this situation, and through them, all the rest (1962: 452; see also, 440).

There is almost universal, phenomenological agreement, from psychiatry and anthropology (Ruesch and Bateson 1951; Ruesch 1972) to systems theory and cybernetics (Carter 2011), that the human body is the locus (spatiality) and focus (temporality) of embodied sign communication. As such, the central importance of embodied consciousness has been recently championed by Hubert Dreyfus (1992; 2001) with clear demonstrations that embodiment is both *a priori* and absolute as a both a subjectivity and intersubjectivity in human communication, despite the erroneous claims of positivist cognitive science and technology, such as the "cognitive realism" of "artificial intelligence" (suggested mainly by John Searle).

To sum up, our ability to be aware and then to create an interpretant of that experience as "awareness of awareness" (learning how to learn) confirms that "To understand is to experience the harmony between what we aim at and what is given, between the intention and the performance—and the body is our anchorage in a world" (Merleau-Ponty 1962: 144). The empirical reality of this thesis can be demonstrated with the example of a medical patient who has lost

an arm, yet still feels that the arm is still there. And as a patient, indeed, complains of pain actually felt in that missing limb. The reverse condition, i.e., eidetic apposition of the empirical phenomenon, is also a fact in the condition called *anosognosia*: "...And there are cases of phantom limbs without amputation as a result of brain injury" (Merleau-Ponty 1945: 76)!

3. Interpretation of Experience: Communication.

The third step in semiotic phenomenological analysis is the *Interpretation* of our embodiment which is *experience*. Human communication is a normal experience, so normal that the public at large is often skeptical about the need to research the phenomenon. However, this skepticism soon fades when confronted with the inexplicable, but common encounter with one's own embodiment. A case in point is the so-called *phantom limb syndrome* in which a person has lost an arm or leg (or amputation of an other body part) for medical reasons. Many such persons complain that the missing limb still has feeling and that sensations of pain can still be felt. Most (positivist) cognitive scientists explain the condition as *epiphenomenal*, i.e., the brain is short-circuiting and there "really is no pain" (no mental object) because there is no actual (empirical) limb! From a semiotic point of view, the positivist view is also an invalid argument that a *nonce symbol* is not possible. Recall that a nonce symbol is a *real* (eidetic) representation of a mental object, such as writing the zero symbol to represent "nothing" *actual* (empirical). As Leach (1976: 12) further suggests, nonce symbols are "private symbols such as in dreams; one-off symbols as in obscure poetry; an association between A and B quite arbitrary and depending on the whim of the sender" as one finds in most tropes of speech (oral) and figures of language (inscribed). As I shall note in detail later, nonce symbols were analyzed extensively by both Charles S. Peirce and Edmund Husserl as *blanks* in logic. In this regard, Husserl was a major influence on Peirce (Peirce 4.7). In short, there is the mistaken positivist's view that not only is there no basis for the existence of a phantom limb as a mental object, there is no basis for the felt pain (= *nonce symbol*). Naturally, the patient disagrees! And fortunately, so does contemporary phenomenological neuroscience. An applied empirical study of this nonce symbol phenomenon is my study of communication comportment in a transportation culture system (Lanigan 2011a).

The accurate description of the phantom limb and its pain depend on a semiotic phenomenological analysis of embodiment in which the reversibility

of *in praesentia* and *in absentia* signs are explicated (Jakobson 1971: 243; Holenstein 1976: 141; Leder 1990: 90-91). This very explication is the basis for V. S. Ramachandran's (1998) accounts of various conditions of *phantasm* (a mental representation of a real object, e.g., a real limb or a phantom limb) and *phantasmagoria* (constantly changing conditions of things sensed or imagined, e.g., pain or no pain). I have argued previously (Lanigan 1972/1991: 123) that:

In the dialectic of perception there is a presence that is an immanence and a transcendence, or "presence" and absence. This can be illustrated indirectly by citing two illnesses in which there is a lack of synoptic perception. In the person who has a *phantom limb* there is only a felt presence when in fact there is no limb. Or, in *anosognosia* where a felt absence occurs when in fact there is an actual presence. "In both cases we are imprisoned in the categories of the objective world in which there is no middle term between presence and absence" (Merleau-Ponty 1962: 80). In the lived-world there is the middle term of the lived-body where the immanent and transcendent form a synoptic unity in which *what is essential can be known as existential*. "the presence and absence of external objects are only variations within a field of primordial presence, a perceptual domain over which my body exercises power" (Merleau-Ponty 1962: 92).

Ramachandran has both an M.D. and Ph.D. in cognitive neuroscience. He made history when he developed a treatment technique that eliminates pain in phantom limbs! His technique is based on the (semiotic phenomenological) fact that embodiment is a sensory integration called *synesthesia* in which all sensate experience is simultaneously coded in all sensory channels as a possible message. That humans have only five separate senses is a positivist myth (Holenstein 1976: 1984-185); there are at least three eidetic codes and seven empirical codes in the *synesthesia* of human communication (Lanigan 2010b). A major function of synaesthesia is *visual* sensing (Ocularics Code = Step 1: Awareness) of one's own body parts *felt* (Haptic Code = Step 2: Awareness of Awareness) as a *synergistic* whole that, in turn, is *cognized* in the brain (Logic Code = Step 3: Representation of Awareness of Awareness) as a *conscious experience* (e.g., both the *presence* of pain in a phantom or real limb and the possibility of the *absence* of pain in an actual or missing limb). As Merleau-Ponty (1962: 122; my inserts) cautions us, "The distinction between concrete and abstract movement, between *Greifin* [*meaning*; concrete grasp] and *Zeigen* [*manifestation*; abstract grasp] comes down to that between the physiological and the psychic, existence in itself and existence for itself." Furthermore, we must recall that "Concrete movement is centripetal [internal awareness; proprioception] whereas abstract movement is centrifugal [external awareness;

exteroception]. The former occurs in the realm of being or of the actual, the latter on the other hand in that of the virtual or the non-existent; the first adheres to a given background [present absence], the second throws out its own background [absent presence]" (1962: 111; my inserts, see Ruesch and Bateson 1951: 278).

In making these binary comparisons (especially "present absence" versus "absent presence"), it is vital to understand that human embodiment uses a *logic of apposition* and not opposition, i.e., *both* the essential *and* the existential, the empirical and the eidetic. This is to say, the patient must be able to experience embodiment as a *gestalt* or coherent synoptic whole embodiment. If the patient perceives fragmentation of the body (e.g., disconnected limb parts), then the cognitive operation of opposition dominates and a digital either/or logic renders the judgment of two separate gestalts: (1) embodied present arm vs. absent hand; or, (2) visual absent arm vs. present hand—an opposition that is illustrated in Plate 1. Here, we see one of Ramachandran's (2011: 33) early experiments with phantom limb pain that involved therapy using a regular full length mirror. The problem with the therapy shown in Plate 1 is that the patient sees the gap or *blank* (a nonce sign) between the arm and hand; the patient sees "the objective world in which there is no middle term between presence [arm] and absence [hand]" (Merleau-Ponty 1962: 80; my inserts). Sobchack (2010: 55) correctly notes that the cultural bias in favor of digital (either/or = opposition) thinking results from the linguistic perspective *habit of naming* wherein we learn our body in parts by focusing on *body part names*, rather than *embodied whole expression* produced by analogue (both/and = apposition) thinking. I have explicated this *discourse phenomenology* at length (Lanigan 1992: 155-177) wherein the *tropic logic of asyndeton* (the voiceless name) and *prosopopeia* (the nameless voice) informs the double-articulation of *both code and message* of the phantom limb: "I lie, I speak", or in Merleau-Ponty's (1945: 392) explication: "Language transcends us and yet we speak". Indeed, as Sobchack suggests, both the 'phantom' and the 'real' legs say of themselves: "I lie, I speak" precisely because when "I speak, I lie".

Here, I need to note that unknown to either Maurice Merleau-Ponty or V.S. Ramachandran, both Edmund Husserl and Charles S. Peirce already demonstrated the necessity of a *phenomenological logic* that "fills the blank" as is accomplished by the virtual reality box (on phenomenological logic, see Holenstein 1974: 115-116). Husserl's conception of *blanks* is best discerned through his *logic of parts and wholes* which is concisely summarized by Paul S. MacDonald (2000: 71):

In the third Investigation, Husserl [1970] introduces two pairs of terms: part and whole, dependent and independent—it is the permutations of these terms which endow theory with such powerful logical scope. Every intentional ‘object’, i.e. every thing considered as the ‘content’ of a cognitive act, can be related to another as part to whole, whole to part, or parts of one whole. It is the way in which parts are related to parts or in which parts compose wholes that reveal whether they are dependent or independent. An independent whole is a complex ‘object’, i.e. divisible into parts, which can exist alone in that it does not require the existence of any other ‘object’. A dependent whole is also a complex ‘object’ insofar as it is divisible into parts, but cannot exist alone; it requires some greater whole of which it is a part. An independent part (piece) is an ‘object’ or content of thought which makes up a whole or other complex ‘object’, which *qua* part can stand on its own, e.g. the handle of a teacup. A dependent part (moment) is an ‘object’ which makes up a whole or other complex ‘object’, but which cannot stand on its own, e.g. The teacup’s colour or shape. With regard to material things whose wholes are concrete, parts and wholes are said to stand or exist on their own (or not) as the ‘objects’ of cognition; one should say perhaps that they can (or cannot) be made the content of presentations.

In terms of the semiotic phenomenological analysis I am making of the cognitive function of the virtual reality box and the contextual communication of doctor and patient, MacDonald (2000: 11) provides this further summary of the logic of parts and wholes in the context of expression and perception: “The formal schema of parts and wholes, especially the concepts of *founding* and *fusion* of dependent and independent parts, permits a radical new framework in which different conceptual strategies can be articulated. This is because it expresses the isomorphic relations which hold between the components of linguistic or symbolic utterances, intentional ‘objects’ and material things.”

Turning to the lesser known account of *blanks*, Charles S. Peirce (4.397; confirmed at 4.431) argues using the visual example of perceiving a written inscription: “If the sheet be blank, this *blank*, whose existence consists in the absence of any scribed graph, is itself a graph.” As to the embodied *gestalt* that the virtual reality box creates, “Graphs on different parts of that sheet, called *partial graphs*, shall independently assert what they would severally assert, were each the entire graph” (Peirce 4.434; Convention No. 2; see 4.460; Convention No. 11; 4.666; Interpretational Corollary No. 5). Finally, Peirce (4.537) explains that his logic of *Type—Token—Tone* is grounded in the understanding and interpretation of *Blanks*: “A mere blank place is a Graph-Instance, and the Blank *per se* is a Graph; but I shall ask you to assume that it has the peculiarity that it cannot be abolished from any Area on which it is scribed, as long as that Area exists.” Why would the virtual reality box work? Because as Peirce (4.567)

argues, “it is physically impossible to delete or otherwise get rid of a Blank in any Area that contains a Blank, whether alone or along with other Graph-Instances. We may, however, assume that there is one Graph, and only one, an Instance of which entirely fills up an area, without any Blank.” In the virtual reality box, the mirrored right hand image (eidetic) is the one and only Instance which entirely fills the Blank “phantom limb”. In short, *no other person’s embodied hand* will do. And, a perceived gap between arm and hand (see Plate 1) is empirically perceived by the patient not to be “an Instance of which entirely fills up an area”!

As Merleau-Ponty (1945: 77) surmises: “The phantom limb is not the mere outcome of objective causality; no more is it a *cogitatio*. It can be a mixture of the two only if we could find a means of linking the ‘psychic’ and the ‘physiological’, the ‘for-itself’ and the ‘in-itself’, to each other to form an articulate whole, and to contrive some meeting-point for them: if the third person processes and the personal acts could be integrated into a common middle term”. This ‘hybrid theory’ as “a means of linking” is precisely supplied in practice by the *mirror technique*.

Plate 1. Regular Mirror Therapy
(Ramachandran 2011: 33).



While regular mirror therapy is partially successful (Plate 1), the patient’s oppositional logic choices tends to be semiotically arbitrary when they needed to be *motivated*, i.e., combinatory (Jakobson 1971). The patient needed to have an experiential *gestalt* in which the cognitive operation of apposition dominates and an analogue logic of both/and combination renders the consistent judgment of one embodied *gestalt* of a Blank (left hand phantom limb) replaced by one and only one Instance (image of right hand): Both (1) embodied present arm with absent hand; And, (2) visual absent arm with present hand—an apposition that is illustrated in Plate 4. Recall that in linguistics, an *apposition* is

the conjunction of two items marked by equal reference to a third item, e.g., the relation of the words “hand” and “glove” to “fit” in the sentence: “It fit like a hand and glove.”

Where an appositional logic of embodiment is *not* present, the juxtaposition of body parts in vision can be quite disturbing (“I cannot believe my eyes!”). Just as it is disturbing for the observer (the doctor) to *not see* the the other person’s (patient) phantom limb that is in pain, it can be disturbing for an observer (you and me) to see the juxtaposition of body parts we *see*, but cannot embody. The fashion photographer Pierpaolo Ferrari (2013: 47) achieves this disturbing visual attention phenomenon with various images for clothing designs by Humberto Leon at the Japanese fashion house *Kenzo*. In Plate 3, Ferrari gives us the normal embodied perspective of *looking down at the feet* of another person. As our eyes scan *left* to right (egocentric culture), we are disturbed to see a foot followed by a hand (that should be a foot!). If the scan is from *right* to left (sociocentric culture), it produces immediate disharmony because (1) the “right hand” (which should be a foot!) is on the left (2) followed by a right foot; there is both hand/foot and right/left disharmony. Plate 3 is most disturbing to persons with a sociocentric culture perception set. For a comprehensive discussion of egocentric (West) and sociocentric (East) cultures and their visual perceptual sets, see Lanigan 2011, 2012b, 2013b

**Plate 2. Image Juxtaposition of
sus Hands.**



“Foot View” (down) of Feet Ver-

Now, let us engage a phenomenological “free variation” and reverse the visual vertical field of the image in Plate 3 so as to produce Plate 4. This procedure essentially allows us to shift from an egocentric over to a sociocentric visual set.

