



THÈSE DE DOCTORAT DE L'ÉTABLISSEMENT UNIVERSITÉ BOURGOGNE FRANCHE-COMTÉ
PRÉPARÉE À L'UNIVERSITÉ DE BOURGOGNE, EN COTUTELLE AVEC L'UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL

ÉCOLE DOCTORALE N° 592
LECLA

SENS ET SIGNIFICATIONS DE NOS FORMES DE VIE

DIALOGUE INTERSÉMIOTIQUE

PAR
M. Alain PERUSSET

THÈSE PRÉSENTÉE ET SOUTENUE
À DIJON, LE 18 JANVIER 2019
Pour l'obtention des grades de
Docteur de l'Université de Bourgogne Franche-Comté
en sciences de l'information et de la communication
Docteur de l'Université de Neuchâtel
en sciences humaines et sociales

JURY DE THÈSE

M. Didier TSALA-EFFA, Professeur à l'Université de Limoges (CERES), Président
M. Pierlugi BASSO FOSSALI, Professeur à l'Université Lumière Lyon 2 (ICAR), Rapporteur
M^{me} Anne BEYAERT-GESLIN, Professeure à l'Université de Bordeaux Montaigne (MICA), Rapporteur
M. Raphaël BARONI, Professeur à l'Université de Lausanne (EFLE), Examineur
M. Michael SCHULZ, Docteur de l'Université de Zurich (METADESIGN), Examineur

DIRECTION DE THÈSE

M. Jean-Jacques BOUTAUD, Professeur à l'Université de Bourgogne (CIMEOS)
M. Thierry HERMAN, Professeur à l'Université de Neuchâtel (ISLC)

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de M. Thierry Herman, co-directeur de thèse, professeur à l'Université de Neuchâtel ; M. Jean-Jacques Boutaud, co-directeur de thèse, professeur, Université de Bourgogne ; M. Raphaël Baroni, professeur, Université de Lausanne ; M. Pierluigi Basso Fossali, professeur, Université Lumière Lyon 2 ; Mme Anne Beyaert-Geslin, professeure, Université de Bordeaux Montaigne ; M. Michael Schulz, docteur de l'Université de Zurich ; M. Didier Tsala-Effa, professeur, Université de Limoges autorise l'impression de la thèse présentée par M. Alain Perusset en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 18 janvier 2019



Le doyen
Pierre Alain Mariaux

SENS ET SIGNIFICATIONS DE NOS FORMES DE VIE

DIALOGUE INTERSÉMIOTIQUE

ALAIN PERUSSET

« Au commencement était l'affect... »

Claude Zilberberg¹

*« Regarde les petits êtres qui bougent dans
le lointain ; regarde. Ce sont des hommes. »*

Michel Houellebecq²

¹ *Des formes de vie aux valeurs* (2011, p. 9).

² *La possibilité d'une île* (2005 [2007], p. 26).

REMERCIEMENTS

Avec le plus grand des plaisirs, je remercie mes codirecteurs de thèse, Jean-Jacques Boutaud et Thierry Herman. De façon bienveillante et en m'accordant une confiance réellement gratifiante, chacun est parvenu à me donner la tranquillité d'esprit nécessaire pour conduire à bien ce projet, dans les meilleures conditions. En particulier, je remercie Jean-Jacques Boutaud d'avoir rendu la sémiotique plus humaine, que ce soit par son entrain sans faille ou par certaines de ses anecdotes stupéfiantes sur le monde de la sémiotique française. Et à l'endroit de Thierry Herman, j'adresse ma reconnaissance pour son extrême disponibilité et pour m'avoir offert la possibilité de développer de nouvelles compétences dans le domaine de la rédaction académique. Également, je veux témoigner ma gratitude aux autorités doctorales, décanales et rectorales des Universités de Bourgogne et de Neuchâtel, ainsi qu'au personnel administratif qui a eu à traiter avec moi. Grâce à ces personnes et à ces institutions, j'ai pu bénéficier, tout du long de mon doctorat, de soutiens financiers qui m'ont permis de gagner en expérience dans des congrès à travers le monde. Je ne peux que me sentir privilégié et obligé. Enfin, je tiens à exprimer mon affection aux personnes qui se sont toujours enquis de l'avancement de mes travaux et qui se sont, aussi, toujours mises en retrait, sans dire mot, parce que j'étais obnubilé par l'échéance de fin de thèse. Merci, sincèrement.

RÉSUMÉ

Mots-clés : sémiotique, forme de vie, stratégie, pratique, éthique.

Exercer la sémiotique sans s'intéresser au monde de la vie, c'est condamner l'analyse à l'insignifiance, car le sens est cette direction indéterminée que tracent nos vies, individuelles et collectives, depuis que nous existons. Les textes et les objets qui composent le monde portent en conséquence tous, bien qu'à des degrés d'évidence variables, l'empreinte d'une multitude de vies humaines. Dans sa foulée, la vie humaine marque ainsi les textes et les objets qui croisent son chemin, ainsi que les activités qu'elle accomplit pour parvenir à ses fins et, ce faisant, persister dans son cours. Sur sa lancée, elle confère à ces existences et ces expériences une forme symbolique, celle de l'idée qu'elle dessine, malgré elle, de sa propre persévérance.

C'est ce parcours, ou ce récit – car la vie, à travers ses péripéties, écrit aussi un récit –, que cette thèse vise à retracer en vue de définir la *forme de vie*, cette notion introduite par Algirdas Julien Greimas, au début des années 1990, dans les études sémiotiques, et qui, aujourd'hui, interpelle les sémioticiens désireux d'inscrire leurs recherches dans le champ des sciences de la culture, mais sans clairement savoir ce qu'il retourne de cette notion aux contours sinueux comme le sens. Instaurant le dialogue entre les sémioticiens de l'École de Paris qui se sont intéressés à la question, ce texte se propose de reconsidérer le statut existentiel des formes de vie, de décrire comment elles émergent dans l'expérience, de typologiser leurs variétés, enfin, d'expliquer comment, à terme, elles parviennent à colorer de leurs éthiques les milieux humains.

ABSTRACT

Keywords : semiotics, form of life, strategy, practice, ethics.

Doing semiotics without paying attention to the realm of life amounts to condemn analyses to insignificance, because meaning is this indeterminate direction that our individual and collective lives always trace. Texts and objects of the world therefore all bear the imprint of a multitude of human lives, albeit with varying degrees of evidence. In its wake, human life thus marks texts and objects that cross its path, as well as the activities it carries out to achieve its goals and, in so doing, to persist in its course. In its track, human life gives these existences and experiences a symbolic form, that of the idea it draws of its own perseverance.

It's precisely this path, or this narrative because life, through its adventures, also writes a narrative, that this thesis aims to recount in order to define the concept of form of life introduced by Algirdas Julien Greimas in semiotic studies, at the beginning of the 1990s, and which, today, challenges semioticians wishing to place their research in the field of cultural studies, but without clearly knowing what returns from this notion as sinuous as meaning. Encouraging a dialogue between the semioticians of the Paris School Semiotics who have investigated the topic, this dissertation proposes to reconsider the existential status of forms of life, to describe how they emerge from experience, to provide a typology of their varieties and, finally, to explain how, in the long run, they succeed in colouring human worlds with their ethics.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	9
Résumé.....	11
Abstract	13
Table des matières.....	15
Introduction	19
PRÉSENCES MATÉRIELLES.....	31
Préambule à la partie 1	33
Le monde de la vie	37
1.1 Les métamorphoses de l'objet.....	37
1.1.1 De l'objet au corps-objet.....	37
1.1.2 Les particularités des corps-objets.....	38
1.1.3 Les variétés de corps-objets.....	40
1.1.4 La valorisation des corps-objets.....	43
1.1.5 La matérialité des corps-objets	46
1.1.6 L'iconicité des corps-objets	50
1.1.7 Les aspects des corps-objets	54
1.1.8 Les séquences et les produits sémiotiques.....	57
1.1.9 La structure de la sémiose.....	62
1.2 En dessus et autour des corps-objets	64
1.2.1 Vers d'autres horizons existentiels.....	64
1.2.2 L'expérience des signes et des textes.....	67
1.2.3 L'expérience des motifs-énoncés	70
1.2.4 L'expérience des scènes pratiques.....	74
1.2.5 Les pratiques et les autres interactions.....	77
1.2.6 Les activités sémiotiques	80
1.2.7 Les pratiques humaines	84
1.3 La vie au-dedans et au-delà des corps-actants	88
1.3.1 Premiers contacts avec la vie	88
1.3.2 L'impression d'une imperfection	91
1.3.3 La perception d'un cours d'action	95
1.3.4 Les présages d'une identité	98

1.3.5	La reconnaissance d'une volonté	101
1.3.6	L'évaluation d'un engagement	104
1.4	L'éthique autour des formes de vie.....	106
1.4.1	La saisie d'une forme de rythme	106
1.4.2	Des états de choses aux états d'âme.....	110
1.4.3	L'appréciation des émotions	113
1.4.4	La formation des éthiques	115
1.4.5	La valorisation des éthiques	119
1.4.6	Les variétés de formes de vie	122
1.4.7	La problématique des stratégies.....	125
	REPRÉSENTATIONS CULTURELLES	131
	Préambule aux parties 2 et 3	133
	La vie en action.....	137
2.1	Au milieu des scènes pratiques	137
2.1.1	L'activité sémiotique réactive	137
2.1.2	L'activité sémiotique réfléchie	139
2.1.3	L'activité comme opération.....	141
2.1.4	L'activité comme pratique.....	145
2.1.5	L'observation des pratiques.....	148
2.1.6	L'opérateur de la pratique	149
2.1.7	Les autres acteurs de la pratique	151
2.1.8	La thématique pratique	154
2.1.9	L'arbitraire thématique.....	156
2.2	Au-delà des pratiques sémiotiques	158
2.2.1	La scène comme texte sémiotique	158
2.2.2	Le moment de la scénarisation.....	160
2.2.3	La mise en place des actants narratifs.....	162
2.2.4	Le récit de la quête des valeurs	165
2.2.5	L'achèvement de la quête narrative	168
2.2.6	De part et d'autre de la quête	170
2.2.7	Le schéma de la narrativité pratique	174
2.3	Autour des projets pratiques	177
2.3.1	Deux sujets et des projets.....	177
2.3.2	La relation entre pratiques et projets.....	180
2.3.3	L'ampleur et la pertinence des projets.....	184
2.3.4	La mise en œuvre des projets.....	186
2.3.5	Un projet nommé destin.....	189
2.3.6	La révélation d'une identité narrative	194
2.3.7	La révélation du sens de l'action	197
2.4	Des pratiques aux formes de vie	200

2.4.1 Le bonheur comme fin de l'action	200
2.4.2 Les figures du bonheur pratique	204
2.4.3 De l'action à la scène pratique.....	207
2.4.4 La mise en scène des formes de vie	209
2.4.5 Les formes de vie du champ pratique	212
2.4.6 Le plan de l'expression des pratiques.....	215
2.4.7 Le plan du contenu des pratiques	219
Les formes de vie	225
3.1 Des manières d'être moralisables	225
3.1.1 Les manières d'être stratégiques	225
3.1.2 Les manières d'être naturelles	227
3.1.3 Les manières d'être générales	229
3.1.4 Les manières d'être aux Autres	233
3.1.5 L'Autre comme autorité morale.....	237
3.1.6 Les principales autorités morales.....	240
3.1.7 La puissance de la morale sociale.....	242
3.1.8 Les critères du jugement moral	246
3.1.9 Les quatre grandes attitudes morales	249
3.2 Des qualités propres à la vie	252
3.2.1 Les styles de vie comme modèles	252
3.2.2 Des modèles difficiles à délimiter	257
3.2.3 Des modèles figurant des qualités.....	261
3.2.4 Les formes de vie comme qualités	265
3.2.5 Des qualités contagieuses et mobiles.....	267
3.2.6 Des qualités diffuses, mais prégnantes	271
3.2.7 Des qualités quadrillant l'espace social	275
3.3 Des identités culturelles pérennes	281
3.3.1 La double identité des présences matérielles	281
3.3.2 Des identités détonantes et évidentes	284
3.3.3 L'évidence, fondatrice du mythe.....	286
3.3.4 Le mythe, producteur de culture.....	288
3.3.5 L'inévitable culturalisation des identités.....	292
3.3.6 La forme de vie comme essence identitaire	298
3.3.7 De la forme de vie à l'idéal de vie.....	301
Conclusion	305
Bibliographie	315

INTRODUCTION

Lorsque j'appris, au printemps 2017, que ce serait Eric Landowski qui modérerait ma table durant le Congrès de l'Association française de sémiotique, un certain enjouement m'envahit. La perspective de pouvoir exposer certaines hypothèses muries durant les premières années de mon doctorat devant ce sémioticien qui toujours imprégna ma manière de penser et de faire la sémiotique me réjouissait au plus haut point, notamment parce que je voyais là une occasion unique d'exposer des points de ma réflexion, en d'autres mots, de me faire reconnaître comme jeune sémioticien. Malheureusement, il n'en alla pas exactement comme je l'espérais...

Avant cette manifestation, j'avais déjà rencontré Eric Landowski à deux occasions. En 2013, lorsque j'avais participé à son séminaire de sociosémiotique au CEVIPOF, à Saint-Germain-des-Prés, et en 2016, au traditionnel Colloque de sémiotique d'Albi. Apparemment, j'avais laissé chez l'auteur de *Passions sans nom* une plutôt bonne impression, car, dans le Sud de la France, il m'avait confié, amicalement, qu'il se rappelait bien de moi et de ma venue, trois ans plus tôt, à Paris.

C'est donc confiant que j'arrivais une nouvelle fois dans la capitale française, à l'été 2017, cette fois-ci au siège de l'UNESCO, pour réviser certains aspects de la sémiotique greimassienne. La présentation que je fis me parut plutôt convaincante, tout au moins fidèle à mon ambition de départ. Pourtant, au moment des questions, Eric Landowski prit la parole pour dresser un tableau plutôt déconcertant de mon exposé et de mon projet sémiotique. Sans se départir de son flegme, devant les quelque 30 auditeurs de l'assistance, le sémioticien français compara ma communication orale à une performance de cirque, plus exactement à un « numéro de jonglage ».

Naturellement troublé par cette analogie, je voulus savoir auprès de l'intéressé comment il fallait que je prenne ses paroles. Était-il sérieux ? Faisait-il preuve d'ironie ? Était-ce un compliment impertinent ou une critique plutôt acerbe et euphémisée ? En aparté, dans les jardins de l'institution onusienne, il m'expliqua, sans véritablement s'étendre sur

le *sens* de sa réplique, qu'il souhaitait simplement observer que mon parti pris de faire dialoguer différents sémioticiens (de jongler avec leurs concepts et leurs théories) était périlleux, à vrai dire « casse-gueule ».

Était-ce le caractère amène de ses explications, mais toujours fut-il que je pris, finalement, plutôt bien cette comparaison, en faisant noter à mon interlocuteur que si Claude Lévi-Strauss (1962), puis, dans le cénacle sémiotique, Jean-Marie Floch (1995) étaient parvenus, toutes choses égales par ailleurs, à requalifier l'image de la pratique du bricolage, il n'y avait pas de raison à ce que la pratique du jonglage, même envisagée métaphoriquement, ne puisse aussi devenir une activité digne de considération. En résumé, ce fut suite à cet entretien que je résolus de faire du présent manuscrit l'écrit fondateur d'une sémiotique du jonglage, dont il me restait encore à définir les contours.

Trait d'esprit à part, il est vrai que ce travail peut s'apparenter à une grande acrobatie tant sa structure repose sur la mise en dialogue de différents points de vue théoriques. Pourtant, on relativisera cette observation, car, au fond, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'une thèse confronte des positions théoriques et qu'elle produise, à partir de ces confrontations, une méthode pour analyser son objet. Aussi, si une originalité devait être reconnue à ce travail, elle ne se situerait pas dans ce *dialogue intersémiotique* ; elle se cristalliserait plutôt dans le fait que notre thèse, contrairement aux autres thèses des sciences de l'information et de la communication, voire des sciences sociales et humaines en général, ne comporte aucun réel terrain d'étude. Tout du long de ce manuscrit, ce sont en fait des considérations théoriques qui sont exposées, et si mise en application des préceptes avancés il y a, ce sont toujours des applications locales qui permettent de soutenir l'argumentation ponctuellement.

Pourtant, on précisera que cette visée théorique n'était pas prévue au départ. Nous regrettons même qu'il en aille ainsi, à savoir que nous aurions vraiment souhaité offrir, par exemple dans une dernière partie, un cas d'école qui aurait permis de montrer tout le pouvoir heuristique de nos propositions. Malheureusement, comme nous aurons l'occasion de l'évoquer, ce ne sont pas toujours les projets que nous nourrissons au début d'une entreprise qui finissent par se réaliser. Dans la vie – et bien sûr dans la vie d'un chercheur –, il est des situations qui adviennent et face auxquelles le plus sage est de se conformer. En l'occurrence, il nous a finalement semblé plus responsable de nous satisfaire d'une *thèse théorique qui définisse et fasse exhaustivement le tour de la question des*

formes de vie que de nous aventurer à rédiger un pavé qui aurait compté 200 pages supplémentaires, mais avec une enquête de terrain ou un examen de corpus qui, peut-être, auraient été bâclés en raison du temps limité que nous aurions eu à disposition. Également pour le lecteur, nous pensons qu'un manuscrit bien ficelé de 300 pages restera toujours préférable, pour le cerveau et pour les nerfs, à une étude inégale, qui en compterait un demi-millier...³

Enfin, si nous nous sommes permis d'écarter, sans trop d'états d'âme, toute étude appliquée – assertion à relativiser, car dans les derniers chapitres nous multiplions les exemples pratiques –, c'est parce que nous savons qu'il est toujours possible de réaliser des recherches postdoctorales résolument opérationnelles pour confirmer ou affiner les hypothèses ici construites et défendues. Aussi, en même temps que nous terminions la rédaction du présent manuscrit, avons-nous estimé judicieux de garder la partie "sémiotique appliquée" pour un projet scientifique ultérieur.