**Plate 3. Image Juxtaposition of
Hands.**

“Hand View” (up) of Feet Versus



In Plate 4, we have the normal embodied perspective of looking up at the hands of another person. As our eyes scan left to right (egocentric culture), we see a foot (that should be a hand!) followed by a hand as expected. The scan from *left* to right (egocentric culture) produces immediate disharmony because (1) the “left hand” is a foot (2) followed by a right hand; there is both a foot/hand and a right/left disharmony. The scan from right to left (sociocentric culture) also produces a disharmony because foot follows hand and it is not supposed to be *up* in the air! Plate 4 (Ramachandran and Rogers-Ramachandran 2007: 17) is most disturbing to persons with an egocentric culture perceptual set.

Returning to Ramachandran (1998: 43-50), his next patient was missing her left arm, yet was plagued with recurring pain in that phantom limb. Based on his ability to phenomenologically describe the semiotic cognition of apposition involved, the doctor devised a “virtual reality box” (illustrated in Plate 4) in which a vertical mirror inside a board box (*shown with its right side lid removed*). When the patient looks down into the box, only the right arm is visible (the right side is covered so the patient is inserting the arm stub into a box front hole. Note that Plate 4 shows the construction of the box as we see it, but when actually used in therapy the left side (phantom limb side) of the box is *covered* so the brain does not recognize the gap between perceived arm stub and mirror image hand (recall Plate 1). Visual opposition is not permitted so that *embodied apposition* takes place in synoptic cognition, where empirical part (right hand) allows an eidetic whole (both right and *left* hand).



Plate 4. Construction View of Mirror Box.

The patient looks down to see “both arms” because the box creates a reverse symmetrical image (*in absentia* left arm) of the right arm (*in praesentia*). Visually, the patient’s brain is presented with *both* an embodied right *and* left arm. The patient was instructed to insert her real right arm into the right side of the box and then to “insert” the phantom left arm into the left side of the box. When the patient looked down and saw two arms, she was able to follow doctor instructions to move “both” hands at the same time. When this was done, the patient’s synesthetic (apposition) brain response *embodied a gestalt* of two normal arms. The phantom limb’s pain was extinguished in that “arm”, hence the phantom limb and its sensations were extinguished, i.e., became “normal” just like the real arm (before it had been removed). Ramachandran found the cure! He had done so on the basis of discovering how (with semiotic phenomenological procedure) absolute phenomenological logic is embodied in every (human being) person, namely that “Consciousness is in the first place not a matter of ‘I think’ but of ‘I can’” (1962: 137). Merleau-Ponty is here following a *discourse structure* in the French language (Lanigan 2012a) wherein *l’histoire* as existential narrative (“my—story”) is to be distinguished from *l’histoire* as public narrative (his—story”).

Thus it is by giving up part of his spontaneity, by becoming involved in the world through stable organs and pre-established circuits that man can acquire the mental and practical space which will theoretically free him from his environment and allow him to *see* it. And provided that even the realization of an objective world is set in the realm of existence, we shall no longer find any contradiction between it and bodily conditioning: it is inner necessity for the most integrated existence existence to provide itself with an habitual body. What allows us to link to each other the ‘physiological’ and the ‘psychic’, is the fact that, when reintegrated into existence, they are no longer

distinguishable respectively as the order of the *in-itself*, and that of the *for-itself*, and that they are both directed towards an intentional pole or towards the world. Doubtless the two histories [*l'histoire*] never quite coincide: one is commonplace and cyclic ["his—story"], the other may be open and unusual ["my—'story'"], and it would be necessary to keep the term 'history' for the second order of phenomenon ["his—story"] if history were a succession of event which not only have a meaning, but furnish themselves with it. (Merleau-Ponty 1945: 87; my inserts).

I should note here that for Merleau-Ponty *corps propre* is *comportment* ["my—story"] or the *lived-body capacity to act* (same concept as C.S. Peirce), while *corps veçu* is *behavior* ["his—story"] or the *action accomplished by the physiological body*. The distinction becomes critical when we are examining the narrative of patients with phantom limbs, as noted below by William James.

The analysis is confirmed by Sacks (2012: 278; my emphasis): "...a phantom limb is capable of phantom *action*. Given a suitable prosthesis, the phantom limb will slip into the prosthesis ("like a hand into a glove," as many patients say)—slip into it and animate it, so that the artificial limb can be used like a real one. Indeed, this must happen if one is to use a prosthesis effectively. The *artificial limb becomes part of one's body, of one's body image*, as a cane in a blind man's hand becomes an extension of himself."

It is worth noting that Sacks (2012: 286) is careful to confirm his method as *phenomenological* and based in the work of William James (1887, cited in Sacks 2012: 171, 171n) who found:

In a delicate inquiry like this, little is to be gained by distributing circulars. A single patient with the right sort of lesion and a scientific mind, carefully cross-examined, is more likely to deepen our knowledge than a thousand circulars answered as the average patient answers them, even though the answers be never so thoroughly collated by the investigator. (William James, "The Consciousness of Lost Limbs" 1887)

"Distributing circulars" in the 19th C. was the precursor to survey research in the 20th C. where quantification still did not make it yield any useful results! I have discussed this failure in modern political terms with the failure of European statistical methods acknowledged at the 1969 meeting of the European Association of Experimental Psychology (Lanigan 1988: 77). As already noted, a timely empirical demonstration of William James methodological advice to find a patient with a "scientific mind" is Vivian Sobchack's (2010: 51-67; see 2004: 205-225) phenomenological description, reduction, and interpretation of her own embodied phantom limb experience.

In the years following Ramachandran's creation of the "virtual reality box", modern technology has advanced to the point that the physical box has been replaced with a computer generated version (Plate 5). The leading research in this area is being done at the Advanced Interface Gallery at the School of Computer Science, University of Manchester in the United Kingdom. Plate 5 depicts the computerized version of the virtual reality box in use by a patient (available with other photographs at <http://aig.cs.man.ac.uk/home.home.php>). In Plate 5, the video screen behind the patient is what the patient sees with his right eye and its mirror opposite in the left eye of the video goggles he is wearing. These days, the same sort of robotics is used to create prostheses for patients, often utilizing 3-D printers. For background research on the use of robotics to solve the phantom limb problematic, see Sacks 2012, Cole *et al.* 2000, 2009.



Plate 5. Computerized Version of the Virtual Reality Box

The phantom limb patient's embodiment ability is already presupposed as a phenomenological semiotic "synergistic system" (1962: 234) described by Merleau-Ponty:

Not only do I use my fingers and my whole body as a single organ, but also, thanks to the unity of the body, the tactile perceptions gained through an organ are immediately translated into the language of the rest [Roman Jakobson's *intersemiotic code translation*, 1971]; for example, the contact of our back or chest with linen or wool remains in memory

in the form of a manual contact, and it may be said in more general terms that we can, in recollection, touch an object with parts of our body which have never actually been in contact with it. Each contact of an object with part of our objective body is, therefore, in reality a contact with the whole of the present or possible phenomenal body (1945: 317; my insert).

Merleau-Ponty (1962: 109; my insert) summarizes both for himself and Ramachandran's phantom limb patient: "The normal person *reckons with* the possible [abduction], which thus, without shifting from its position as a possibility, acquires a sort of actuality. In the patient's case, however, the field of actuality is limited to what is met with in the shape of a real contact or is related to these data by some explicit process of deduction." This is to say, the patient's "world differs from the normal person's not only through the quantity of material at his disposal, but also through the *structure* of the whole" (1962: 224).

It is quite extraordinary to understand that Merleau-Ponty's (1945: 100) analysis is not only accurate when applied to Ramachandran's phantom limb patient, but that the "spatiality of situation" for the patient's very *embodied comportment* as Husserl's *founding* is anticipated by Merleau-Ponty's semiotic phenomenology:

The relationship between matter and form is called in phenomenological terminology a relationship of *Fundierung* [founding]: the symbolic function rests on the visual as on a ground; not that vision is its cause, but because it is that gift of nature which Mind was called upon to make use of beyond all hope, to which it was to give a fundamentally new meaning, yet which was needed, not only to be incarnate, but in order to be at all. Form integrates within itself the content until the latter finally appears as a mere mode of form itself, and the historical stages leading up to thought as a ruse of Reason disguised in Nature. But conversely, even in its intellectual sublimation, content remains in the nature of a radical contingency, the initial *Stiftung*; [originating endowment] of knowledge and action, the first laying hold of being or value, whose concrete richness will never be finally exhausted by knowledge and action, and whose spontaneous method they will ceaselessly reapply. This dialectic of form and content is what we have to restore, or rather, since 'reciprocal action' is as yet only a compromise with causal thought, and a contradictory principle, we have to describe the circumstances under which this contradiction is conceivable, which means existence, the perceptual re-ordering of fact and hazard by a reason non-existent before and without those circumstances (1945: 127; my inserts and bold emphasis; affirmed by Peirce 4.431).

Followed a footnote citing Ernst Cassirer, Merleau-Ponty summarizes this entire passage under the name “*symbolic pregnancy*”. In short, the “visual reality box” used by Ramachandran’s phantom limb patient creates a visual embodiment [normal arm without pain] of *comportment* (pre-conscious behavior that *could be*) that was cognized in the patient’s brain’s function as a new meaning [phantom limb without pain]. This new meaning is remembered and “ceaselessly reapplied” by the patient’s consciousness as (1) both an internal experience of the patient (intrapersonal communication = “the perceptual re-ordering of fact and hazard”) and (2) an external experience of the doctor (interpersonal communication = “by a reason non-existent before and without those circumstances”). Hence, the embodied experience of the absolute human condition that “subjectivity is intersubjectivity” is *internally* demonstrated to the patient as eidetic *reality* and *externally* demonstrated to the doctor as empirical *actuality*! Sobchack (2010: 59) offers this account:

That is, whereas I subjectively experienced the objective ‘no-thing’ *there* of my absent left leg as ‘some thing’ *here*, I subjectively experienced the objective ‘some thing’ *there* of my ‘real’ leg as almost ‘no-thing’ *here* at all. Here, nothing *will* come of ‘no-thing’—even when limbed as there. Despite, and because of, their reversed inflection, there is, then, a mirrored form of *structural homology*—of recognition and, indeed, of possible reconciliation—that exists between my two legs: the so-called ‘phantom’ and the so-called ‘real’ one. Indeed, we could say that each leg carnally *comprehends* the other in the synthetic duality of the lived-body experience, being in the world both objectively and phenomenally.

Merleau-Ponty (1945: 81) confirms the analysis: “The phantom arm is not a representation of the arm, but the ambivalent presence of an arm”. With respect to the mirror box experience, “...what is found behind the phenomenon of substitution is the impulse of being-in-the-world, and it is now time to put this notion into more precise terms.” The mirror box “...presents only a practical significance; it asks for only bodily recognition; it is experienced as an ‘open’ situation...” “...It is precisely what allows the limbs to be substituted for each other, and to be of equal value before the self-evident demands of the task” (Merleau-Ponty 1945: 78).

Karl Bühler, in his corrections of Husserl’s linguistics, offers a parallel analysis to that of Merleau-Ponty’s thesis that “the symbolic function rests on the visual”. Bühler (1990: 438-451) demonstrates that in communication the subjective becomes intersubjective by means of *anaphoric deixis*. Simply put,

anaphora is the anticipation of completing a structure (gestalt closure) because the initial structure points to (*deixis*) its own completion. He also argues that the phenomenon of anaphoric deixis (in verbal communication) is precisely what makes visual gestalts work in cinematic film (behavior suggests comportment resulting in perceived gestalt by the viewer; commonly known as *montage*). Bühler is the unacknowledged father of semiotic phenomenology in film theory! A typical example of anaphoric deixis is the intersubjective situation in which another person (your listener) orally completes your (subjective) sentence for you. In short, Ramachandran's virtual reality box allows for *embodied montage*!

Let me also point out that Merleau-Ponty's phenomenology of the body is an illustration of communicology that often uses the modality of human communicological gesture (*geste*) as an empirical proof of the eidetic phenomenon: "The gesture *does not make me think* of anger, it is anger itself" (1962: 184). In particular, he uses the perception of the human *hand* within bodily comportment: "My two hands 'coexist' or are 'copresent' because they are one single body's hands. The other person appears through an extension of that copresence; he and I are like organs of one single intercorporeality" (1964: 168). How this embodiment of subjectivity becomes a condition of intersubjectivity is the eidetic condition of observing in oneself just that same *self consciousness* that is perceptible in the *other's consciousness*. That is to say with Merleau-Ponty (1964, 169) that "I know unquestionably that that man over there *sees*, that my sensible world is also his, because *I am present at his seeing*, it is *visible* in his eyes' grasp of the scene. And when I say I see that he sees, there is no longer (as there is in 'I think that he thinks') the interlocking of two propositions but the mutual unfocusing of a 'main' and a 'subordinate' viewing."

Jacob Bronowski, deputy director and Fellow of the Salk Institute for Biological Studies, confirms Merleau-Ponty's analysis: "Machines do not act in plays, and animals do not pretend to be other animals; they do not know how. This is what cannot be mechanized, even in principle, by any procedure that we can yet foresee: that we can identify ourselves with the inner environment of others. We know what another man feels when he feels angry, *because we have been angry ourselves* (1965: 81; my emphasis). This point is made explicit humorously in Plate 6. The cartoon mirror reflects the one and only one caricature "Instance" of embodiment that can fill the "Blank" of the Self in need. The intersubjective is made subjective! In Merleau-Ponty's terms, Terror is transposed into Freedom; and, in Foucault's terms, the cartoon transposes Desire into Power.



Plate 6. Unattributed Internet Cartoon from *ifunny.mobi* (2012).