Mais en définitive, ce que nous souhaitons surtout souligner en filigrane de ces perspectives postdoctorales, c'est que notre projet de thèse visait, à l'origine, à remplir l'objectif que nous pourrions désormais nous fixer de réaliser dans le cadre de ces recherches postdoctorales, à savoir que cette thèse devait initialement offrir une définition sémiotique de la marque de consommation en exploitant le concept de forme de vie, que nous pressentions, à l'époque, particulièrement rentable et fécond pour un tel dessein. Or, comme le présage le titre de cette thèse, ce projet

³ Pendant que nous procédions à la relecture de notre manuscrit, nous nous sommes mis à lire le dernier ouvrage de Basso Fossali, intitulé *Vers une écologie sémiotique* (2017), et force a été de constater que l'enjeu programmatique de ce volumineux livre correspond dans les grandes lignes – toute proportion gardée – à ce que nous avons cherché à construire dans cette thèse. Avec l'ambition scientifique et la profondeur analytique en moins, nous pourrions sans problème faire nôtres les passages suivants de l'introduction de cet ouvrage : « Ni traité de sémiotique, ni monographie sur des objets d'analyse spécifiques, cet ouvrage prend tous les risques de se présenter comme un large chantier de conceptualisation, de mobilisation et d'effervescence de la théorie sémiotique. [...]. Notre conscience de la démarche largement spéculative de notre travail prévoit que nos propositions n'aient aucune prétention de se substituer aux analyses déjà accomplies ou à réaliser. [...] ce travail veut offrir des bases explicites, cohérentes et avisées, pour des recherches empiriques futures, plus strictement liées à une vocation scientifique et soumises, donc, à des principes de réfutation. Cette problématisation [...] ne peut fonctionner que comme un volet préparatoire d'une pratique sémiotique d'analyse, laquelle ne pouvait pas entrer dans l'économie de ce volume déjà très étoffé. [...]. Notre préoccupation principale est ici de lancer des idées selon un encadrement théorétique unifiant et doué d'une vocation heuristique, mais pas encore nécessairement explicatif. Une validation demeure toutefois nécessaire et, donc, ce livre n'a pour ambition que d'être un avant-poste de propositions théoriques abductives. L'idée de présenter des thèses et de les discuter est ici substituée par un autre pacte énonciatif : présenter une pensée en train de se faire, dans une dialectique constante entre aventure conceptuelle et précision définitoire » (*Ibid.*, pp. 9-12).

a quelque peu été contrarié. Et pour comprendre pourquoi il en est allé ainsi, il nous faut revenir plusieurs années en arrière.

*

De 2007 à 2012, je travaillais en agence de communication pour financer mes études universitaires, et ce que je remarquai pendant cette période, c'est que les spécialistes du marketing – que ce soit dans la pratique avec les clients ou en théorie dans leurs manuels – rencontraient fréquemment des difficultés à définir la marque, cette réalité complexe avec laquelle ils traitent, pourtant, au quotidien et sur laquelle ils fondent toutes leurs affaires. À cette époque, je n'en menais en outre guère large en matière de sémiotique, et si un projet de thèse se fit malgré tout jour dans ce domaine scientifique, c'est parce que plusieurs concours de circonstances se produisirent à peu près simultanément.

Moins encore que dans les autres pays du monde, la sémiotique, en Suisse, ne bénéficie d'aucune assise académique. Aussi, lorsque j'en entendis parler pour la première fois, ce ne fut que par hasard, durant mon cursus bachelor, lors d'un séminaire de linguistique sur la narrativité donné par le professeur Jean-Michel Adam à l'Université de Lausanne. Ce devait être au début des années 2010, et même si le professeur Adam n'évoqua la sémiotique que pour souligner les limites du schéma narratif de Greimas, préférant naturellement promouvoir son modèle (cf. 2.2.3), je restai séduit par la puissance heuristique de l'hypothèse greimassienne, superficiellement présentée. Ainsi, seul dans mon coin, sans personne pour me guider et sans véritablement savoir pourquoi je le faisais, je commençai à satisfaire ma curiosité en lisant davantage de textes sur la sémiotique narrative avant de me perdre dans le tourbillon théorique de la sémiotique post-greimassienne qui m'apparut, avec notamment *Sémiotique du discours* de Fontanille (2003), terriblement absconse et hermétique. Pourtant, je persévèrai.

À peu près à la même période, je demandai au planneur stratégique de l'agence où je travaillais de me conseiller quelques lectures pour mieux cerner le phénomène des marques. Parmi les suggestions qu'il me fit, deux furent décisives : *La marque. Une puissance fragile* d'Andrea Semprini (2005) et *Pro logo. Plaidoyer pour les marques* de Michel Chevalier et Gérard Mazzalovo (2003). Autant dire que la lecture de l'ouvrage de Semprini fut, d'abord, une véritable révélation qui m'amena à prendre conscience du potentiel de la sémiotique pour conceptualiser des phénomènes complexes. Quant à la lecture de *Pro logo*, elle fut

décisive en ce qu'elle m'obligea à comprendre la logique du carré sémiotique plusieurs fois présent dans l'ouvrage. En effet, ne saisissant pas ce qu'il y avait à retirer d'une telle modélisation, ce fameux planneur stratégique m'invita à entreprendre des recherches sur ce mystérieux quadrilatère afin que je lui explique, ensuite, sa valeur opératoire. Et c'est en procédant à un rapide état de la littérature que je tombai fortuitement sur le concept de forme de vie, ne le comprenant évidemment guère, mais intuitionnant tout de même – et tout de suite – qu'il pouvait m'être utile pour produire une définition synthétique de la marque comme d'un type particulier d'identité⁴.

Bref, c'est convaincu qu'une définition satisfaisante de la marque passait par une association avec le concept de forme de vie que je décidai d'entreprendre un doctorat. Pensant que la présentation de cette notion ne constituerait qu'une formalité, je fus surpris, en parcourant plus méthodiquement la littérature sémiotique, de découvrir que la forme de vie était finalement, à mes yeux en tout cas, tout sauf clairement circonscrite – observation explicable pour la raison suivante, bien identifiée par Basso Fossali :

La forme de vie est le niveau d'élaboration du sens le plus individualisant et dans le même temps le plus indéterminé sur le plan de l'objectivation sémiotique ; c'est le niveau le plus intime et incarné et dans le même temps le plus impliqué dans la sémiosphère publique des propositions stylistiques anonymes. La difficulté à définir la *forme de vie* va de pair avec sa fortune théorique en certifiant sa paradoxalité intrinsèque. (2012b, n.p.)

En particulier, ce furent les propositions formulées par Jacques Fontanille qui me confondirent le plus, avec des associations opérées entre le concept de forme de vie et des ordres de réalité qui me paraissaient n'entretenir aucun lien ni aucune affinité : « D'une certaine manière, la typologie des "formes de vie", si elle était possible, déboucherait sur une table des états d'âme fondamentaux » (1993b, p. 115), « une forme de vie (idéologie, croyance, récits, mythes, etc.) peut être condensée et représentée dans un seul rite (une pratique particulière) [...] » (2008, p. 63), « les saisons de la mode peuvent être constituées en formes de vie » (2012, n.p.), etc.

⁴ Pour un historique de la relation entre sémiotique et communication, nous renvoyons à l'article de Boutaud « Cuisine sémiotique et recettes publicitaires » (2006). Dans ce texte, Boutaud identifie trois moments des recherches sémiotiques dans le domaine de la communication ; le troisième moment, l'actuel, étant celui voyant la sémiotique s'intéresser aux logiques des marques avec de nouveaux outils méthodologiques tels que le concept de forme de vie justement.

Comme la marque, la forme de vie semblait donc renvoyer à une multitude de réalités, apparemment hétérogènes⁵ : à des valeurs, à des sentiments, à des croyances, à des activités, à des identités, à des individualités... Mais surtout, ce dont je me rendis compte, c'est qu'il allait me falloir du temps et de la patience pour mieux cerner ce concept, et aussi, puisque je n'avais jamais fait de sémiotique auparavant, pour me construire une culture disciplinaire. C'est donc avec zèle que je lus et relus des centaines d'ouvrages et d'articles de sémiotique, que je pensais comprendre, puis que je réalisais ne pas saisir. Je passai ainsi deux années à sauter d'un texte à l'autre, et aussi, à m'intéresser, de façon plus attentive, à des disciplines connexes comme la sociologie, l'anthropologie et la philosophie. Durant cette période, je m'égarai évidemment à maintes reprises, écrivant de nombreux chapitres que j'abandonnais ensuite, parce qu'ils étaient bien trop digressifs pour ne pas risquer de casser le rythme d'ensemble du manuscrit. Bref, ce qui devait constituer un seul chapitre – à savoir *proposer une définition sémiotique de la forme de vie* – s'est progressivement transformé en une partie de thèse avant d'en devenir l'unique enjeu. Et dans le mouvement de la recherche, c'est bien sûr la marque qui pâtit de cet approfondissement.

Avec le recul, reconnaissons pourtant qu'un tel examen était nécessaire à produire. En effet, bien que la notion de forme de vie soit apparue au début des années 1990 dans le champ sémiotique, jamais, avant que nous ne commencions notre thèse, elle n'avait fait l'objet d'une étude consacrée. Seulement en 2015, alors que nous avions déjà commencé la rédaction de notre monographie, parut *Formes de vie* de Fontanille, publication qui prouvait bien qu'il y avait des questions encore non résolues sur le sujet, qu'un vide théorique était à combler⁶.

⁵ Si la marque est si difficile à cerner, c'est sans doute parce qu'elle est associée à des réalités qui non seulement sont fort distinctes (une entreprise, un produit, un logo), mais aussi *a priori* insaisissables (un service, une expérience, des valeurs). Cette difficulté à appréhender la marque explique pourquoi cette dernière est souvent envisagée comme une diversité de manifestations plus ou moins hétérogènes, ainsi que l'atteste la définition qu'en donne l'Association américaine de marketing : « Une marque est un nom, un terme, un signe, un symbole, un dessin ou toute combinaison de ces éléments servant à identifier les biens ou services d'un vendeur ou d'un groupe de vendeurs et à les différencier des concurrents ». En anglais : « A brand is a "Name, term, design, symbol, or any other feature that identifies one seller's good or service as distinct from those of other sellers" » (American marketing association : <https://www.ama.org/resources/Pages/Dictionary.aspx?dLetter=B>, consulté le 23/09/2018).

⁶ Basso Fossali estime aussi que suite à *Tension et signification* (Fontanille & Zilberberg 1998) et *Pratiques sémiotiques* (Fontanille 2008) « un grand nombre de questions théoriques étaient encore pendantes : (1) les stratégies d'objectivation des formes de vie ; (2) l'intégration ascendante des formes de vie vers le niveau de la culture, à savoir l'éclaircissement du rapport entre systèmes identitaires et sémiosphère ; (3) la caractérisation des vécus de signification

Et si cet ouvrage nous a forcément aidé à détailler et à corriger certaines de nos propositions, il demeure qu'il reste un texte difficile d'accès, même pour les sémioticiens. Pour cette raison, dans le cadre de notre projet, nous avons aussi pris l'initiative d'être le plus *mainstream* possible, en partant du principe que le lecteur pouvait ne pas maîtriser la matière.

Également, pour clarifier d'emblée les prétentions de cette thèse, nous souhaitons préciser que nous n'avons, à aucun moment, cherché à être dans le contentieux, moins encore dans la contention. En effet, ce travail ne se satisfait pas de pointer les limites de certaines propositions faites sur les formes de vie depuis le début des années 1990. S'il souligne certes des manques et des contradictions, c'est toujours dans l'optique de trouver des solutions meilleures, que nous savons également discutables. De même, cette thèse ne vise pas à figer la forme de vie dans un modèle rigide, donc inopérant. Au contraire, comme nous aurons l'occasion de le rappeler en conclusion, notre volonté est de participer à la constitution d'une sémiotique vivante qui devienne une alliée de choix, idéalement incontournable, pour les chercheurs et les professionnels qui traitent, au quotidien, d'enjeux de sens.

En reprenant et en commentant les grandes idées et notions de la sémiotique, lorsque cela s'y prêtait, nous sommes, à vrai dire, plus exactement venu à produire un texte scientifique de nature double : un essai synthétique de sociosémiotique et une introduction critique à la sémiotique. Parce que nos propositions présentent un caractère spéculatif et hypothétique, il est certain que notre travail est d'abord un essai, qui assume une valeur de synthèse, car notre argumentation s'est construite sur la mise en dialogue d'écrits d'auteurs qui, bien que rechignant parfois à être associés, partagent des idées et des points de vue pouvant s'enrichir mutuellement⁷. Pour tout dire, c'est à mesure que

d'une forme de vie dans leur tentative de traduire et traiter ensemble les valeurs en discours et les valeurs en expérience ; (4) le repérage des macro-schématisations narratives qui rendent compatibles ou mutuellement solidaires des stratégies et des tactiques qui se superposent dans la synchronie ; (5) l'explicitation des modalités d'appropriation des dispositifs culturels et l'introjection des tensions paradoxales qui caractérisent chaque conjoncture » (2017, p. 410).

⁷ Comme nous aurons l'occasion de le problématiser dans notre troisième partie, c'est principalement la mise en dialogue des thèses de Fontanille avec celles de Landowski qui offre les perspectives les plus intéressantes. Dans l'extrait suivant, il nous semble que Basso Fossali suggère implicitement qu'il serait précisément judicieux de mieux faire dialoguer ces deux auteurs : « À ce niveau [celui de l'étude des formes de vie] on peut voir la confluence entre l'élaboration de la notion faite par Fontanille et la ligne de lecture de Landowski [...]. Les développements de la sémiotique landowskienne, de plus en plus consacrés à l'émergence de formes inter-identitaires dans l'expérience, permettent d'envisager une pleine assumption de la notion de *forme de vie* en indiquant un point de confluence ou, au moins, de tangence, avec la perspective de Fontanille » (2017, p. 408).

nous rédigeons que nous avons été amené à tisser des liens entre différentes positions intellectuelles, et ce sont les ponts que nous avons jetés entre ces entreprises théoriques qui nous ont permis d'avancer dans notre projet de conceptualisation de la forme de vie.

Mais cette voie, qui s'est naturellement tracée, a aussi institué ce texte comme une sorte d'introduction à la sémiotique. Tout en poursuivant le projet de définir la forme de vie, ce travail mobilise et présente, en effet, les plus importantes hypothèses et les plus célèbres modèles de la discipline, car il s'est avéré que la forme de vie est un phénomène transversal qui, *de facto*, concerne tous les types et niveaux de la réalité sémiotique. Comme nous aurons l'occasion de le développer, la forme de vie a autant trait au corporel qu'au culturel, au sensible qu'au social. Et à partir de là, inévitablement, de nombreuses thématiques et théories sémiotiques sont apparues utiles pour affiner la réflexion. On ne s'étonnera donc pas, non plus, de retrouver, tout du long de ce travail, de nombreuses – et parfois longues – citations et notes de bas de page, car, précisément, nous avons souhaité que le lecteur ait sous les yeux la pensée complète et authentique des auteurs commentés, lorsque cela était nécessaire.

Enfin, si nous reconnaissons la nature critique de cette introduction, c'est parce que, en approfondissant et en comparant les théories sémiotiques, nous sommes venu à identifier certains problèmes de méthodes et certaines zones inexplorées. En lien avec la problématique des formes de vie, ce sont principalement quatre théories qui ont fait l'objet d'une étude minutieuse : la hiérarchie des plans d'immanence de Fontanille (retravaillée dans la première partie), le schéma narratif de Greimas (revisité dans la deuxième partie), la typologie des styles de vie de Landowski (précisée et enrichie en début de troisième partie) et les mythologies de Barthes (mises en perspective avec les phénomènes de la dénotation et de la connotation en fin de troisième partie).

Toutefois, cette énumération succincte ne doit pas amener le lecteur à penser que cette thèse serait un immense patchwork dont les parties auraient été bricolées autour de transitions plus artificielles qu'autre chose. Loin de cette négligence, ce travail suit un fil conducteur du début à la fin, qui nous permet de reconsidérer le statut existentiel – sémio-ontologique – des formes de vie (première partie), de décrire comment elles émergent dans l'expérience (deuxième partie), de cerner les critères saillants qui les fondent, enfin, d'expliquer comment, à terme, elles parviennent à colorer de leur éthique l'intégralité de nos milieux humains (troisième partie). En

somme, notre manuscrit n'est pas une compilation d'articles organisés plus ou moins astucieusement. Comme c'est la tendance aujourd'hui, nous aurions, en effet, pu opter pour une thèse par articles, mais nous avons, dès le départ, préféré procéder autrement, avec un écrit entièrement original, dont la rédaction, avouons-le, nous a quand même coûté beaucoup de travail et posé de nombreuses difficultés.

L'écriture de cette thèse n'a effectivement pas été une sinécure. Cette monographie visant à définir la forme de vie nous a d'abord conduit à voir qu'il manquait dans le jargon sémiotique, pourtant très riche, certains termes particuliers, et cela nous a évidemment obligé à faire plusieurs propositions, avec des lexicalisations qui n'ont pas toujours été évidentes à concevoir. « Autorité transcendante », « Ordre moral », « motif-énoncé », « attitude expérientielle », « idéal de vie », « destin narratif », voici les principales notions que nous avons dû inventer pour dérouler au mieux nos idées. Mais c'est surtout la constitution de notre typologie des formes de vie (cf. 3.2.4) qui s'est avérée être un immense casse-tête, une tâche extrêmement ardue, longue de plusieurs années. Au bas mot, nous avons dû produire plus d'une centaine de schémas et de systèmes, ainsi que présélectionner autant de termes pour donner une consistance lexicale à ces formes de vie. Et ce n'est qu'après plusieurs années, pour ne pas dire à quelques mois de la reddition de ce travail, que nous sommes, finalement, parvenu à produire une typologie avec des valences et une nomenclature que nous voulons croire pertinentes.

Nous voulons les croire pertinentes, disons-nous, car nous restons persuadé que les catégories établies et la terminologie retenue pour cette typologie, ainsi que pour les autres typologies créées, restent perfectibles. Nous sommes ainsi conscient que nos propositions sont vouées à être critiquées, revues et corrigées. Cette perspective nous réjouit même, car nous n'oublions pas qu'un tel travail sert avant tout à cela, à être une boîte à idées ; nous pointons certains problèmes et nous formulons des éléments de réponse, sans jamais tenir nos solutions comme des axiomes indiscutables et irrévocables. En bref, le lecteur fera ce qu'il voudra de nos hypothèses, l'exercice sera pour nous réussi du moment qu'on parviendra à lui instiller de nouveaux doutes et à susciter chez lui de nouveaux questionnements.

À cette fin, nous avons aussi cherché à être le plus pédagogique possible, en reformulant et en illustrant autant que possible les propositions et citations des sémioticiens avec lesquels nous avons choisi d'entrer en discussion. Cependant, il se peut que malgré nos efforts, l'argumentaire demeure parfois très dense, notamment dans la

première partie, sans doute la plus ardue du point de vue de la théorie, ainsi que la plus foisonnante en matière de jargon technique. Si le lecteur devait rencontrer certaines difficultés pour suivre le fil, nous lui demanderions alors d'être patient, car l'organisation de notre discours a été pensée de telle sorte que le propos s'éclaircisse au fil des chapitres, avec notamment des tableaux et des schémas synoptiques.

Également, nous tenons à évoquer un sentiment que le lecteur pourrait parfois éprouver, celui de l'inanité de l'emploi de concepts sophistiqués, pour ne pas dire alambiqués. La sémiotique présente, en effet, cette incroyable capacité à produire du jargon et, naturellement, cette grande fertilité peut dérouter et amener à se demander pourquoi faire compliqué lorsqu'on peut faire simple. En raison de la nature synthétique et dialogique de notre travail, nous ne pourrions malheureusement nous défaire de recourir à ce vocabulaire spécialisé. Dans notre conclusion toutefois, nous essayerons de voir comment il serait possible de gagner en simplicité et en clarté, notamment dans la perspective d'une intégration de la discipline au sein des autres champs scientifiques et dans la pratique professionnelle.