Now with Table 2, we can summarize the communicological process of phenomenological perception/expression in which *subjectivity is intersubjectivity*, both within the Self and in relation to the Other, whether other self or other person. Yet, we must first realize that fundamental to this *expression/perception process* is an understanding of the *discourse logic and rhetoric model* (tropes of speech and figures of language) that grounds the recent history of French human science and philosophy (Fig.1). The discourse model and its qualitative logic evolved out of linguistics into general use under the rubric of the *Le Même et L'Autre* [Self : Other :: Same : Different] (Descombes 1979). The importance of *rhetoric*, and its associated *tropic logic*, to semiotic phenomenology as a methodology is progressively developed by interrogating *perception-as-expression* (Merleau-Ponty's "freedom and terror") and the reversible, reflexive, reflective *expression-as-perception* (Foucault's "desire and power") which are illustrated in Figs. 2 and 3 taken from Lanigan (2007b) and discussed extensively in Lanigan (1992).

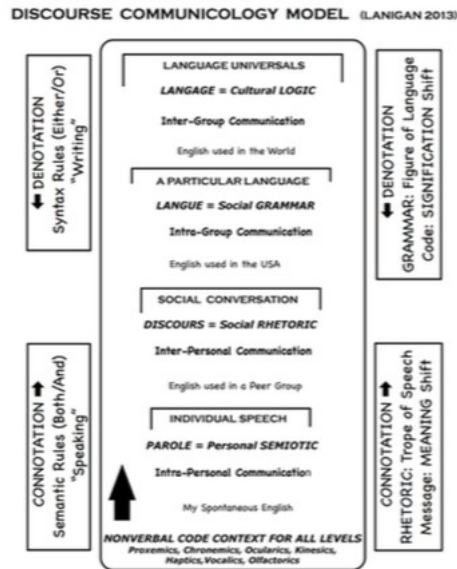


Figure 1. Discourse Logic and Rhetoric Model: Tropes of Speech and Figures of Language

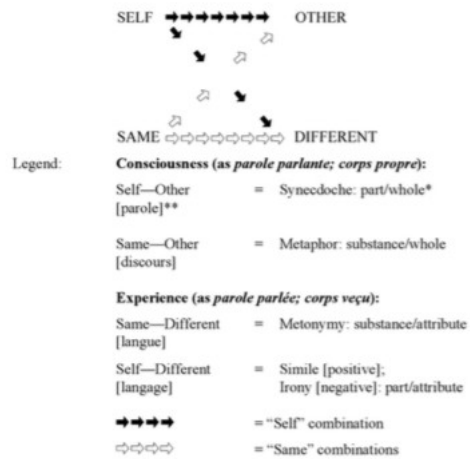


Figure 2. Merleau-Ponty's Model of Perception

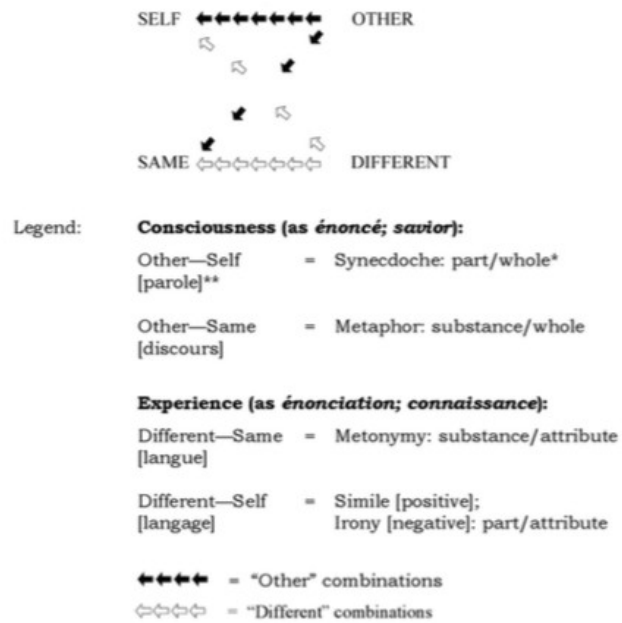


Figure 3. Foucault's Model of Expression

Table 2. The Semiotic Phenomenology of the “Virtual Reality Box” Explicated.

LIVED PERSPECTIVE	EMPIRICAL RIGHT	EIDETIC RIGHT	EMPIRICAL LEFT	EIDETIC LEFT
<i>Communicology</i>	Subjectivity * (Intra personal)	Inter-Subjectivity **	Objectivity * (Inter personal)	Inter-Objectivity **
<i>Discourse Models</i>	<i>Parole</i>	<i>Discours</i>	<i>Langue</i>	<i>Langage</i>
MERLEAU-PONTY and FOUCAULT <i>Rhetorical Logic</i> (Le M ^{me} et L'Autre)	Synecdoche: Part / Whole	Metaphor: Substance / Whole	Metonymy: Substance / Attribute	Simile [+] or Irony [-]: Part / Attribute
HUSSERL and PEIRCE <i>Pure Logics</i>	Independent WHOLE (= Graph)	Dependent PART (= Blank)	Dependent WHOLE (= Graph)	Independent PART (= Blank)
Self (Patient's Proprioception)	Real Right Arm Self—Other [M ^{me} —Autre]	Absent Pain Same—Other [M ^{me} —Autre]	Phantom Left Arm Same—Different [M ^{me} —Autre]	Present Pain Self—Different [M ^{me} —Autre]
Other (Doctor's Exteroception)	Present Right Arm Other—Self [Autre—M ^{me}]	Reported No Pain Other—Same [Autre—M ^{me}]	Absent Left Arm Different—Same [Autre—M ^{me}]	Reported Pain Present Different—Self [Autre—M ^{me}]
<i>Virtual Reality Box</i> [Synoptic Cognition]	Patient's Lived Embodiment: Reversibility: Right Mirrored As Left <i>Stiftung</i> (Endowment)	Patient Reported Embodiment: "Real Right Arm No Pain" Greiflin → → → → Zeigen (Concrete Grasp) (Abstract Grasp)	Patient's Phantom Embodiment: "Real Left Arm Pain" Zeigen ← ← ← ← Greiflin (Abstract Grasp) (Concrete Grasp)	Patient Reported Embodiment: "Actual Extinction of Pain"
<i>Sign Types</i> in Brain—Body <i>Synaesthesia</i>	Icon Proprioception (Internal Awareness)	Index (Internal Awareness of Awareness)	Icon Exteroception (External Awareness)	Symbol (External Awareness of Awareness)
<i>Semiotic Code</i> (Apposition Logic)	Denotative Signifier (Expression Extension)	Denotative Signified (Perception Extension)	Connotative Signifier (Expression Intension)	Connotative Signified (Perception Intension)
<i>Phenomenological Code</i>	Presence (+) (in praesentia)	Absence (—) (in absentia)	Absent Presence	Present Absence

Legend:

*Embodied Behavior (Subjectivity—Intersubjectivity) becomes **Embodied Comportment (Objectivity—Interobjectivity) as a synoptic cognition stimulated by the “virtual reality box”; both semiotic phenomenological immanence and transcendence.

I should note by way of providing further empirical evidence for the purposes of research validity (necessary condition) and reliability (sufficient condition) that the same phenomenon of the *matter and form shift* (the logic of the analyzed phantom limb medical example) is noted previously (1) by

Roman Jakobson as “distinctive features” in apposition to “redundancy features” in the phenomenology of linguistic semiotics (Holenstein 1976: 95-98), and (2), by Juri Lotman under the name “autocommunication” as a communicological application of secondary modeling in cultural semiotics (1990: 20-22), and (3), by Gregory Bateson as *playing* or the semiotic “nip and bite” behavioral distinction in phenomenological comportment (1972: 180): “The playful nip denotes the bite, but it does not demote what would be denoted by the bite”; this *phenomenological rule* of embodiment was first noted in 1945 by Merleau-Ponty (1962: 352): “‘Biting’ has immediately, for it, an intersubjective significance. It perceives its intention in its body, and my body with its own, and thereby my intentions in its own body”.

As additional empirical confirmation, Jürgen Ruesch’s 1950 pioneering paper “Communication and Bodily Disease: A Study of Vasospastic Conditions” (1972: 614-634) anticipates the work of Vilayanur S. Ramachandran. *Vasospasm* is a sharp and persistent contraction of blood vessels resulting in reduced blood flow where “the central features of the syndrome are manifestations of sympathetic stimulation; namely agonizing or burning pain, rubor, pallor, swelling, sweating, and often mottled or cystic atrophy of the bone. Atrophic changes in muscles and skin are not uncommon” (Ruesch 1972: 615). The vasospasm condition in medicine is a nonverbal, embodied response to “alteration or arrested development of the functions of [verbal] communication” that “eventually disrupt bodily mechanism and result in disease” (1972: 614; Lanigan 1995, 2000). Thus, vasospasm is a necessary and sufficient condition proof of the eidetic (verbal code) intersemiotic shift to the empirical (nonverbal code) constitution of self embodiment.

4. Communicology

My thesis in the analysis was to suggest the ways in which *semiotic phenomenology* is both an eidetic and empirical qualitative research methodology that interrogates *Communicology* in such a way that we are able to discover the absolute human condition of embodiment (Lanigan 1972, 1988, 1992, 2008a,b). I have followed three eidetic and recursive empirical methodological steps of semiotic phenomenology to accomplish this goal (see Table 1): the Description, Reduction, and Interpretation of *communicology* (experience) as a condition of *intentionality* (consciousness).

The *description of preconsciousness* (awareness) accounts for the absolute human condition of *Subjectivity*: “It is by communicating with the world that

we communicate beyond all doubt with ourselves. We hold time in its entirety, and we are present to ourselves because we are present to the world" (Merleau-Ponty 1962: 424).

The *reduction of consciousness* (awareness of awareness) accounts for the absolute human condition of *Intersubjectivity*: "But we have learned in individual perception not to conceive our perspective views as independent of each other; we know that they slip into each other and we are brought together finally in the thing. In the same way we must learn to find the communication between one consciousness and another in one and the same world" (Merleau-Ponty 1962: 353).

The *interpretation of experience* (representation of awareness of awareness) accounts for the absolute human condition that *Subjectivity is Intersubjectivity*: The origins of the body and mind embodiment constitute cultures composed of people endowed with humanity. Edmund Husserl (1970b, Lecture 1: 18) was first to call this endowment (*Stiftung*) a "transcendental sociological phenomenology having reference to a manifest multiplicity of conscious subjects communicating with one another". Bronowski (1971: 66-67) reaches the same conclusion: "the self that we discover in this mode of knowledge is every self and is universal—the human self. Or better, each of us discovers the outline of his self within the human totality. We learn to recognize ourselves in others, and the character of others in ourselves."

References

- ALTSCHULER, E.L., WISDOM, S.B., STONE, L., FOSTER, C., GALASKO, D., LLEWELLYN D.M.E., AND RAMACHANDRAN, V. S. 1999. «Rehabilitation of Hemiparesis after Stroke with a Mirror». *Lancet* 353, 2035–2036.
- BATESON, G. 1972. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Northdale: Jason Aronson, Inc.,
- BRONOWSKI, J. 1971. *The Identity of Man*, rev. ed. Garden City: The American Museum of Natural History; The Natural History Press.
- BÜHLER, K. 1982 [1934]. *Sprachtheorie die darstellungsfunktion der Sprache*. Jena/Stuttgart: Gustav Fischer Verlag. Trans. Donald Fraser Goodwin, *Theory of Language: The Representational Function of Language*. Philadelphia: John Benjamins Publishing Co., 1990.

- CARTER, I. 2011. «Addendum: Philosophy, Practice, and Praxis», *Human Behavior in the Social Environment: A Social Systems Approach*, 6th ed. New Brunswick: Aldine Transaction Publishers, 42-53.
- COLE, J., SACKS, O., WATERMAN, I. 2000. «On the Immunity Principle: A View from a Robot». *Trends in Cognitive Sciences* 4 (5), 167.
- COLE, J., CROWLE, S., AUSTWICK, G., HENDERSON SLATER, D. 2009. «Exploratory findings with Virtual Reality for Phantom Limb Pain: From Stump Motion to Agency and Analgesia», *Disability and Rehabilitation* 31 (10), 846-854.
- DESCOMBES, V. 1979. *Le Même et L'Autre*. Paris: Éditions de Minuit.
- DREYFUS, H. L. 1992. *What Computer's Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. Cambridge: The MIT Press.
- 2001. *On the Internet*. New York: Routledge; Taylor and Francis Group.
- FERRARI, P. 2013. «The Culture, Pop Chart, The Art of Commerce». *Time* 182 (7), 47.
- GREENBERG, M. 2013. «The Hallucinators Among Us», *The New York Review of Books* LX (6), 41-43.
- HOLENSTEIN, E. 1974. *Jakobson ou le structuralisme phénoménologique*. Paris: Éditions Seghers. Trans. Catherine Schelbert and Tarcisius Schelbert, *Roman Jakobson's Approach to Language: Phenomenological Structuralism*.
- HUSSERL, E. 1922. «Syllabus of a Course of Four Lectures on 'Phenomenological Method and Phenomenological Philosophy'», *JBSP: The Journal of the British Society for Phenomenology*, 1, 18-23, 1970. [Trans. of the lecture series syllabus given in German at the University College, London, UK on June 6, 8 9, 12, 1922].
- 1969. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- 1970. *Logical Investigations*. Trans. 3rd German ed. by J. N. Findlay. London: Routledge and Kegan Paul, Ltd.
- 1981. *Shorter Works*. Ed. Peter McCormick and Fred Elliston. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- IHDE, D. 1977. *Experimental Phenomenology: An Introduction*. New York: G. P. Putnam's Sons; Capricorn Books.
- 1979 *Technics and Praxis*. Boston: D. Reidel Publishing Co.
- JAKOBSON, R. 1962-2002. *Selected Writings* (9 vols.), Berlin: Mouton de Gruyter.
- 1971. «Linguistics and Communication Theory». In *Selected Writings: Vol. II, Word and Language*. The Hague: Mouton.
- JAYNES, J. 1976. *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Boston: Houghton Mifflin Co.
- LANIGAN, R.L. (1972/1991) *Speaking and Semiology: Maurice Merleau-Ponty's*

- Phenomenological Theory of Existential Communication* (No. 22: Approaches to Semiotics). The Hague, Paris, and Hawthorne: Mouton, 1972; 2nd Reprint Edition, 1991.
- 1977. *Speech Act Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
 - 1988. *Phenomenology of Communication: Merleau-Ponty's Thematics in Communicology and Semiology*. Pittsburgh: Duquesne University Press,
 - 1992. *The Human Science of Communicology: A Phenomenology of Discourse in Foucault and Merleau-Ponty*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
 - 1995. «Embodiment: Signs of Life in the Self» (University of Chicago) http://www.focusing.org/apm_papers/lanigan.html
 - 1997. Communicology. In EMBREE, L. (ed.), *Encyclopedia of Phenomenology*. Norwell: Kluwer Academic Publishers, 104-110.
 - 2000. «The Self in Semiotic Phenomenology: Consciousness as the Conjunction of Perception and Expression in the Science of Communicology». *The American Journal of Semiotics*, 15-16(1-4), 91-111.
 - 2007a. «The Phenomenology of Embodiment in Communicology». In *Phenomenology 2005: Vol. V, Selected Essays from North America, Parts I and II*, 5 vols., ed. Lester Embree and Thomas Nenon. Bucharest: Zeta Books, Vol. 5, Part 2, 371-398.
 - 2007b. «Communicology: The French Tradition in Human Science» in ARNESON P. (ed.), *Perspectives on Philosophy of Communication*. West Lafayette: Purdue University Press, pp.168-184.
 - 2008a. «Communicology». In DONSBACH, W. (ed.), *International Encyclopedia of Communication* (12 vols.), ed. Wolfgang Donsbach. Oxford and Malden: Wiley-Blackwell Publishing Co.; International Communication Association, vol. 3, 855-857.
 - 2008b. «Phenomenology». In DONSBACH, W. (ed.), *International Encyclopedia of Communication* (12 vols.), ed. Wolfgang Donsbach. Oxford and Malden: Wiley-Blackwell Publishing Co.; International Communication Association, vol. 8, 3595-3597.
 - 2010a. «Mind-Body Problem» In JACKSON, R. L. (ed.), *Encyclopedia of Identity*. Thousand Oaks: Sage, vol. 1, 450-454.
 - 2010b. «The Verbal and Nonverbal Codes of Communicology: The Foundation of Interpersonal Agency and Efficacy» in CATT, I. E. AND EICHER-CATT, D. (eds.). *Communicology: The New Science of Embodied Discourse*, Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 102-128.
 - 2011a. «Slugging: The Nonce Sign in an Urban Communicology of Transportation» in *Unfolding the Semiotic Web in Urban Discourse*, ed. ZDZISLAW WAŚIK [in scientific cooperation with Diana Teters]. Frankfurt am

- Main: Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2011, 143-161.
- 2011b. «On Homeworld and Community Models of the City: The Communicology of Egocentric and Sociocentric Cultures in Urban Semiotics» in *Unfolding the Semiotic Web in Urban Discourse*, [Philologica Wratislaviensia: From Grammar to Discourse, No. 3], ed. Zdzisław Wąsik [in scientific cooperation with Diana Teters]. Frankfurt am Main: Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften, pp. 11-46.
 - 2012a. «The Two Senses of a Phenomenology of the *Weltanschauung*: An Essay in Honor of Émile Benveniste». *The American Journal of Semiotics*, 28 (1-2,) 63-72.
 - 2012b. «The Logic of Phenomena: Semiotic Structures of West and East in Communicology and Culture». *Chinese Semiotic Studies* [Journal of the Nanjing University International Institute of Semiotic Studies], 6, 39-77.
 - 2013a. «Communicology and Culturology: Semiotic Phenomenological Method in Applied Small Group Research». *The Public Journal of Semiotics*, IV (2), 71-103.
 - 2013b. «Contact Confusion in Perception: West Meets East, One Actuality Becomes Two Realities». In *Languages in Contact 2012* (Philologica Wratislaviensia: Acta et Studia. Vol. 10.), ed. Zdzisław Wąsik. Wrocław: Philological School of Higher Education in Wrocław Publishing, 2013.
- LEACH, E. 1976. *Culture and Communication: The Logic by which Symbols Are Connected*. New York: Cambridge University Press.
- LEDER, D. 1990. *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago Press.
- LOTMAN, Y. M. 1990. *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. Bloomington: Indiana: University Press.
- MACDONALD, P. S. 2000. «Phenomenological Factors in Vygotsky's Mature Psychology». *History of the Human Sciences* 13 (3), 69-93.
- MERLEAU-PONTY, M. 1945. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard. Trans. by Donald A. Landes, 2012.
- MERLEAU-PONTY, M. 1964. *Signs*. Evanston: Northwestern University Press.
- MERLEAU-PONTY, M. 2003. «The Notions of Information and Communication» in *Nature: Course Notes from the Collège de France*. Evanston: Northwestern University Press.
- PEIRCE, CH. S. 1931-1958. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Vol. 8: ed. Arthur W. Burks. Cambridge (Mass.): Harvard University Press; all eight vols. in electronic form ed. John Deely, Charlottesville: Intelelex Corporation, 1994.
- RAMACHANDRAN, V. S. 2004. *A Brief Tour of Human Consciousness*. London: Pi Press; Pearson Education Ltd.

- 1994. «Phantom Limbs, Neglect Syndromes, Repressed Memories and Freudian Psychology». *International Review of Neurobiology* 37, 291–333.
- 2011. *The Tell-Tale Brain: A Neuroscientist's Quest for What Makes Us Human*. New York: W. W. Norton and Co., Inc.
- Ramachandran, V. S. and Rogers-Ramachandran, D. 1996. «Synaesthesia in Phantom Limbs Induced with Mirrors». *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 263(1369), 377–386.
- 2007. «It's All Done with Mirrors: Reflections on the Familiar and yet Deeply Enigmatic Nature of the Looking Glass». *Scientific American Mind* (August/September), 16-18.
- RAMACHANDRAN, V.S., BLAKESLEE, S. 1998. *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*. New York: Harper Collins Publishers, Inc.
- RUESCH, J. 1972. *Semiotic Approaches to Human Relations*. The Hague: Mouton.
- RUESCH, J., BATESON, G. 1951 *Communication: The Social Matrix of Psychiatry*. New York: W. W. Norton and Co.
- SACKS, O. 1984. *A Leg To Stand On*. New York, NY: Alfred A. Knopf.
- SACKS, O. 2012. «Phantoms, Shadows, and Sensory Ghosts». In *Hallucinations*. New York and Toronto: Alfred A. Knopf, 272-293.
- SOBCHACK, V. 2004. «A Leg To Stand On: Prosthetics, Metaphor, and Materiality». In *Carnal Thoughts: Embodiment and Moving Image Culture*. Berkeley: University of California Press, 205-225.
- 2010. «Living a 'Phantom Limb': On the Phenomenology of Bodily Integrity». *Body & Society* 16 (3), 51-67.
- SMITHSONIAN INSTITUTION. 2006. *Human: Origins, Body, Mind, Culture, Peoples*. New York: Dorling Kindersley, Ltd. Senior Editor, Janet Mohun; Foreword by Robert Winston.
- WILDEN, A. 1972. *System and Structure: Essays in Communication and Exchange*. 2nd. ed. London: Tavistock Publications Ltd.
- WILDEN, A. 1987. *The Rules Are No Game: The Strategy of Communication*. New York: Routledge and Kegan Paul.

Phänomenologie und Transzendentalphilosophie

Review-Essay zu Faustino Fabbianelli, Sebastian Luft (Hg.), *Husserl und die Klassische Deutsche Philosophie*. Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer, 2014

Vittorio De Palma

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Napoli)

vittdepalma@hotmail.com

1.

Der Band enthält die Vorträge einer Tagung, die vom 12.–14. März 2012 in Parma stattfand. Er ist in sechs Teile unterteilt und umfasst 21 Aufsätze. Im vorliegenden Artikel bespreche ich vorerst nur einige Aufsätze der ersten zwei Teile, die dem allgemeinen Rahmen bzw. dem Verhältnis Idealismus/Realismus und der Frage nach der Gegenständlichkeit gewidmet sind.

Wie Fabbianelli und Luft in der Einleitung schreiben, soll der Band „die grundsätzliche Homogenität der beiden theoretischen Ansätze“ hervorheben, „die Husserls Denken mit der klassischen deutschen Philosophie wesentlich verbindet“, und „ein neues Forschungsgebiet“ eröffnen, „welches sich [...] durch seine spekulativen Affinitäten kennzeichnet“ (2). Denn sowohl „die Spekulation der klassischen deutschen Philosophie“ als „auch diejenige von Husserls Phänomenologie“ verweigern den Naturalismus sowie die Abhängigkeit des Erkennens vom Sein, ja man könnte sogar behaupten, „dass die transzendental aufgefasste Intentionalität [...] die Hauptthese des Deutschen Idealismus weiterführt“ (5). „Wenn also Husserl eingeladen wird, im Chor der Klassiker der deutschen Philosophie mitzusingen, so soll deutlich werden, dass er immer schon mitgesungen hat und dass [...] seine Stimme durchaus harmonisch mitsingt“ (5).

Ganz verschieden war die Meinung von Eugen Fink, der in Bezug auf Husserl von „antispekulative[m] Stil[]“, „Ablehnung der Spekulation“,

„antispekulative[r] Haltung als Flucht vor dem Begriff“, „dumpfe[r] Aversion gegen den Begriff“, „Unvermögen zum Begriff“ sprach.¹ Fink betonte Husserls „Vorurteil über die spekulative Tradition der Philosophie (spekulativ = formal = abstrakt = Begriffsprimat = Anschauungsferne!)“ und seine „Auffassung des ‚Begriffs‘ als eines Abgeleiteten, Fundierten, auf die Anschauung Bezogenen“.² Ihm zufolge versucht Husserl „die Rückkehr in die ‚Unmittelbarkeit‘ und ihre Rehabilitierung“ und aus der Losung ‚Zu den Sachen selbst!‘ spricht eine Wendung „zum Objekt in seiner gegebenen Gegebenheit [...]; also ein Verzicht auf Metaphysik, der sich interpretiert als Hunger nach Wirklichkeit, nach Realitätsfülle“.³

Die deutsche idealistische Tradition ist Husserl so fremd, dass er Avenarius' Idee der Philosophie als Entfaltung des vortheoretischen Weltbegriffs durch Beschreibung der unmittelbaren Erfahrung übernimmt (Hua XIII, 196ff.) und in der *Krisis* Mill, Schuppe und Avenarius als Transzendentalphilosophen bezeichnet (Hua VI, 198). Er schreibt sogar den Tieren eine Weise von Transzendentalität zu (ebd. 191; Hua XXIX, 87; Hua XXXIX, 485) und lehnt noch in den späten Jahren das spekulative Denken ab.⁴ In den Vorlesungen von 1922/23 heißt es:

Der Kampf, den die Phänomenologie für ihre Art Erkenntnistheorie als der einzig geforderten führt, ist nicht bloß ein Kampf gegen jede naive Erkenntnistheorie auf naturalistischem Boden, sondern auch ein Kampf gegen jede Erkenntnistheorie bloßer Allgemeinheiten, gegen jede Erkenntnistheorie, welche dialektisch von oben her über Erkenntnis spekuliert, statt sie nach ihren konkreten anschaulichen Gestaltungen selbst kennen zu lernen und einer adäquaten Wesensdeskription zu unterwerfen. Sie muss herabsteigen von der Höhe ihrer Allgemeinheiten auf das fruchtbare *bathos* der unmittelbar adäquaten phänomenologischen Wesenserschauung (Hua XXXV, 274).

Die These von Fabbianelli und Luft, dass Husserl die jugendlichen Äußerungen gegen die deutschen Idealisten „in späteren Jahren bedauert hat“ (1), ist falsch. Und ebenso falsch ist, dass der Antinaturalismus eine Nähe zur transzendentalphilosophischen Tradition impliziert. Auch der Ansatz der *Prolegomena zur reinen Logik* ist antinaturalistisch.

Was die Intentionalität betrifft, ist folgendes zu bemerken. Die aus dem Vorgegebenen hervorgehende Tendenz geht Husserl zufolge der vom Ich

1 FINK 1940, Thesen 2, 14, 43, 36, 49.

2 Ebd. Thesen 4, 52.

3 Ebd. Thesen 29, 54.

4 Vgl. Hua XVII, 216, 246; Hua XXXV, 291; Hua XLII, 271 Anm. 1.

ausgehenden Intention voran: Letztere wird vom sinnlichen Inhalt bedingt, da sie sich auf eine Abgehobenheit richtet, die eine Affektion übt und dadurch das Zuwenden des Ich bzw. den intentionalen Akt motiviert (Hua XI, 84f.; Hua IX, 131, 209). Der subjektive Akt gilt demgemäß als eine „Antwort“ des Ich auf einen affizierenden Reiz (Hua Mat VIII, 184, 189, 191, 323, 326, 351) und ergibt sich durch eine passiv konstituierte sachliche Struktur: „Was ‚sachlich‘ sozusagen ohne Ichbeteiligung eins ist [...], das übt auch eine Affektion“ (ebd. 195). Sinnliche Kontrast- und Ähnlichkeitsverhältnisse, die der Bildung assoziativer Abhebungen zugrunde liegen, gelten deshalb als „Bedingungen der Möglichkeit von Intention und von Affektion“ (Hua XI, 285). Demzufolge fungiert nicht der Akt, sondern der sinnliche Inhalt als Motor der Konstitution. Darin sehe ich gar keine Weiterführung der Hauptthese des Deutschen Idealismus.

2.