Enfin, toujours à l'attention du lecteur, qui pourrait ne pas être au fait de certaines habitudes sémiotiques, ajoutons qu'il ne faudra pas s'étonner de retrouver, fréquemment, un mode de pensée quaternaire. Cette particularité tient à l'épistémologie de la sémiotique. Depuis que Greimas a construit son carré sémiotique dans les années 1960, on a pris l'habitude, au sein de la discipline, de considérer les phénomènes naturels et sociaux sous un angle quadripartite. Cela signifie que l'on a tendance, pour des questions de méthode (cf. 1.4.3), à découper l'analyse d'un phénomène en quatre termes (si c'est une catégorie) ou en quatre séquences (si c'est un processus). À vrai dire, nous prenons la peine d'annoncer cet usage pour ne pas laisser penser que nous avons une vision simpliste, étreinée et grossière (voire obsessionnelle) du monde à chaque fois que nous rapportons l'une de ses réalités ou l'un de ses phénomènes à une structure ainsi organisée. En tant que sémioticien, il va sans dire que nous reconnaissons que le monde est infiniment complexe et instable, ainsi que nous le préciserons dans nos premiers chapitres. Néanmoins, toujours en tant que sémioticien, nous affirmons et revendiquons aussi avec force – et arguments à l'appui (cf. 1.1.6) – que cette fluidité ne peut être saisie et comprise sans être, à un moment donné, stabilisée. Les modèles et principes sémiotiques que nous avons retenus, qui reposent donc tous sur une structure quaternaire, constituent ainsi des moyens sérieux, structurés et éprouvés pour réaliser de tels figements, de telles catégorisations.

En définitive, c'est cette rigueur sémiotique – à laquelle nous avons tant bien que mal essayé d'être fidèle – que nous souhaitons promouvoir aussi à travers cette thèse. La sémiotique est une discipline assez hermétique, de prime abord plutôt austère et de manière générale difficile d'accès. Elle est cependant, avant d'être cette exigence, d'abord et surtout, une pratique scientifique qui peut nous permettre d'appréhender le monde de façon plus éclairée. Nous en sommes convaincu, bien que nous n'oublions pas que nous pouvons toujours, en tant que chercheur, nous confondre, tant il est possible d'adopter des points de vue pluriels sur un même ordre de réalité. Dans tous les cas, avec cette contribution, nous espérons avoir œuvré pour montrer la force heuristique de ce projet théorique et pratique. Notamment, nous voulons croire que ce travail aidera les spécialistes des autres sciences (sociales, économiques, littéraires, du langage...) à saisir l'intérêt de recourir à la sémiotique pour analyser, schématiser, ordonner, interpréter et expliquer leurs données récoltées sur le terrain, dans des corpus ou à la suite d'entretiens ; dans l'idéal même, pour affiner et renouveler leurs méthodes et leurs regards.

PREMIÈRE PARTIE

PRÉSENCES
MATÉRIELLES

MINISTÈRE de l'ÉDUCATION NATIONALE, de la JEUNESSE et des SPORTS

ÉCOLE des HAUTES ÉTUDES en SCIENCES SOCIALES

SÉMINAIRE DE SÉMANTIQUE GÉNÉRALE

1991 - 1992

Algirdas Julien GREIMAS

avec

Paolo FABBRI, Jacques FONTANILLE,
Denis BERTRAND, Manar HAMMAD

ESTHÉTIQUE DE L'ÉTHIQUE : MORALE ET SENSIBILITÉ

Deux domaines et deux directions de recherche solliciteront cette année les participants au séminaire : l'éthique et l'esthétique.

Révisions de l'éthique : naguère examiné, le jugement moral, considéré tantôt comme engagement tantôt comme sanction, conduit à considérer plus attentivement les comportements et les attitudes sur lesquels il porte pour les moraliser. Apparaît alors le rôle dominant des modalités cognitives du savoir-faire et du savoir-être, mais aussi les évaluations quantitatives et les variations d'intensité donnant lieu à des morales de l'excès, de l'insuffisance et de la mesure. L'intégration des sujets dans de tels "objets moralisables" ne ferait-elle pas éclater la moralité générale en couches juxtaposées et superposées de **formes de vie** (Wittgenstein ; "styles de vie" sémiotiquement définis) ?

Approches naïves de l'esthétique. Alors que, pour Glucksmann, seule la négativité (le mal) est reconnaissable avec certitude en éthique, nous savons, depuis l'étonnement de Blanché, que seule la positivité (le beau) est identifiable en esthétique. L'incertitude quant aux valeurs éthiques rejoint alors le champ d'exercice de l'esthétique. Les figures du monde (Bachelard) sont-elles les seules sources "esthétiques" ou les "idées" peuvent-elles aussi être "belles" ? Qu'en est-il du syncrétisme des valeurs "suprêmes" (le vrai, le beau et le bien), par lequel nous avons essayé naguère d'interpréter le fait poétique absolu, résultat de la sémiosis des deux plans du langage ? La notion de l'esthesis, ainsi définie, ne serait-elle pas proche de celle du sacré (Malraux ; anthropologie) ? Autant de questions à questionner.

A. J. Greimas

10, rue Monsieur Le Prince, 75006 Paris

PRÉAMBULE À LA PARTIE 1

La notion de *forme de vie* est une de celles les plus discutées actuellement en sémiotique. Elle se présente aussi comme l'une des plus stratégiques, car elle offre à la discipline des opportunités intéressantes de s'émanciper de son statut de science du langage pour se positionner en tant que science de la culture, ainsi que le soutient Fontanille dans un entretien accordé à Biglari⁸ :

Si je m'intéresse aux formes de vie actuellement, c'est parce que c'est le dernier palier de la hiérarchie que j'ai proposée il y a quelques années, un palier hypothétique que je transforme en programme de travail. [...]. Je pense que si la sémiotique veut faire quelque chose avec les études culturelles, à l'avenir, c'est de cette manière. (*in* Biglari 2014, p. 228)

Apparu dans les études sémiotiques pour la première fois dans une note écrite par Greimas pour présenter son séminaire de la rentrée 1991 à l'EHESS intitulé « Esthétique de l'éthique : morale et sensibilité » (cf. document 1, ci-avant⁹), le concept de forme de vie a connu un second souffle à la fin des années 2000 avec la parution de *Pratiques sémiotiques*¹⁰ (2008). Ce livre de Fontanille a suscité un regain d'intérêt

⁸ Dans ce travail, si les auteurs mentionnés sont sémioticiens, nous ne le précisons pas (comme ici avec Fontanille et Biglari). S'ils ne le sont pas, nous précisons alors leur spécialité à la première occurrence de leur nom.

⁹ Comme on peut le lire dans cette note, Greimas ne s'aventure pas à définir la forme de vie ; il se contente d'introduire le concept et de signifier qu'il l'emprunte à Wittgenstein. À vrai dire, c'est seulement à la mort de Greimas, une année plus tard, en 1992, que la forme de vie devient un véritable objet d'étude pour la sémiotique avec des conceptualisations qui, progressivement, se distinguent en raison des intérêts et des sensibilités propres aux auteurs qui s'y intéressent. Pour un rappel synthétique de la fortune du concept en sémiotique, nous recommandons l'article de Landowski « Régimes de sens et styles de vie » (2012a).

¹⁰ Durant les années 1990, après la mort de Greimas, le concept ne disparaît pas pour autant. Il y a d'abord, en 1993, la parution dans la revue *Recherches sémiotiques* des communications réalisées par Fontanille, Landowski et Bertrand lors du séminaire de l'EHESS sur l'« Esthétique de l'éthique ». Quelques années plus tard, on rencontre la notion dans les réflexions conduites par Floch sur le style Chanel (1995) et sur l'œuvre d'Hergé *Tintin au Tibet* (1997). Chez Zilberberg, on recense plusieurs textes faisant cas du concept, tels l'étude sur « Le jardin comme forme de vie » (1996/97) et son chapitre sur les formes de vie coécrit avec Fontanille dans

pour l'examen de la notion, qui s'est cristallisé, quelques années plus tard, dans deux contributions d'importance¹¹ : d'une part, le numéro collectif des *Actes sémiotiques* « Les formes de vie à l'épreuve d'une sémiotique des cultures » dirigé par Basso Fossali (2012a) et Beyaert-Geslin (2012b), d'autre part, le second ouvrage de Fontanille sur la question, *Formes de vie* (2015a).

Globalement, et comme nous aurons l'occasion de le découvrir, il ressort de la littérature sémiotique sur les formes de vie une grande diversité d'approches qui complique la pleine saisie du concept. L'étude des formes de vie s'intéresse-t-elle à tous les vivants ou aux seuls êtres humains ? Vise-t-elle à décrire des attitudes ou des activités ? A-t-elle une pertinence pour l'examen d'existences inorganiques, comme les objets ou les textes ? Enfin, les formes de vie sont-elles des phénomènes observables ou relèvent-elles du monde des idées ?

Dans *Pratiques sémiotiques* (2008), Fontanille offre un élément de réponse lorsqu'il décrète que la forme de vie est un « plan d'immanence », à savoir un plan de réalité ayant des caractéristiques expressives propres. Dans cet ouvrage, l'auteur envisage le monde comme un « conglomérat » de matière qui se donne à saisir sous la forme de réalités pouvant être ordonnées en six plans, le plus englobant étant celui des formes de vie (*Ibid.*, p. 35). Pour Fontanille, l'expérience du monde se présente ainsi comme le produit de sous-expériences syncrétiques qui, une fois formalisées, peuvent être organisées hiérarchiquement.

Dans le détail, on trouverait dans la « *matière de l'expression* », des « signes » comme constituants de textes, des « textes(-énoncés) » comme inscriptions se situant sur des objets, des « objets » comme acteurs participant à des pratiques, des « (scènes) pratiques » comme produits de stratégies, enfin des « stratégies » comme manifestations de « formes de vie » (*Ibid.*, p. 34).

Tension et signification (1998). Enfin, dans l'ouvrage de Fontanille *Sémiotique et littérature* (1997), on trouve un chapitre consacré à la mise en relation du concept avec les phénomènes de l'intertextualité, du genre et du style.

¹¹ Nous aurions pu mentionner *Des formes de vie aux valeurs* de Zilberberg (2011), mais le propos de cet ouvrage n'offre que peu de perspectives pour une étude sociosémiotique du sens (davantage pour des analyses sémio-littéraires). Enfin, nous aurions aussi pu mentionner le manuscrit de sémiotique générale de Basso Fossali, *Vers une écologie sémiotique de la culture* (2017), mais à vrai dire, dans ce manuscrit, l'auteur ne consacre qu'un chapitre à l'examen approfondi du concept de forme de vie, lequel chapitre n'est, qui plus est, qu'une reprise de l'article paru dans le numéro thématique des *Actes sémiotiques*, ici mentionné (Basso Fossali 2012b).

types d'expérience	plans d'immanence
figurativité	signes
cohérence et cohésion interprétatives	textes-énoncés
corporéité	objets
pratique	scènes pratiques
conjoncture	stratégies
ethos et comportement	formes de vie

Tableau 2 | La hiérarchie des plans d'immanence de l'expression (Fontanille 2008, p. 34)

Estimant que le statut ainsi que la présence des formes de vie dans cette hiérarchie méritent d'être reconsidérés, nous avons décidé de procéder dans cette première partie à un examen critique de cette théorie des plans d'immanence. En effet, si l'objectif de notre travail est de définir le concept de forme de vie, et si nous doutons de la pertinence d'intégrer ce plan, de cette façon-là, dans cette hiérarchie, alors il faut commencer par questionner cette structure et les raisons qui ont poussé Fontanille à l'y intégrer.

D'autre part, disons tout de suite que ce n'est pas parce que nous nous intéresserons à ces formes que peut prendre la *matière de l'expression*, que nous aborderons des questions liées aux essences ou aux ontologies¹². Si notre entreprise reste sémiotique, c'est parce que nous visons, à travers cette étude, à rendre compte, non de l'être *en soi*, mais de l'être *tel qu'il est perçu* par les subjectivités humaines¹³. C'est

¹² La sémiotique laisse à la philosophie le soin de s'occuper des questions métaphysiques, discipline avec laquelle elle entretient des liens étroits en raison de la nature même de la matière étudiée : le sens et le monde. Comme le développe Landowski, « en général, en tant que sémioticiens, nous prenons soin de ne pas nous prendre nous-mêmes pour des "philosophes". Et pourtant, la nature même de notre projet, qui est de rendre compte des manières socialement attestées de construire le sens, nous amène en réalité à philosopher en permanence, en quelque sorte par personnes interposées, en schématisant les principes de construction du sens en usage là où du sens se crée » (2005, p. 10).

¹³ Fontanille rappelle également que si la sémiotique n'a pas grand-chose à dire sur le monde de l'être, elle a en revanche tout à dire sur la manière dont cet être advient à l'existence sémiotique pour façonner notre milieu, le monde naturel (cf. 1.1.6) : « une sémiotique du monde naturel n'est pas seulement une production de simulacres, et il nous faut affronter sans *a priori* la dimension ontologique des significations qu'elle véhicule. Cela ne signifie pas pour autant que la sémiotique du monde naturel doit être une *sémiotique de l'être*, autre formule contradictoire et aporétique. L'être, en tant que tel, relève de la métaphysique, et non de la sémiotique. Il faut donc se demander sous quelles formes l'être est actualisable dans le monde naturel, et, éventuellement, prédicable dans une sémiotique-objet » (2007, p. 182).

dans cet ordre d'idées que les formes de l'être que nous mettrons en évidence devront plus justement être envisagées comme des *présences matérielles*, à savoir comme des réalités saisissables dans l'expérience, pouvant être rapportées à un plan particulier qu'on proposera d'appeler *ontologie sémiotique*¹⁴. En somme, puisque nous ne sommes pas philosophe, mais sémioticien, nous n'aurons d'autres prétentions que de développer un propos rendant compte de la façon dont nous produisons et signifions notre réalité.

Dans cette partie, nous nous intéresserons, dans l'ordre, aux *objets*, aux *signes*, aux *textes*, aux *scènes pratiques*, aux *formes de vie*, enfin aux *stratégies*. Nous commencerons avec les objets, car ce sont les ontologies sémiotiques les plus faciles à concevoir. Nous poursuivrons avec les signes et les textes, car, comme les objets, ce sont des plans de réalité relativement stables, qui de surcroît, selon nous, renvoient à une même ontologie sémiotique. Enfin, après avoir évoqué les scènes pratiques, qui sont une ontologie sémiotique pivot, nous conclurons avec les formes de vie et les stratégies, dont nous avons inversé l'ordre d'origine afin de montrer que celles-ci, telles que définies par Fontanille, ne se distinguent finalement guère de celles-là.

¹⁴ En lieu et place de l'expression *présence matérielle*, nous aurions pu reprendre le terme d'« instance formelle » proposé par Fontanille pour qualifier l'occurrence, dans l'expérience, d'un plan d'immanence (2008, p. 35). Néanmoins, comme Fontanille semble envisager les « plans d'immanence » dans un sens plus large que celui que nous avons retenu pour caractériser nos *ontologies sémiotiques*, nous avons préféré privilégier l'usage d'une notion nouvelle. Nous en reparlerons en 1.2.2.

LE MONDE DE LA VIE

1.1 Les métamorphoses de l'objet

1.1.1 De l'objet au corps-objet

Il paraît peu probable que l'on trouve un écrit sémiotique qui ne fasse mention de l'*objet*. Il faut dire que ce terme a toujours tenu une place de choix au sein de la discipline. On le trouve par exemple dans la théorie narrative de Greimas, élaborée au milieu des années 1960, où il sert à qualifier une abstraction qui peut renvoyer à n'importe quel ordre de réalité. C'est l'objet au sens d'*objet de valeur* : un simulacre sur lequel nous projetons des contenus, des désirs et des croyances. Dans les termes de la sémiotique greimassienne, cet objet est plus exactement un actant, c'est-à-dire un rôle ayant une pertinence dans le cadre d'une relation contractée avec un autre actant, le sujet¹⁵.

Bien plus tôt, à la fin du XIX^e siècle, dans les textes fondateurs de la sémiotique de Peirce, la notion tenait aussi une place centrale, bien que distincte de celle défendue par l'approche narrative. Dans ses *Écrits sur le signe* (1978 [1885-1906]), Peirce employait le terme pour décrire deux types de réalités : d'une part, la réalité telle qu'elle *est* idéalement, avant tout investissement sémantique, riche de toutes ses potentialités de sens (l'« objet dynamique ») ; d'autre part, cette même réalité, mais telle

¹⁵ Voici comment Greimas et Courtés définissent l'objet dans leur dictionnaire de sémiotique : « L'objet – ou objet de valeur – se définit alors comme le lieu d'investissement des valeurs (ou des déterminations) avec lesquelles le sujet est conjoint ou disjoint » (1979, p. 259). Dans « Avoir prise, donner prise » (2009), Landowski développe davantage la spécificité de cet objet narratif : « L'*actant*-objet a le statut d'un simulacre entièrement dépendant de l'intentionnalité des sujets. C'est une figure de l'imaginaire qui ne fait que traduire la manière dont une société catégorise axiologiquement le monde en y distinguant des éléments "consommables" ou "thésaurisables" et dont elle définit les compétences et les pouvoirs de ses membres en distribuant entre eux des "objets modaux". Passant de main en main, conjoignant les uns à la valeur et en disjoignant certains autres, les "objets-valeurs" ainsi conçus circulent à la manière d'une sorte de monnaie dont la fonction est de rendre possible des processus d'échange – une économie – entre des sujets eux-mêmes réduits au statut de possesseurs tantôt actualisés (conjoint à la valeur), tantôt virtuels (en état de disjonction) » (*Ibid.*, n.p.).

que perçue dans l'expérience, saisie *hic et nunc* (l'« objet immédiat »). Avec Peirce et Greimas, on a ainsi deux conceptions de l'objet relativement antagonistes, mais qui tout de même se rejoignent sur un aspect intéressant : leur idéalité (une idéalité conceptuelle chez Greimas, une idéalité métaphysique chez Peirce).

Pourtant, on sait bien qu'un objet n'est pas qu'une idéalité, qu'il est aussi, voire d'abord, une matérialité dont on fait l'expérience substantiellement. Cet objet, qui se caractérise par sa corporéité, n'a toutefois, étonnement, intéressé les sémioticiens que tardivement, puisque l'appareil théorique qui s'est donné pour tâche de l'étudier n'a commencé à être élaboré qu'à la fin des années 1990¹⁶. Précisément, dans sa hiérarchie des plans d'immanence (cf. tableau 2), c'est à cet objet matériel que Fontanille fait référence lorsqu'il utilise le terme *objet*, et c'est d'ailleurs ce plan, parmi tous ceux qu'il retient, qui est le plus facile à avérer, du fait qu'il est fondé sur une dimension des plus concrètes pour nous humains : la tridimensionnalité. C'est à cet égard aussi, dans le but de clarifier la nature de cet objet, que Fontanille s'est progressivement mis à requalifier l'expression en termes de *corps-objet*¹⁷ (mot composé que nous retiendrons conjointement avec celui de *corps-actant*, ceci afin d'éviter toute confusion avec les précédentes acceptions¹⁸).