Als der Husserl und seinen Vorgängern in der klassischen deutschen Philosophie gemeinsame Boden gilt Sebastian Luft („Muss Philosophie als transzendentaler Idealismus auftreten? Zur ‚wahren Gestalt‘ der Philosophie bei Husserl und seinen Vorgängern im Deutschen Idealismus und Neukantianismus“) der transzendente Idealismus, den er mit Cassirer als „Hinbewegung zum Subjekt“ bezeichnet (30). Der Kern des transzendentalen Idealismus liege in Kants Kopernikanischer Wendung, wonach „die Erkenntnisbedingungen der Welt in uns liegen“, da „wir nur das von der Welt erkennen, was wir ‚selbst in sie legen‘“ (34), und sein Bereich sei derjenige des Korrelationsapriori von Bewusstsein und Welt, das durch Ausschluss vom Ansichsein des naiven Realismus gewonnen wird und als „Immanenz des Bewusstseins“ bezeichnet werden kann (35).

Luft bemerkt, dass „der transzendente Idealismus mit der Mathematisierung der Welt in der Neuzeit beginnt“ (46): Da solche Mathematisierung „nichts anderes als die Ersetzung von naiven Naturdingen durch Verstandes- und Gesetzesdinge“ ist, steht sie für „eine Kopernikanische Wendung *avant la lettre*“ (36). Die moderne Naturwissenschaft hat die transzendente Wende bereits vollzogen, derzufolge die Erkenntnisbedingungen der Natur in unserer Leistung liegen, „Erscheinungen nach synthetischer Einheit zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können“ (KrV, A 314/B 370f.). Unter der Immanenz des Bewusstseins fällt aber nicht nur die Wissenschaft, sondern – wie Cassirer bemerkt – all das, was vom

menschlichen Geist konstruiert wird und als Kultur begriffen werden kann, „so dass die Kritik der Vernunft sich zur Kritik der Kultur erweitern muss. [...] Die symbolische Welt der Kultur ist damit ein anderer Begriff für den Husserl'schen der Immanenz“ (38).

Nun, dem phänomenologischen Paradigma der *Konstitution* ist das Kantische der *Konstruktion* entgegengesetzt, wonach nur die Dinge für uns wirklich sind, die wir begrifflich für uns konstruieren. Das wird von Cohen auf die Spitze getrieben, der das Gesetz als die „wahre Realität“ betrachtet, da das sinnlich Gegebene stets die *Aufgabe* für die Wissenschaft ist. Diese beiden methodischen Paradigmen sind Luft zufolge Alternativen, die nur innerhalb des transzendentalen Idealismus Sinn ergeben. Auf die Frage, ob sie nicht miteinander unverträglich sind, sofern die konstruktive Methode Philosophie ‚von oben‘ ist, während die konstitutive Methode Philosophie ‚von unten‘ ist, antwortet er, dass „man [...] nicht gezwungen ist, Husserl darin zu folgen, diejenige ‚von unten‘ als erste anzusehen“ (45), und dass „Husserls konstitutive Phänomenologie und Cassirers konstruktive Symbolphilosophie, im Sinne von Hegels Unterscheidung von subjektivem und objektivem Geist, kompatibel sich gegenseitig ergänzend“ sind (46).⁵

Gegen den Einwand, dass das Heranziehen der Eidetik einen Konflikt mit der Vergleichbarkeit der Methoden Husserls und Cassirers ergeben würde, übernimmt Luft Bernets These, dass der transzendentalen Phänomenologie die eidetische Komponente außerwesentlich ist und man also auch ohne Übernahme letzterer eine sachgerechte Deskription der eigenen Erfahrung vollziehen kann.

„Husserls origineller Beitrag zur Transzendentalphilosophie“ besteht nach Luft in der transzendentalen Lebensweltwissenschaft als „Theorie der Un-Theorie“ bzw. „Theorie der selbstverständlich durchlebten und mit praktischen und endlichen Zielen erfahrenen Umwelt *vor aller Theorie*“ (47).

Anders als Luft meint, bringt die Vernachlässigung der Eidetik die Aufgabe des phänomenologischen Ansatzes mit sich. Denn: (1). Die intentionale Analyse wird erst dadurch ermöglicht, dass im Fluß intentionaler Synthesis eine „wesensmäßige, in strenger Begriffe fassbare Typik“ herrscht (Hua I, 86).

5 Lufts Versuch, die Tragweite von Husserls Kritik an Kants regressiver Methode mit der Bemerkung zu verharmlosen, dass Husserl zufolge solche Methode nicht „in sich falsch sei, sondern abstrakt und vorurteilsbehaftet“ (44), ist zum Scheitern verurteilt, denn Husserl zufolge ist die regressive Methode eine sachferne und leer formale Methode, wodurch man die Welt der Erfahrung als Welt der Erfahrung nicht greifen kann (Hua XXXII, 99ff.), und das Verfahren der Philosophie „kann und darf nur progressiv sein“ (Hua VII, 191).

(2). Husserls Konstitutionsbegriff hat einen eidetischen Charakter.⁶ (3). Er versteht die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung nicht in transzendentaler, sondern in eidetischer Weise (Hua XVI, 141f.; Hua XVII, 456; Hua VII, 385), nämlich als diejenigen „ontisch-apriorische[n] Wesensstrukturen, ohne die eine Welt als Welt möglicher Erfahrung undenkbar wäre“ und die durch die „Methode der Wesensvariation“ zu gewinnen sind (Hua XXXII, 118). Sie liegen also in der Erfahrung selbst, und zwar in den faktisch gegebenen sinnlichen Sachgehalten, deren *Wesen* ihre notwendigen Zusammenhänge *unabhängig vom Eingreifen des Subjekts* bestimmt. (4). Die in der genetischen Phänomenologie untersuchte Genesis der Apperzeptionen ist eine Wesensgenesis.⁷ (5). Selbst zur These der Absolutheit des Bewusstseins und der Relativität der Welt kommt Husserl durch Variationsmethode: Das von mir untrennbare Niveau der Erscheinungen könnte „vielfältig *gewandelt werden* [...], ohne dass ich aufhörte zu sein, und darunter so, dass dieses Ich [...] erkennen würde: [...] die erscheinende Natur ist nicht“ (Hua XIV, 246). Dass Bewusstsein existieren kann, ohne dass eine transzendente Realität ist, besagt also nur, dass wir die immanente Zeit willkürlich besetzen können, so dass keine Natur konstituiert wäre (Hua XXXVI, 78f.). (6). Sogar die transzendente Reduktion zielt darauf ab, „den *Wesenszusammenhang* zwischen der Idee einer seienden Welt und dem System möglicher Erfahrungen“ zu fassen (Hua VIII, 400). Was vernachlässigt werden kann, ist vielmehr die transzendente Reduktion. Denn in einer eidetischen, aber nicht transzendentalen Untersuchung spielt die empirische These eine außerwesentliche Rolle und kann daher herausfallen, ohne die Ergebnisse zu ändern (Hua XXV, 203f.). Man kann also *dasselbe Ergebnis* auch *ohne transzendente Reduktion* gewinnen.

Die Lebensweltwissenschaft – die selbst eine Wesenslehre ist (Hua VI, 176, 144) – stellt sich dem neuzeitlichen Konstruktivismus und Subjektivismus gegenüber, der sich durch die „Unterschiebung der [...] substrierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche, [...] je erfahrene und erfahrbare Welt“ (ebd. 49) kennzeichnet, d.h. durch das *idealistische Hinstellen von subjektiven Gebilden bzw. idealen Denkkonstrukten als der Wirklichkeit*. Als *nicht wirklich bestehend* gelten Husserl nicht nur die Dinge an sich, sondern *alles, was nicht sinnlich erfahrbar ist*, also selbst die theoretischen Entitäten der Wissenschaft. Denn die objektiven Feststellungen der Wissenschaften sind „nie selbst Erfahrungen von dem Objektiven“, da letzteres – genau so wie ein metaphysisch Transzendentes – „als es selbst nie erfahrbar“ ist (ebd. 131). Gegen diejenige „Ersetzung von

6 Vgl. TUGENDHAT 1967, 173ff., 216ff.

7 Vgl. Hua XXXVI, 141; Hua XI, 207, 233, 339; Hua IX, 286, 301; Hua XVII, 216, 257; Hua I, 109.

naiven Naturdingen durch Verstandes- und Gesetzesdinge“, die nach Luft für „eine Kopernikanische Wendung *avant la lettre*“ steht und womit „der transzendente Idealismus [...] in der Neuzeit beginnt“, beansprucht Husserl die naiven Naturdinge, d.h. „die Welt als die und so wie sie in wirklicher Erfahrung sich gibt, die ‚Welt der Sinnlichkeit‘“ (ebd. 360), indem er die Kopernikanische Wendung umwälzt und den transzendentalen Idealismus ablehnt. Es gilt nämlich nicht, die Erfahrung auf unerfahrbare *subjektive* Bedingungen der Möglichkeit zurückzuführen, sondern im Gegenteil die *sachliche* Wesensstruktur des sinnlich Gegebenen herauszustellen, die jeder Denktätigkeit vorangeht. Die „Ästhetik der Natur“ – d.h. die Herausstellung des „Ontische[n] in seiner ont<ischen> Wesensart, wie es in der Erfahrung selbst beschlossen ist“ – ist nämlich „das Erste“ (Hua XLI, 346). Weit entfernt davon, ein „origineller Beitrag zur Transzendentalphilosophie“ zu sein, impliziert also die „Theorie der Un-Theorie“ den Umsturz des transzendentalphilosophischen Ansatzes.

Die Grundlosigkeit von Lufts Interpretation zeigt sich auch in seiner Behauptung, der transzendente Idealismus besage bei Husserl, „dass wir die Welt nur erfahren, insofern sie uns im Bewusstsein gegeben ist, wir darüber hinaus aber von einer Welt an sich nichts wissen“ (39). Der erste Satz ist nichts sagend: Wie könnten wir eine Welt erfahren, die uns nicht im Bewusstsein gegeben ist? Und der zweite Satz ist falsch: Eine der Erfahrung prinzipiell entbehrende Welt an sich ist nicht etwas, von dem wir nichts wissen, sondern ein rundes Viereck (Hua III, 120), d.h. etwas, von dem wir wissen, dass es nicht bestehen kann.

3.

In seinem Beitrag „Welchen Sinn hat es, die Phänomenologie Edmund Husserls mit der Klassischen Deutschen Philosophie in Beziehung zu setzen?“ will Alexander Schnell aufklären, „welches gemeinsame Grundproblem sowohl das Denken der Klassischen Deutschen Philosophen als auch jenes Husserls umgetrieben hat – wodurch insbesondere der Status des ‚transzendentalen Idealismus‘ in der Phänomenologie Husserls verdeutlicht werden soll“ (49).

Schnell übernimmt folgende Feststellung von Gondek und Tengelyi. Bei den Hauptvertretern der heutigen französischsprachigen Phänomenologie von Henry bis zu Marion und Richir wird der Phänomen-Begriff durch einen Ereignis-Begriff ersetzt, der als ein dem Bewusstsein Widerfahrendes definiert wird, das sich von selbst einstellt. Dies scheint, eine empiristische Auffassung

des Gegebenen als eines Positiven und nicht mehr Hinterfragbaren zu implizieren sowie in eine Infragestellung des universellen Korrelationsapriori zu münden. Wenn nämlich die Phänomene qua Ereignisse dem Bewusstsein „widerfahren“ und jegliche Sinnbildung sich „asubjektiv“ vollzieht, dann reduziert sich die subjektive Seite der Korrelation auf ein passives Erfahren. Schnell zufolge ist solche „anti-idealistische Wende“ innerhalb der phänomenologischen Tradition darauf zurückzuführen, dass bei Husserl selbst die Analysen der Letztbegründung der Erkenntnis und die Argumente für die apriorischen Konstitutionsleistungen der transzendentalen Subjektivität

ihren Ansprüchen womöglich nicht gerecht geworden sind. Gerade hier kann die Bezugnahme zu den Ausarbeitungen des transzendentalen Idealismus in der Klassischen Deutschen Philosophie fruchtbar und die Phänomenologie Husserls gegen die jüngsten Entwicklungen in der Phänomenologie in Frankreich aufs Neue stark gemacht werden (51).

Nach Kant ist eine Erkenntnis von Gegenständen dadurch eine Erkenntnis, dass sie a priori ist, und die transzendente Erkenntnis muss also erklären, wie einer Erkenntnis rechtmäßig der Titel einer Erkenntnis zugeschrieben werden kann. Er hat jedoch nicht erklärt, was eine Erkenntnis zu einer transzendentalen Erkenntnis macht. Er hat zwar aufgezeigt, was angenommen werden muss, damit eine Erkenntnis apriorisch (notwendig und allgemein) sein kann – nämlich die Formen a priori der Sinnlichkeit und des Verstandes. Dadurch wird der apriorische Charakter der Erkenntnis durch etwas erklärt, dass wiederum a priori ist, „aber noch nicht aufgewiesen, was die Erkenntnis selbst zu einer apriorischen macht“ und „als Erkenntnis rechtfertigt“, d.h. „was das Apriori selbst begründet“ (54). Schnell meint also, dass „die transzendente Erkenntnis versucht, die Bedingungen der Möglichkeit einer notwendigen Erkenntnis zu ermitteln, wobei sie insbesondere danach fragt, wie das Notwendige möglich sei“ (54). Die transzendentalen Idealismen Fichtes und Schellings stellen eben zwei verschiedene Antworten auf die Frage dar, wie das Notwendige im Möglichen aufzudecken sei. Husserls transzendentaler Idealismus bietet seinerseits einen methodischen Ansatz, der nicht nur direkt an die dargelegte Perspektive anschließt, sondern auch eine phänomenologische Uminterpretation der in Fichtes (zweiter) *Wissenschaftslehre* von 1804 entwickelten Auffassung einer „genetischen Konstruktion“ liefert.