Les objets sont des *corps* – il serait à cet égard peut-être plus opportun de les désigner ainsi – des entités sémiotiques à trois dimensions, caractérisées par leur structure matérielle, par leur morphologie extérieure, et quelques propriétés dynamiques qui leur confèrent une « énergie ». (Fontanille 2015a, p. 141)

1.1.2 *Les particularités des corps-objets*

Comme l'observe Zinna (*infra*), on parle souvent d'objet lorsqu'on cherche à désigner quelque chose d'encore indéfini. Comme terme passe-partout, l'objet ne semble donc, de prime abord, guère se distinguer de la *chose*, autre désignation tout aussi floue, voire davantage : « Sans doute, après la notion de "chose", où l'on atteint le

¹⁶ Construite dans le but de montrer que l'objet est révélateur d'une histoire et d'une éthique, et pas simplement une chose ayant un emploi figé dans une culture ou une situation donnée, la *sémiotique des objets* a été diversement investiguée, d'abord par Floch en pionnier (1995, pp. 181-213), puis principalement par Zinna (2005), Fontanille (2008), Landowski (2009) et Beyaert-Geslin (2012a).

¹⁷ On retrouve aussi, à plusieurs reprises, cette expression de *corps-objet* chez Landowski, notamment lorsque l'auteur estime capital de concevoir les acteurs et les objets d'une situation donnée d'abord comme des « corps-objets avec leurs consistances propres et l'ensemble de leurs qualités sensibles » (2004, p. 66).

¹⁸ Nous préciserons, au prochain chapitre, le sens à donner à ce concept de *corps-actant*.

summum du vague, la notion d'"objet" détient une place tout à fait remarquable dans cette échelle d'indétermination sémantique » (Zinna 2005, p. 161). Pourtant, la différence qui existe entre objet et chose est considérable.

En effet, l'objet qualifie une réalité tridimensionnelle à laquelle on reconnaît une fonction alors que la chose est une réalité dont la pertinence sémiotique est niée. Ainsi, une chose, c'est à la limite "quelque chose" que l'on peut remarquer, mais qui, à l'inverse de l'objet, n'offre aucun intérêt pour la connaissance ou pour une quelconque manipulation pratique¹⁹. Si c'était le cas, alors on ne parlerait plus de chose, mais d'objet justement ; d'un objet suscitant l'intérêt, attisant la curiosité, se prêtant à l'étude, présentant une valeur. En somme, c'est la reconnaissance d'une fonction qui permet d'envisager les corps-objets comme une ontologie sémiotique, à savoir comme un ordre de réalité ayant un plan de l'expression (une matérialité) et un plan du contenu (une fonctionnalité). En outre, vis-à-vis de cette relation sémiotique, on ajoutera que la fonctionnalité de l'objet est structurellement liée à sa matérialité qui, comme le précise Fontanille, se prête à un double usage :

L'expérience des objets est donc celle de « corps matériels », destinés à un double usage (supports d'empreintes, et manipulations pratiques), et l'expérience de ces corps-objets est convertie en formes de l'expression, qui constituent leur plan d'immanence spécifique ; la morphologie des corps-objets a donc deux faces : d'un côté (face 1), une *forme syntagmatique locale* (la surface ou le volume d'inscription), susceptible de recevoir des inscriptions signifiantes [...], et de l'autre (face 2) une *substance matérielle*, qui leur permet de jouer un rôle actantiel ou modal dans les pratiques, au niveau de pertinence supérieur. (2008, p. 23)

C'est ainsi qu'un corps-objet est à concevoir à la fois comme une « *forme* » – parce qu'il dispose d'une surface qui peut communiquer des informations diverses – et comme une « *substance* » – parce qu'il

¹⁹ Dans l'introduction de son article « Avoir prise, donner prise » (2009), Landowski pose, justement l'enjeu de l'analyse des objets en termes d'utilisation et de fonctionnalité : « "Utiliser" quelque chose – une chose, un couteau par exemple –, c'est l'employer dans un certain but, c'est s'en servir en en usant, comme on dit, "conformément à sa fonction" (ou à son "affordance"). Or, pour cela, avant même qu'un quelconque utilisateur ne commence à s'en servir, il faut qu'à ses yeux cette chose soit en réalité déjà plus, ou peut-être au contraire déjà moins – en tout cas autre chose – qu'une simple *chose*. Déjà moins, parce qu'il faut que le sujet qui porte sur elle son attention ait cessé de la regarder comme une totalité indifférenciée simplement présente devant lui et qu'il l'ait en fait déjà réduite à un petit nombre d'aspects ou de propriétés susceptibles de lui "servir à quelque chose", c'est-à-dire de remplir un rôle d'adjuvant dans la réalisation de quelque projet d'action sur le monde. Et en même temps, dans cette mesure même, déjà plus, parce que dès ce moment cette chose se signale à ses yeux par la "fonction" que son utilisation éventuelle mettra en œuvre. Autrement dit, investie de signification et chargée d'une valeur d'usage, la "chose" a déjà acquis le statut d'un objet » (*Ibid.*, n.p.).

occupe une certaine portion du monde qui l'amène à avoir une incidence matérielle sur les autres corps, et donc, par suite, sur le cours des événements (d'où l'usage également fréquent, comme annoncé, du mot composé *corps-actant*, au sens de *corps qui agit*)²⁰. Plus en détail, on dira, à propos de la face formelle – l'enveloppe, la surface – de ces corps-objets (ou corps-actants), qu'elle demeure signifiante même lorsqu'aucune inscription ne s'y trouve²¹. Et pour ce qui est de leur face substantielle, on précisera qu'elle se caractérise par une « structure matérielle » et par des « propriétés dynamiques », ce qui signifie que l'expérience de cette face se fait toujours par un contact intime²². Ainsi, du point de vue de l'expérience substantielle, le corps-objet est-il moins une forme éloignée, perçue à distance (à travers le sens de la vue ou la capacité d'imagination), qu'une masse qui met à l'épreuve le corps propre, principalement à travers le sens du toucher²³.

1.1.3 *Les variétés de corps-objets*

Dans le langage courant, lorsqu'on parle d'objets, on a généralement une idée assez précise de la réalité dont on traite. On envisage des produits manufacturés, de moyenne valeur, que l'on peut plus ou moins

²⁰ En reprenant une dichotomie introduite par Fontanille dans *Sémiotique du discours* (2003, pp. 158-170), nous pourrions dire que les corps-actants sont à traiter comme des *actants positionnels* lorsqu'ils sont perçus telles des *formes* composant un paysage, et comme des *actants transformationnels* lorsqu'ils sont saisis telles des *substances* qui transforment le monde. Les concepts de *forme* et de *substance*, ainsi que leur rapport, ont été problématisés par Hjelmslev dans le cadre de sa philosophie du langage (1971 [1943]). Tout du long de ce travail, nous parlerons de cette relation. Pour l'instant, disons simplement que la substance figure la réalité telle que nous la ressentons *sensiblement*, alors que la forme rend compte de cette réalité telle que nous la concevons *cognitivement*.

²¹ C'est ainsi qu'un marteau, qui n'a en principe aucune inscription à sa surface, demeurera un « support formel ». En effet, même sans inscription, sa signification peut varier selon que son manche est brun avec des rainures (probablement du bois et donc probablement un vrai marteau pour planter des clous) ou vert mat (probablement du plastique et donc probablement un jouet à donner sans risque à un enfant).

²² Les notions de « support formel », de « structure matérielle » et de « propriétés dynamiques » sont employées dans une autre description du corps-actant, que Fontanille renomme en la circonstance « support » : « Le "support" a deux faces, nous l'avons déjà montré et c'est justement ce qui en fait une "interface" : (i) une face "textuelle", en ce sens qu'il est un dispositif syntagmatique pour l'organisation des figures qui composent le texte (c'est ce qu'on pourrait appeler le "support formel"), et (ii) une face "praxique", en ce sens qu'il est un dispositif matériel et sensible pouvant être manipulé au cours d'une pratique (c'est ce qu'on pourrait appeler le "support matériel") » (2008, p. 40).

²³ Le philosophe du langage Pierre Frath présente ces principales manières d'appréhender les corps-actants comme suit : « Le sens de base de l'objet est d'être "placé devant nous", soit matériellement en tant qu'objet visible ou touchable, soit spirituellement en tant qu'objet psychologique que nous appréhendons à part, bien qu'il soit à l'intérieur de nous » (2016, p. 6).

facilement manœuvrer avec les membres antérieurs. Cette conception est cependant trop restrictive dans le cadre d'une sémiotique des objets, puisqu'on a vu que c'était le critère de la (tri)dimensionnalité qui faisait uniquement foi pour caractériser cette ontologie sémiotique. À ce niveau de pertinence, les différences de taille, d'origine et de valeur sont donc caduques.