Es geht dabei um das Prinzip einer absoluten Rechtfertigung, die durch eine transzendente Selbsterkenntnis erlangt werden kann und wodurch die Phänomenologie als erste Philosophie bzw. Wissenschaft der transzendentalen

Subjektivität begründet werden kann. Nun aber ist das durch die Reduktion eröffnete „Erfahrungsfeld des Ich nicht lediglich gegeben, so dass eine Beschreibung hinreichte, dessen strukturelle Momente herauszuarbeiten [...], sondern verlangt darüber hinaus noch, dass die es verdeckenden Hindernisse beseitigt werden – ein ‚dekonstruktives‘ Unterfangen“ (57). Mit Bezug auf Stellen, in denen Husserl behauptet, dass der Stil der Erfahrung konstruierbar sein muss (Hua VIII, 390, 435), schreibt also Schnell: „das *Wesen der Erfahrung* selbst [...] erfordert eine Form der phänomenologischen *Konstruktion*“ (58). Die phänomenologischen Konstruktionen sind aber weder Konstruktionen *ex nihilo* noch spekulative oder metaphysische Konstruktionen aus bloßen Begriffen, insofern sie „von den Phänomenen selbst geleitet und erfordert“ werden (60) und „die Notwendigkeit des zu Konstruierenden *erst in und durch die Verwirklichung dieser Konstruktionen entdecken*“ (61). Die intentionalen Analysen liefern gerade die *Genese der Faktualität*, und zwar von Fakten, von denen die deskriptive Analyse nicht Rechenschaft zu geben vermag, da sie keine bloßen Tatsachen sind, sondern

die Resultate (man könnte – um in Fichteschen Worten zu sprechen – sagen: die Absetzungen) eines [...] vorausgehenden Tuns. Die phänomenologische Konstruktion ist die Rekonstitution oder Rekonstruktion dieses Tuns, das vom genetischen Standpunkt aus betrachtet jeder faktischen „Absetzung“ vorausgeht (60).

Das Verhältnis von Problematizität und Kategorizität ist in der eidetischen Variation anzutreffen, wo ein wahrgenommenes oder eingebildetes Objekt dahingehend abgewandelt wird, dass es zu einem „beliebigen Exempel“ oder „Vorbild“ wird, das als Ausgangspunkt für die Erzeugung einer offenen und unendlichen Vielfalt von „Varianten“ oder „Nachbildern“ dienen kann. Obwohl aber das Vorbild kontingent ist, wird „die Mannigfaltigkeit der ‚Nachgestaltungen‘ durch [...] eine ‚Invarianz‘ als ‚notwendige und allgemeine Form‘ jeglicher individuellen, diesem Wesen entsprechenden Objektität durchzogen“ (62). Hier kommt die Idee zum Tragen,

dass der transzendente Idealismus, in seinem Versuch, den Begriff des „Transzendentalen“ zu begründen, in grundlegender Weise durch den Aufweis des Bezugs von der „Hypothetizität“ ([...] hier: die Beliebigkeit (Kontingenz) des Vorbilds) zur „Kategorizität“ (hier: der universelle und apriorische Charakter des Wesens) gekennzeichnet ist (62).

Schnell kommt also zu folgendem Schluss:

Husserls als transzendentaler Idealismus verstandene Phänomenologie schreibt sich präzise in die Grundorientierung der Klassischen Deutschen Philosophie ein: einerseits, weil er der Begründungsproblematik der Erkenntnis treu bleibt und sich bei ihm ein Verfahren entwickeln lässt, das zuerst bei den Klassischen Deutschen Philosophen eine Anwendung gefunden hatte [...]; und andererseits, weil auch er mit dem Bezug von „Hypothetischem“ bzw. „Kontingentem“ zum „Kategorischen“ den problematischen Leitfaden der Klassischen Deutschen Philosophie weiterspinn (64).

Nun, die Hauptvertreter der heutigen französischsprachigen Phänomenologie sind Theologen, aber der Konstitution liegt nach Husserl ein „nichtsubjektive[r] Kern“ (Hua Mat VIII, 361) zugrunde, der aus ichfremden bzw. nichtichlichen Inhalten besteht (ebd. 183, 188, 189). Die sinnlichen bzw. realen Gegenstände sind eben „ichfremde, dem Ich vorgegebene Gegenstände“, die „ohne Beteiligung des Ich und seines Tuns gegeben“ sind (Hua XIII, 427), weshalb ihr Erfassen „ein bloßes Rezipieren eines vorkonstituierten Sinnes“ ist (Hua XXXI, 41). Es geht dabei um eine *passive* Genesis der Akte aus Affektionen (Hua XI, 342), die nicht auf dem *subjektiven Tun*, sondern auf der *sachlichen* Wesensgesetzlichkeit der *faktisch gegebenen Inhalte* beruht. Jedes Tun ist wesensmäßig auf ein Vorgegebenes bzw. Positives angewiesen. Da das Handeln die Welt voraussetzt, „kann Welt nicht überhaupt aus Handeln entspringen“: Das Sein der Welt muss, „damit Handeln nicht sinnlos auf Handeln beruhen soll, einer Konstitution entsprungen sein, die noch nicht Handeln war“, sondern „durch alles Handeln vorausgesetzt[] ist“ (Hua XXXIX, 444).

Unbegründet ist zudem Schnells Versuch, den Gedanken einer konstruktiven Phänomenologie in Husserl vorzufinden. Denn wenn Husserl behauptet, dass die Erfahrung *konstruierbar* sein muss, meint er, dass sie *homogen* sein und die *Induktion* des Nichtgegebenen aus dem Gegebenen zulassen muss, d.h. dass die zeitliche Folge der Erscheinungen einer *Regel* unterstehen muss, nach der die künftigen Erscheinungen von den vergangenen vorgezeichnet werden (Hua XXXII, 60ff., 212, 249f.). Ohne dies hätten wir keine objektive Welt, sondern ein Gewühl von Erscheinungen, weil eine Erwartung und damit eine Apperzeption unmöglich wären. Dass die Erfahrung konstruierbar ist, heißt also bloß, dass im Übergang von einer Erscheinung zur anderen eine *kausale Gesetzlichkeit* waltet.⁸ Letztere wird aber nicht vom Subjekt in die

8 „Nur wenn die ‚Dinge‘ eine Natur haben und ihre Veränderungen unter Gesetzen stehen, ist ein Bewusstsein von einer Welt möglich, ist es möglich, Dinge trotz der Veränderungen wieder zu erkennen und ihre Identität durchzuhalten“ (Ms. D 13 II/174).

Erscheinungen hineingelegt, sie ist vielmehr eine erfahrene bzw. sinnlich gegebene Gesetzmäßigkeit, da sie einzig vom Inhalt und Lauf der Erscheinungen selbst abhängt.

Schließlich ist Husserls Auffassung des Apriori als einer im Wesen der Inhalte gegründeten Ideenrelation mit dem Transzendentalismus unverträglich: Das sachhaltige Apriori stammt keineswegs aus dem Ich und gehört nur insofern zur Erfahrung, als es zum jeweiligen erfahrenen Wasgehalt, nicht zum erfahrenden Subjekt gehört.⁹

4.

In seinem Beitrag „Husserl und die klassische deutsche Philosophie: eine Leidenschaft im reifen Alter?“ versucht Stefano Poggi zu zeigen, dass Husserl seine ursprüngliche Feindlichkeit gegenüber der deutschen idealistischen Tradition schrittweise aufgegeben hat. In der Entwicklung von der *Philosophie als strenge Wissenschaft* zu den *Cartesischen Meditationen* sieht Poggi „die Etappen einer progressiven Äußerung einer entschiedenen Nähe zu Fichtes Auffassung der Philosophie“, ja „einer unwiderstehlichen, fast religiösen Anerkennung, deren Stärke sich als die nicht immer ruhige Stärke einer Leidenschaft im reifen Alter erweist“ (75). Das gelte als „unumstößlich“ (75).

Die Feindseligkeit gegen den Naturalismus habe Husserl zu einer Änderung in seiner Beurteilung der idealistischen Auffassung des Bewusstseins geführt. Der Streit gegen die Naturalisierung des Bewusstseins in der *Philosophie als strenge Wissenschaft* gelte „als erstes Zeichen einer Änderung in der Einschätzung des (transzendentalen) Idealismus“ (66) und die in den *Ideen I* vollzogene Änderung der früheren Position zum Ichprinzip bilde „einen entschiedenen Schritt in der Richtung der Anerkennung einer Konvergenz – wenn nicht einer Übereinstimmung – des phänomenologischen Ansatzes mit jenem eines tief in der Transzendentalphilosophie Kants eingewurzelten Idealismus“ (69). Aber erst in den Kriegs- und Nachkriegsjahren

„Die aktuellen Wahrnehmungen müssen so zusammenhängen, dass es möglich sein muss, von den gegebenen Dingerfahrungen aus oder von einem Erfahrungsstück aus den weiteren Lauf der Erfahrung zu konstruieren [...]. Die gesamte Welt muss ein System sein, das unter festen Gesetzen steht, die es ermöglichen, von Gegebenheiten aus vermöge der Gesetzmäßigkeit weiter zu gehen, das Nicht-Gegebene mit Bestimmtheit zu konstruieren“ (Ms. B IV 1/95b).

⁹ Vgl. DE PALMA 2014.

wird der Ruf der Subjektivität, des Ichs immer klarer, und mit diesem Ruf vollzieht sich die Änderung der früheren Stellungnahme Husserls gegenüber dem klassischen Idealismus. Ein Annäherungsprozess ist zu Ende gekommen; eine tiefe – wenn auch nicht immer offenbare – Leidenschaft beginnt zu blühen. Und Fichte scheint das Hauptobjekt jener Leidenschaft zu sein (73).

Als Zeugnis davon führt Poggi einen Brief an Mahnke von 1921 an, wo Husserl sich über Fichte ganz anders äußert als in einem Brief an Hocking von 1903. Während er nämlich 1903 Fichtes „mythische u. schließlich mystische Ich-Metaphysik“ kritisiert, erklärt er 1921, dass Fichte „in der ‚Anweisung‘ das Schönste und Tiefste über den inneren Ruf und Beruf gesprochen hat“.

Poggi bemerkt, dass Husserl erst mit dem „praktische[n] Fichte“ sich auseinandergesetzt und nicht explizit zur *Wissenschaftslehre* Stellung genommen hat (70). Alle Stellen, in denen Husserl Fichte lobpreist, beziehen sich nämlich auf dessen ethisches, religiöses und politisches Denken. Das heißt aber: *Husserl übernimmt ausschließlich die weltanschaulichen Züge von Fichtes Denken*. Sein Bündnis mit der deutschen idealistischen Tradition ist gerade ein *bloß ideologisches* und führt keine Billigung des theoretischen Ansatzes derselben mit sich. Unumstößlich ist, dass die *ideologische* Leidenschaft im reifen Alter die lebenslange *theoretische* Feindschaft nicht beseitigt.¹⁰ Denn sogar in den Vorträgen von 1917 werden Fichtes „willkürliche und abstruse Konstruktionen“ (Hua XXV, 276) sowie die „Denkkünsteleien seiner Wissenschaftslehren“ (ebd. 269) hervorgehoben. In Bezug auf Maimon, Reinhold und Fichte betont Husserl in den 1920er Jahren – genau so wie im Brief von 1903 – „ihr Verfallen in immanente Mythologien oder gewaltsame Konstruktionen immanenter Teleologien, aus denen kein positiver Gewinn erwachsen konnte“ (Hua VII, 376). 1914 kritisiert er die „Hypostasierung formaler Begriffe im romantischen Idealismus: Aus formalen Begriffen wird das Empirische konstruiert, [...] formale Begriffe werden zu realen Existenzen, werden als reale Wesen und Kräfte gedacht“ (ebd. 411). Während der Kriegsjahre erklärt Husserl: „Der ganze deutsche Idealismus ist mir immer zum Kotzen gewesen. Ich habe mein Leben lang die Realität gesucht“.¹¹ In diesem Ausspruch kommen die Abneigung gegen den deutschen Idealismus

10 Selbst die Äußerungen der *Ideen* zum reinen Ich können anders als eine Annäherung an den Kantianismus interpretiert werden (LOHMAR 2009).

11 PLESSNER 1959, 35. Bedeutsam ist auch der Bericht von PATOČKA (1999, 275f.) über ein 1933 stattgefundenes Gespräch zwischen Fink und Husserl: Während Fink den phänomenologischen Idealismus als einen kreativen interpretierte und die Analogien zum deutschen Idealismus hervorhob, wies Husserl auf die Bedeutung des englischen Empirismus hin.

und der Hunger nach Wirklichkeit zu plastischem Ausdruck. Sie gehen Hand in Hand.

5.

Christian Krijnen („Gegenstandskonstitution bei Husserl und in der klassischen deutschen Philosophie: eine problemgeschichtliche Deutungslinie“) zufolge „kehrt Husserl fundamentale Begründungsverhältnisse um, wie sie bei Kant, Hegel und im Neukantianismus vorliegen“, insofern er „eine Vorrangstellung des Noetischen vor dem Noematischen“ postuliert (116). Krijnen will solche „inhaltliche Diskrepanz“ herausstellen, wodurch „Husserls Phänomenologie weniger Kulminationspunkt der transzendentalphilosophischen Tradition, als vielmehr eine programmatische Unterbietung des Erreichten“ sei (116).

Bei Kant hat die objektive Deduktion einen Primat gegenüber der subjektiven. Denn der subjektive Erkenntnisvollzug „hat nur *aufgrund* der objektiven transzendentalen Bedingungen selbst [...] objektive Gültigkeit“ (119). „Bei Husserl indes liegen die Begründungsverhältnisse der Gegenständlichkeit der Erkenntnis genau umgekehrt“ (119). Da er die formale Logik als eine objektive Logik begreift, die durch eine transzendente Logik der Erkenntnisakte fundiert werden muss, „nimmt das Noetische bzw. die subjektive Logik bei Husserl eine Primatstellung gegenüber dem Noematischen bzw. der objektiven Logik ein“ (120).

Rickert gliedert die Logik in eine objektive und subjektive Sphäre. Die objektive Logik bzw. Geltungsnoematik bestimmt die Gegenständlichkeit des Gegenstandes und betrifft die Objektivität der Erkenntnis, d.h. die Geltungsprinzipien, welche die Objektivität jeweiliger Erkenntnisleistungen garantieren. Die subjektive Logik bzw. Geltungsnoetik bestimmt die Gegenstandsgerichtetheit des Subjekts und betrifft die Subjektivität der Erkenntnis, d.h. die Geltung der Erkenntnis in ihrem logischen Vollzug. Rickert vertritt wie Kant einen Primat der Geltungsnoematik, denn die geltungsnoetische Reflexion ist mit einer *petitio principii* behaftet: Da die Geltungsnoetik das Aktleben des Subjekts als Sinnphänomen untersucht und es hinsichtlich seiner Leistung für die Objektivität deutet, setzt sie die Objektivität als das Woraufhin der Akte voraus. Ohne diese Voraussetzung des Geltungsnoematischen ist der Akt in der geltungsnoetischen Reflexion nicht vom Realen unterscheidbar. Während also bei Kant und Rickert die Grundlegung der Objektivität durch Subjektivität „eine das Noetische

integrierende noematische Grundlegung“ ist, modelt Husserls Intentionalitätsanalyse „die Grundlegung des Noematischen zu einer noetischen, d.h. sie führt auf die Subjektivität als leistenden Grund des Noema“, indem sie „eine Noetisierung von Noematischem“ ergibt (123f.). Husserl offeriert demzufolge eine geltungsnoetische Lösung des geltungsnoematischen Begründungsproblems – die Evidenzlehre. Es handelt sich dabei nicht – wie bei Rickerts Noetik – um die geltungsfunktionale Struktur des Akts in seiner Bedeutung für die Objektivität, sondern um die spezifischen Noesen, die das Noema aufbauen, also um das Noema hinsichtlich seiner bloßen Aktkonstituiertheit und Gehaltlichkeit.

Wie Husserl begreift Hegel die Philosophie als Letztbegründungswissenschaft und die Subjektivität als Grund von Objektivität, aber die Subjektivität denkt er nicht als Bewusstsein, sondern als Idee bzw. Subjekt-Objekt-Einheit, weshalb „der spekulativ verstandene Begriff an die Stelle von evidenten Gegebenheiten“ auftritt (126). Wie Kant und Rickert billigt er also den Primat des Objektiven. „Von einem Rückgang auf das transzendente ego als eine Letztbegründungsinstanz von Objektivität kann auch bei Hegel keine Rede sein. Ihr geht eine das transzendente ego selbst ermöglichende und dessen Struktur ausmachende objektive Subjekt-Objekt-Einheit (Idee) voraus“ (131).

Krijnen kommt also zum Schluss, dass vom Standpunkt Kants, Hegels und der Neukantianer aus betrachtet Husserls transzendentaler Idealismus nicht „als Form der Philosophie und zureichende Grundlegung von Gegenständlichkeit fungieren [kann]: deren Objektivitätsprätention zu fundieren, geht über das intentionale Leisten hinaus“ (131).

Wie den meisten Interpreten entgeht Krijnen, dass es bei Husserl nicht um eine subjektive Letztbegründung im transzendentalphilosophischen Sinn geht, denn *die Objektivität konstituiert sich zwar in subjektiven Akten, aber nach einem sachlichen Prinzip, das im jeweiligen Wesensgehalt liegt*. Deswegen ist das ego-cogito „nicht ein letztes Fundament“ und seine Vorrangigkeit ist „eine nur funktionale“.¹² „Wenn man das nicht festhält, dass für Husserl das transzendente Ich lediglich den Sinn hat, letzte jeweilige Stätte aller Geltung und Ausweisung zu sein, aber nicht ein letztes Prinzip einer Begründung, kann man auch nicht die Lehre der transzendentalen Konstitution verstehen“.¹³ Denn das transzendente Ich „enthält keinerlei Prinzip, aus dem sich seine cogitata oder deren Wesensstrukturen ergeben könnten“, und ist Geltungsgrund „nur in dem formalen Sinn, dass es der letzte Ort aller

12 ELEY 1982, 954.

13 TUGENDHAT 1967, 199.

Ausweisung ist“¹⁴ bzw. dass „alles, was ihm rechtmäßig gelten soll, im Vollzug seiner Akte [...] zur Ausweisung bringen muss. Das Wie dieser konstituierenden Akte aber ist vom transzendentalen Ich nur *hinzunehmen* und daher auch in der philosophischen Reflexion nur analytisch-deskriptiv zu *konstatieren*“.¹⁵

Bei Krijnen findet man allerdings zwei treffende Bemerkungen. Die erste lautet: „Husserl wird [...] in seiner Bemühung, Kants theoretische Transzendentalphilosophie phänomenologisch einzubinden, stets wieder von seiner Herkunft aus der durchaus anti-kantischen Tradition Brentanos eingeholt“ (116 Anm. 3). In solcher Herkunft gründet die Ambivalenz von Husserls Phänomenologie, die genau so wie Brentanos Denken zwischen Ontologie und Psychologie, aristotelischem Realismus und cartesianischem Idealismus inkonsequent schwankt, aber nie als Transzendentalphilosophie gelten kann. Die zweite Bemerkung lautet:

Gemäß der transzendentalphilosophischen Vorgabe Kants, sind [bei Rickert] die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung selbst keine erfahrbaren Gegenstände, sondern eben Bedingungen von Gegenstandserfahrung, die als solche „Möglichkeitsbedingungen“ (Geltungsprinzipien) begriffen werden müssen (124).

Bei Husserl wird demgegenüber

stets die Anschaulichkeit, Erfahrbarkeit von Prinzipien vorausgesetzt [...]. Indem Erfahrbarkeit und Anschaulichkeit das Reich der Wesenheiten als Grund wie auch das der Realität als Begründeten übergreifen, wird das Implikationsverhältnis von Grund und Begründetem depraviert: im Geltungsgrund verschwindet der Unterschied zwischen Grund und Begründetem, Bedingung und Bedingtem (125).

Ähnliche Betrachtungen hat bereits Lothar Eley angestellt, indem er in Husserls Denken ein *empiristisches Motiv* festgestellt hat, das zur *Negation des transzendentalen Ansatzes* führt.¹⁶ Krijnen zieht jedoch nicht den Schluss, dass die *Ablehnung des regressiven Verfahrens zugunsten der Erfahrbarkeit von Prinzipien die Ablehnung der Transzendentalphilosophie zugunsten der Ontologie besagt*. Deshalb versteht er nicht, dass Husserls Phänomenologie keine Unterbietung

14 Ebd. 212.

15 Ebd. 217.

16 Vgl. ELEY 1962 und 1982.

des in der transzendentalphilosophischen Tradition Erreichten darstellt, sondern einen solcher Tradition entgegengesetzten Ansatz.

6.

Ausgehend davon, dass Husserl Kants Unterscheidung von Ästhetik und Analytik kritisiert, da sie die Lehre der Vermögen des Gemüts voraussetzt sowie einen schroffen Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Verstand mit sich führt, nimmt Michela Summa („Der Gegenstand ohne Begriff und die Schichtung der Erfahrung bei Husserl und Kant“) den Begriff der Schichtung als Leitfaden, um Kants Theorie der Erfahrung neu zu überdenken und um zu zeigen, „dass die Auffassung des Zusammenhangs von (räumlicher) Form und Inhalt bei Kant nicht notwendigerweise mit der phänomenologischen Betrachtung der anschaulichen Gegebenheit des Raumes in Konflikt steht“ (135), weshalb das Problem der Schichtung der Erfahrung bei Husserl und Kant sich nicht durch die Unterscheidung zwischen Fundierung von unten und Rechtfertigung von oben verstehen lässt.

Husserl und Stumpf lehnen Kants Auffassung des Raumes als leerer Form des äußeren Sinnes ab, da sie impliziert, dass der Raum ohne sinnliche Eigenschaften vorgestellt werden kann und die Empfindungen einen formlosen Stoff bilden. Summa zufolge vernachlässigt diese Kritik, dass Kant den Raum nicht nur als *Form der Anschauung*, sondern auch als *reine Anschauung* bezeichnet, und dass die Weise, wie er zur reinen Anschauung der räumlichen Form gelangt, an Husserls Variationsverfahren erinnert, da er Form und Materie der Anschauung als Momente versteht, die abstraktiv abgesondert, aber nicht getrennt werden können, weshalb die Form eine „prinzipielle Verbundenheit mit einem Inhalt überhaupt“ aufweist (139). Denn aus Kants Bezeichnung des Raumes als *ens imaginarium* ergebe sich, dass die Einbildungskraft „eine ähnliche Funktion [hat] wie die Phantasie in der phänomenologischen Variation, nämlich die Funktion, die verschiedenen Momente in der Anschauung durch ihre ‚Variation‘ in einem komplexen Ganzen zu isolieren. Durch dieses Verfahren gelangt man zur reinen Anschauung des Raumes als dessen, was durch die Variation der Inhalte hindurch erhalten bleibt“ (139).

In der Unterscheidung des Raums als Form der Anschauung, als Begriff und als Gegenstand der formalen Anschauung (KrV, B 161) liegt Summa zufolge eine Schichtung der Erfahrung: der erste gehört zur untersten (sinnlichen) Stufe, der zweite zur obersten (intellektuellen) Stufe und der dritte bezeichnet

„ein Zwischenreich“ (141), dem die Einbildungskraft entspricht. Letztere vollzieht nämlich die Synthese des sinnlich gegebenen Mannigfaltigen, die weder den Sinnen angehört noch eine begriffliche Synthese ist, da sie der Mannigfaltigkeit der reinen Anschauung eine anschauliche Einheit gibt. Der Raum der formalen Anschauung scheint also den Status eines „Gegenstandes ohne Begriff“ zu haben, was insofern paradox ist, als die Erkenntnisbedingungen eines Gegenstandes laut Kant Anschauung und Begriff sind. Daraus folge, dass „der Raum als Gegenstand, indem er das Ergebnis einer Synthese des Mannigfaltigen ist, anscheinend nicht als getrennt von dem sinnlichen Inhalt vorgestellt werden kann“ und somit „von der oben erwähnten Kritik Stumpfs und Husserls auch nicht betroffen“ wird (141).

Husserl selbst findet nicht nur in der Unterscheidung von Stufen der Synthesis und in der Annahme einer zur Einheit der Phantomanschauungen gehörenden nicht-intellektuellen Synthesis „„proto-phänomenologische“ Aspekte im Denken Kants“ (142), sondern betrachtet auch die Phantome als Gegenstände ohne Begriff, da er sie als „konkrete Einheiten der Erfahrung“ bezeichnet, die eine notwendige Unterschicht der materialen Dinge bilden (Hua Mat IV, 174). Deshalb entspricht die Einheit des Phantomraums bei Husserl der Einheit des Raumes als Gegenstands der formalen Anschauung bei Kant und selbst der Phantomraum scheint „einem Zwischenbereich zuzugehören. Denn als noematische Einheit enthält er etwas mehr als eine reine Empfindung und etwas weniger als einen Begriff“ (143). (Die Relevanz dieser Feststellung fasse ich nicht, denn *alle* sinnlichen Gegenstände, also auch die materialen Dinge, gelten Husserl als Gegenstände ohne Begriff, weil sie sich passiv und damit vorbegrifflich konstituieren¹⁷).

Nach Husserl steht Kants Anerkennung der die Phantom-Einheit konstituierenden Synthesen im Widerspruch zur *Transzendentalen Ästhetik*. In den *Ideen* III heißt es jedoch, Kant habe genial gesehen, dass eine bloße Phantomwelt nicht völlig gesetzlos ist, da für sie noch immer die reine Zeitlehre und die reine Geometrie gilt, und dies drücke sich bei ihm in der Scheidung zwischen transzendentaler Ästhetik und Analytik aus. Wenn nun dieselbe räumlichen Gesetze der wirklichen Welt – deren Idealisierung die geometrischen Begriffe ergibt – auch für eine bloße Phantomwelt gelten müssen und damit die sinnliche Regelung in keinem Kontrast zu den begrifflichen Bestimmungen der Geometrie steht, da es um zwei Schichten der Konstitution des einen und einzigen Raumes geht, dann gebe es keinen Widerspruch zwischen Ästhetik und Analytik. Aus diesen Ausführungen schließt Summa,

17 Vgl. Hua XVII, 297; Ms. B IV 12/2a.

dass der strenge Gegensatz von Kants Rechtfertigung der Erkenntnis von oben und Husserls Fundierung von unten nicht nur interpretativ [...] problematisch ist, sondern für den konkreten Zugang zur Erfahrung einigermaßen steril bleibt. Denn die konstitutive Leistung der Zwischenbereiche [...] belegt, dass Erfahrung sich weder von oben noch von unten allein bestimmen lässt, sondern sich nur aus dem Wechselspiel der Verbindung und der Interaktion zwischen den verschiedenen Schichten und Momenten gestalten kann (145).

Summa entgeht, dass Stumpfs und Husserls Kant-Kritik die *Funktion der sinnlichen Inhalte* betrifft. Kant „sträubt sich durchaus, das was uns sinnlich gegeben ist, irgendwie maßgebend werden zu lassen“.¹⁸ Einzusehen ist also nicht – wie Summa meint – die prinzipielle Verbundenheit der Form „mit einem Inhalt überhaupt“, sondern die ontologische Abhängigkeit jeder sinnlichen Form von einem *besonderen* Sachgehalt, *aus dem sie ohne Eingreifen des Subjekts stammt*. Denn es geht dabei nicht um die allgemeine Unselbstständigkeit von Form und Inhalt, sondern um die *jeweilige* Unselbstständigkeit von einer *bestimmten* sinnlichen Form und einem *bestimmten* sinnlichen Inhalt, wobei zusätzlich die erste – anders als Kant meint – genau so wie der zweite *gegeben* bzw. *erfahrbar* ist. Um dies einzusehen, muss man aber den transzendentalen Ansatz aufgeben und den Raum als sachliche Eigenschaft sinnlicher Gegenstände statt als subjektive Form unserer Anschauung betrachten. Summa schreibt, dass nach Kant der Raum als Gegenstand „nicht als getrennt von dem sinnlichen Inhalt *vorge stellt* werden kann“. Aber bei der Unselbstständigkeit geht es um eine *ontologische* Notwendigkeit, die im *Wesen der Inhalte* gründet, also nicht um die „subjektive Unfähigkeit des Sich-nicht-anders-vorstellen-könnens, sondern [um] die *objektiv-ideale Notwendigkeit* des Nicht-anders-sein-könnens“ (Hua XIX, 242f.). Die Evidenz der Unmöglichkeit, „dass ich sinnliches Material unräumlich hätte“, hängt nämlich nicht davon ab, „dass es eine Ureigenheit der menschlichen Subjektivität ist, alles sinnliche Material in eine Raumform einordnen zu müssen“; denn sie „besagt nicht wie bei Kant [...], dass ich eben eine Anschauung vom reinen, d.i. aus dieser [...] Subjektivität entsprungenen Raum habe; sondern die Evidenz besagt Einsicht in die Notwendigkeit“, d.h. „nicht die Unfähigkeit, eine abweichende Anschauung zu bilden, [...] sondern eine wesensmäßige Unmöglichkeit“ (Hua VII, 357f.). Daraus folgt, „dass nicht sinnliches Material notwendig räumlich geformt ist, vielmehr dass sinnliche Eigenschaften eines sinnlich gegebenen Dinges notwendig [...] räumlich <gegeben> sein müssen [...]; aber nur, wenn ich von Dingen ausgehe, nicht

18 STUMPF 1891, 479.

aber von Empfindungsdaten“ (ebd. 358).

Darin gründet selbst der Vorwurf der schroffen Entgegensetzung von Verstand und Sinnlichkeit. Kant verkennt, dass „jederlei Sinnlichkeit eine Sphäre [...] echter Vernunft“ ist (Hua XXXVII, 220), soweit ‚Vernunft‘ das Reich der apriorischen Gesetze bzw. Ideenrelationen bezeichnet und zu ihr zweierlei Gesetze gehören:

solche, die die Vernunft selbst zum Thema haben, nämlich nach ihren möglichen Aktionen, und solche, die [...] Sinnlichkeit zum Thema haben. Beiderseits sind Theorien von kantischem Typus, welche die Geltung der apriorischen Wahrheiten durch unverständliche synthetische Prinzipien erst zu erklären suchen, [...] widersinnig (ebd. 225f.).

Der Weg von unten beruht darauf, dass Erfahrung nur insofern in logisch-begrifflicher Weise erfassbar ist, als in ihren Gegebenheiten schon „Rationalität“ liegt (Hua Mat IX, 439), d.h. als sie eine *selbständige Wesensstruktur* hat, welche im Erscheinungstoff gründet und die Idealisierung bzw. Logifizierung ermöglicht.¹⁹ Dass Kant der Einbildungskraft eine Synthesis zuschreibt, ändert gar nichts daran, dass er die Möglichkeit einer *sinnlichen* Synthesis verkennt, d.h. die Möglichkeit, dass das Mannigfaltige der Anschauung *durch die Sinnlichkeit selbst* verbunden wird und dass also das Prinzip der Synthesis in der Eigenart des sinnlich Gegebenen liegt.²⁰ Die sinnliche Form ist immerhin ein von uns in den Inhalt Hineingelegtes bzw. zu ihm Hinzugetanes. Nur insofern ist sie von ihm untrennbar.

7.

Wie Husserl gegen 1900 bemerkt und auch nach der so genannten transzendentalen Wende wiederholt, liegt in Kants kopernikanischer Umwälzung eine Art Psychologismus, die schon bei Hume vorhanden war (Hua VII, 354, 381, 402ff.). Der transzendental-idealistische Gedanke einer Konstruktion der Erfahrungsstruktur und eines gesetzgebenden Subjekts, das die Gesetzmäßigkeit in die Erscheinungen hineinlegt, ist verkehrt, da *sinnliche bzw. reale* Gegenstände und Zusammenhänge nicht vom Subjekt gestiftet werden. Zwar sind sie das Ergebnis von *Synthesen*, die nach apriorischen

19 Vgl. Hua XXXII, 73f., 97, 100f., 116, 142, 223; Hua IX, 56.

20 Vgl. KrV, A 99, A 107, A 120 Anm., B 129, B 134f., B 201f. Anm.

Gesetzen stattfinden, aber es geht um *passive* Synthesen und *sachliche* Gesetze, die rein in der Natur der jeweiligen *sinnlichen Inhalte* gründen. Subjektive Konstrukte sind vielmehr die nicht erfahrbaren *idealen* Denkgebilde.

Husserls Phänomenologie liegt eben eine *empiristische Annahme* zugrunde, die mit dem Ansatz der klassischen deutschen Philosophie unverträglich ist: Das Wirkliche ist das in der sinnlichen Erfahrung Antreffbare. Darauf beruht selbst der Beweis für den transzendentalen Idealismus, der nicht das *Sein an sich* der Dinge, sondern dessen *Unerfahbarkeit* leugnet. Denn reale Gegenstände „sind ‚an sich‘ in dem Sinn, dass ihnen das Erfahrensein außerwesentlich ist“ (Hua XXXVI, 191), aber „[d]em Sein an sich des Dinges ein prinzipiell unerfahrbares Sein zu subtruieren, ist Unsinn“ (ebd. 32). Gerade weil es „seinen Gehalt möglicher Erfahrungen hat als Sein-an-sich“ (Hua XXXII, 63), liegt das unerfahrene Ding im Bereich meiner möglichen Erfahrung, denn prinzipiell könnte ich bis zum Wahrnehmungsfeld kommen, in dem das Ding aktuell Erfahrenes wäre: Obwohl ich aus *faktischen* Gründen es nicht erfahren kann, besteht also ein *prinzipieller* Zusammenhang möglicher Erfahrung, der mir zulässt, das Sein des Dings aus meiner aktuellen Erfahrung zu rechtfertigen (Hua XXXVI, 115f.).

Aufschlussreich ist ein Vergleich zwischen Hegels und Husserls Auffassung der Sinnlichkeit sowie der Ontologie.

Hegel behauptet, dass das Sinnliche „ein Nichtiges“ ist (W V, 44) sowie „dass die Dinge, von denen wir unmittelbar wissen, nicht nur *für uns*, sondern *an sich* bloße Erscheinungen sind und dass dieses die eigene Bestimmung der hiermit endlichen Dinge ist, den Grund ihres Seins nicht in sich selbst, sondern in der allgemeinen göttlichen Idee zu haben“, indem er erläutert, dass „diese Auffassung der Dinge [...] als *absoluter Idealismus* zu bezeichnen“ ist und „die Grundlage alles religiösen Bewusstseins bildet“ (W VIII, § 45 Z). Als „Bedingung des Philosophierens“ gelte eben die „schon von der Religion vorausgesetzt[e]“ Ablegung der Ansicht, wonach „der gegebene Stoff der Anschauung und das Mannigfaltige der Vorstellung als das Reelle gegen das Gedachte und den Begriff“ zu betrachten sind (W VI, 259). Das Sinnliche sei demgemäß keineswegs „die wahrhaft substantielle Grundlage“, sondern „bloß das empirische Erste“ oder die „anfangende Grundlage“ (W X, § 442 A). Demgegenüber kritisiert Husserl die „Degradation der Sinnlichkeit“ (Hua Mat III, 170) und das Vorurteil, dass die Erfahrungswelt keine wahrhaft seiende sei (Hua VI, 397), indem er vertritt, dass Erkenntnis ihr *Recht* erst aus der Erfahrung schöpft (Hua XXXV, 289; Hua XXXII, 142). „*Was die Dinge sind*, [...] *das sind sie als Dinge der Erfahrung*“ (Hua III, 100) und Wahrnehmung ist „das letzte Maß der Wirklichkeit“ (Hua XL, 314). Der gegebene Stoff der

Anschaung gilt daher als das Reelle gegen das Gedachte und den Begriff, weshalb das Sinnliche die wahrhaft substantielle Grundlage ist. Hegel würde sagen, dass Husserls Phänomenologie „sich beim Sein nicht über die Sinne erhebt“, denn der Begriff „steht dem Sein gegenüber“ (W VI, 404).

Die Gegenüberstellung von aristotelischer und hegelscher Ontologie hat Düsing in folgender treffender Weise gekennzeichnet. Die Ontologie von Aristoteles ist eine realistische, denn nach ihm gelten die Kategorien bzw. Seinweisen als vorgegebene Bestimmungen des Seienden, die aufzunehmen bzw. aus dem *Seienden* selbst zu entnehmen sind, weshalb sie nur insofern gedacht werden können, als sie vorgegeben sind. Die Ontologie Hegels ist hingegen eine neuzeitlich-idealistische, denn nach ihm sind die Seinsbestimmungen Begriffsbestimmungen der Vernunft und werden durch das reine *Denken* als dessen Momente konstituiert.²¹ Nun ist *Husserls Ontologie eine realistische*, denn nach ihm sind die materialen Kategorien nicht aus einem Prinzip zu entnehmen, sondern in der Erfahrung selbst zu finden (Hua V, 25). Sie können nur insofern erfasst werden, als sie durch ihre faktischen Vereinzelungen sinnlich vorgegeben sind. Deshalb lehnt Husserl – genau so wie Brentano und Stumpf – Kants Idee der transzendentalen Deduktion ab, die „ein Musterstück einer transzendentalen Beweisführung von oben her“ darstellt (Hua XXXVII, 212), und übernimmt Lockes antitranszendentalen Gedanken einer empirischen Folgerung der Kategorien (Hua VII, 97ff.; Hua XXXV, 289).²² Die phänomenologische Methode ist eben eine Übernahme der empiristischen Methode und von ihr hatten Kant und der Kantianismus keine Ahnung (Hua VII, 382). Denn Husserl billigt ausdrücklich das Prinzip der Rückführung aller Idee auf die entsprechende Impression und versteht den Rückgang auf die Ursprünge als einen Rückgang auf die Impressionen im Sinne Humes.²³ Ganz antitranszendental behauptet Husserl, dass die Worte Ding und Vorgang keinen Sinn für mich haben könnten, wo Erfahrung mir Dinge und Vorgänge nicht gegeben hätte (Hua XXXV, 474f.).

Husserls Phänomenologie ist kein transzendentaler Idealismus, sondern ein Empirismus.²⁴ Der Versuch, sie als Bestandteil der Tradition der klassischen deutschen Philosophie zu etablieren, ist grundverkehrt.

21 Vgl. DÜSING 2001, 65, 74f.

22 Zum aristotelischen Charakter von Husserls Kategorienlehre vgl. DE PALMA 2010.

23 Vgl. Hua XXXVII, 224; Hua XIII, 349; Hua XLI, 51; RICOEUR 2004, 301f. Das genannte Prinzip liegt schon bei Aristoteles vor, der behauptet, dass jemand ohne Wahrnehmung weder lernen, noch begreifen könnte und dass, wenn eine bestimmte Wahrnehmung ausbleibt, notwendig auch ein bestimmtes Wissen ausbleibt, welches unmöglich zu erwerben ist (*De anima*, 432a 6; *Analytica posteriora*, 81a 38)

24 Vgl. DE PALMA 2012.

Abkürzungen

Hua	<i>Husserliana</i> . Edmund Husserl – Gesammelte Werke, Nijhoff, Den Haag, 1950ff.
Hua Mat	<i>Husserliana Materialien</i> . Edmund Husserl – Materialien, Kluwer, Dordrecht, 2001ff.
KrV	I. Kant, <i>Kritik der reinen Vernunft</i> , Hartknoch, Riga, ¹ 1781, ² 1787.
W	G.W.F. Hegel, <i>Werke in zwanzig Bänden</i> , Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1969-1971.

Literatur

- DE PALMA, V. 2010. „Die Kategorien des Sinnlichen. Zu Husserls Kategorienlehre“. In *Phänomenologische Forschungen*, 23-39.
- 2012. „Die Phänomenologie als radikaler Empirismus“. In *Studia phaenomenologica* 12, 331-358.
- 2014. „Die Fakta leiten alle Eidetik. Zu Husserls Begriff des materialen Apriori“. In *Husserl Studies* 30, 195-223.
- DÜSING, K. 2001. *Hegel e l'antichità classica*. Napoli : La città del sole.
- ELEY, L. 1962. *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag: Nijhoff.
- 1982. „Sinn und Funktion einer phänomenologischen Kritik der Transzendentalphilosophie (Kant und Husserl)“. In *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 4-8. April 1981*, hg. von G. FUNKE et al. Teil I. 2. Bonn: Bouvier, 944-954.
- FINK, E. 1940. „Elemente einer Husserl-Kritik“. (unveröffentlichtes Manuskript, abgefasst im Frühjahr 1940).
- LOHMAR, D. 2009. „Eine Geschichte des Ich bei Husserl. Mit Bemerkungen zum Ur-Ich in Husserls späten Zeitmanuskripten“. In *Das Selbst und sein Anderes. Festschrift für Klaus Erich Kaehler*, hg. von M. PFEIFER und S. RAPIC. Freiburg/München: Alber, 162-180.
- PATOČKA, J. 1999. *Texte – Dokumente – Bibliographie*, hg. von L. HAGEDORN und H.R. SEPP. Freiburg/München: Alber.
- PLESSNER, H. 1959. „Bei Husserl in Göttingen“. In *Edmund Husserl 1859-1959*.

- Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Den Haag: Nijhoff, 29-39.
- RICOEUR, P. 2004. „Kant et Husserl“. In *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 273-313.
- STUMPF, C. 1891. „Psychologie und Erkenntnistheorie“. In *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I Kl. XIX Bd. II Abt., 465-516.
- TUGENDHAT, E. 1967. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: De Gruyter.