Ainsi, en rapport à la taille, il n'y aura, d'abord, en tous les cas pas lieu de distinguer un jouet de voiture d'une vraie voiture. Et de la même façon, on accueillera dans la famille des corps-objets – aux côtés des outils, des instruments, des machines et des biens de consommation – les infrastructures et les lieux, tout comme les formations géologiques et les astres. Ensuite, sur leur origine – naturelle, artisanale, industrielle, voire divine –, on n'opérera, non plus, aucune discrimination, d'autant que, dès lors qu'ils sont manipulés dans une pratique (ne serait-ce qu'une pratique d'observation), les corps-objets se culturalisent irrémédiablement. Il suffit en effet, comme le relève Zinna, de « faire usage d'un objet naturel pour accomplir une action, comme de se servir d'une pierre afin de casser une noix » (2005, p. 165), pour que celui-ci acquière déjà une valeur culturelle.

Si « la distinction entre objet naturel et objet culturel n'a pas d'intérêt » (*Ibid.*, p. 166), celle entre les « objets pour voir » (les objets design et œuvres d'art...) et les « objets à pratiquer » (les objets du quotidien) n'en a pas davantage, et ce, quelle que soit la puissance normative des valorisations culturelles. En effet, combien de pièces d'exception, aujourd'hui exposées dans les musées du monde, étaient, au moment de leur conception, seulement destinées à un usage pratique et quotidien ? Les ustensiles des civilisations premières ou les instruments de mesure de Galilée sont aujourd'hui des *objets pour voir* alors qu'hier encore ils n'étaient que des *objets à pratiquer*²⁴.

Enfin, l'opposition entre les objets et les sujets doit aussi être levée, car si elle est foncièrement anthropologique, ainsi que nous le verrons au prochain chapitre, elle demeure également fluctuante au sein d'une même culture, voire d'une situation à l'autre pour un même individu. Relativement à ce dernier cas de figure, il s'agit de prendre conscience que souvent, dans nos pratiques, nous traitons certains corps-objets avec une extrême délicatesse, comme si, finalement, c'était nous qui nous adaptions à eux plutôt qu'eux à nous. Dans de telles circonstances,

²⁴ C'est Beyaert-Geslin qui introduit, dans *Sémiotique du design* (2012a), cette dichotomie entre « objet à pratiquer » et « objet pour voir », et qui aussi reconnaît qu'un objet peut être différemment considéré dans le temps diachronique comme synchronique.

les rapports viennent ainsi à s'équilibrer, voire à s'inverser, entre nous et ces corps-actants qui cessent d'être, à nos yeux, de simples objets du fait que nous venons à les considérer pour ce qu'ils sont (valeur interactionnelle) et non pour ce que nous souhaitons qu'ils soient (valeur usuelle ou culturelle). De la sorte, dans pareilles situations, on commence à envisager les objets comme des sujets, comme des matérialités qui auraient une dignité, voire une intentionnalité contenue en puissance dans leurs propriétés substantielles et dynamiques.

Dans *Passions sans nom* (2004), Landowski répertorie plusieurs exemples de ce type d'expériences, qu'il qualifie d'*esthésiques*²⁵. L'une d'elles a trait au domaine de la gastronomie et illustre le cas du gourmet qui se distingue des autres gastronomes en ce qu'il fait preuve d'une sensibilité toute particulière à l'endroit des aliments avec lesquels il commerce :

Le gourmet entretient en revanche avec ce qu'il mange, avec ce qu'il cuisine, avec aussi ce dont il parle aux autres en termes de gastronomie, une relation qualitative modulée aspectuellement, intégrant la durée, et esthésiquement chargée de contenus qui s'échangent sur un pied pour ainsi dire d'égalité entre lui, sujet, et une matière-objet élevée à la hauteur d'un quasi-cosujet. (*Ibid.*, pp. 65-66)

En reconnaissant que la valorisation des corps-objets est avant tout affaire de sensibilités et de pratiques, ce que nous sommes dès lors plus précautionneusement invités à faire, c'est partir du principe que, dans la vie quotidienne, nous sommes toujours, d'abord, en train d'*interagir* avec des *présences matérielles* qui contiennent une certaine énergie à laquelle nous pouvons (choisir d')être plus ou moins réceptifs pour, au mieux, leur attribuer la valeur qu'elles méritent (au-delà des conventions culturelles), celle qui devrait apparaître en cours d'action, dans l'expérience²⁶ :

Du point de vue d'une sémiotique de l'expérience [...], la relation de sujet à sujet [plus généralement de corps-actant à corps-actant], avant de se spécifier en termes actantiels, est une relation vécue comme un rapport de co-présence sensible entre des êtres incarnés. Et les qualités esthésiques porteuses de sens dans ce type de rapports sont, dans leur principe, du même ordre que celles qui, par leurs combinaisons, définissent la consistance matérielle des choses. Dans ces conditions, si la même dimension sensible imprègne toutes nos constructions de

²⁵ L'esthésie se rapporte à ce que nous éprouvons sensiblement lorsque nous faisons l'expérience du monde, dans l'instant présent, sans que nous cherchions à raisonner sur le pourquoi et le comment de la situation ou de l'action (Greimas 1987 ; Landowski 2004 ; Parret 2006).

²⁶ Ce que nous développons ici, c'est une approche du sens résolument interactionniste. Dans *Passions sans nom* (2004, pp. 244-246) et *Pour une sémiotique du goût* (2013a, pp. 17-21), Landowski décrit cette position, en l'opposant aux trois autres approches que l'on pourrait retenir dans pareil cas : le subjectivisme (ineffable), l'objectivisme (platonicien) et le relativisme (culturel).

sens, et si ce dont il s'agit de rendre compte c'est de l'expérience concrète du sens dans nos rapports au monde en général, il ne peut y avoir qu'une seule sémiotique dont la vocation est d'englober l'ensemble de nos relations à « l'Autre », qu'il s'agisse de nos « semblables » ou de n'importe quelle grandeur « inanimée » peuplant notre environnement. (Landowski 2009, n.p.)

Indépendante des expériences esthétiques, mais toujours circonscrite dans une même culture, la question des sujets et des objets se retrouve, enfin, dans les débats de société portant sur le statut juridique des animaux et sur la responsabilité des robots fonctionnant sur le mode de l'intelligence artificielle. En effet, il est d'usage, en tout cas dans les sociétés occidentales, de réserver la qualité de sujets aux seuls êtres humains. Or, malgré cette convention, on sait aussi que cette exclusivité peut être sujette à débat lorsqu'il s'agit de considérer éthiquement et moralement les animaux et les robots. Si donc la relativité de l'opposition sujet/objet est assez fortement conscientisée pour ces catégories de corps-actants – notamment parce qu'elle fait fréquemment l'objet de discussions et de polémiques, comme l'attestent les actions et discours des mouvements *vegan* et antispécistes –, il demeure qu'il est d'autres discriminations, tout aussi relatives, qui ne sont presque jamais discutées ou remises en question, parce que davantage encore intériorisées et perpétuées culturellement. Ces discriminations sont celles instituées par nos modes d'identification.

1.1.4 La valorisation des corps-objets

Si l'on est capables de comprendre que la manière dont nous concevons le monde façonne conséquemment le rapport que nous entretenons avec lui, ce dont on se rend peut-être moins compte, c'est qu'une partie de cette conception nous donne à saisir des évidences là où pourtant sont à l'œuvre des constructions culturelles. Dans *Par-delà nature et culture* (2005), l'anthropologue Philippe Descola aborde cette question relative à nos représentations en s'intéressant à la façon dont nous nous identifions aux autres corps-actants du monde, entendu que nous sommes nous-mêmes, matériellement, des corps-actants. Au total, Descola identifie quatre « modes d'identification » – le naturalisme, l'animisme, l'analogisme et le totémisme –, soit autant de conceptions primordiales du monde non réfléchies, acquises à travers les premières socialisations, qui nous amènent à saisir instantanément ce qui nous

apparaît semblable à nous-mêmes ou dissemblable de notre condition humaine²⁷.

Dans le détail, Descola fonde ces modes d'identification sur la manière dont les collectifs humains ont de traiter les corps-actants évoluant dans leurs milieux, et, pour ce faire, il retient deux variables : l'*intérieurité* et la *physicalité*²⁸. Sur le plan de l'intérieurité d'abord, les collectifs sont discriminés selon que leurs membres considèrent que ce sont seulement eux qui ont une vie intérieure authentique ou, à l'inverse, qu'ils reconnaissent que d'autres classes de corps-actants ont une vie intérieure aussi digne de considération que la leur, qu'ils soient animaux ou végétaux²⁹. Sur le plan de la physicalité ensuite, les collectifs humains sont discriminés selon qu'ils estiment que les corps-actants qu'ils rencontrent dans leurs expériences (eux inclus) sont des totalités indépassables ou, au contraire, des parties d'un tout qui les subsument. Plus fondamentalement, à hauteur de ce critère, la question qui se pose pour les collectifs est de savoir si chaque corps-actant a son propre destin ou si les destins sont liés entre eux.

La position naturaliste – celle qui caractérise les collectifs de nos sociétés modernes³⁰ – vis-à-vis de ces deux valences est la suivante.

²⁷ À propos de ces modes d'identification, Descola précise : « Il s'agit du schème plus général au moyen duquel j'établis des différences et des ressemblances entre moi et des existants en inférant des analogies et des contrastes entre l'apparence, le comportement et les propriétés que je m'impute et ceux que je leur attribue » (2005, p. 163).

²⁸ Voici la définition que donne Descola de ces deux variables : « Par le terme vague d'"intérieurité", il faut entendre une gamme de propriétés reconnues par tous les humains et recouvrant en partie ce que nous appelons d'ordinaire l'esprit, l'âme ou la conscience – intentionnalité, subjectivité, réflexivité, affects, aptitude à signifier ou à rêver. On peut aussi y inclure les principes immatériels supposés causer l'animation, tels le souffle ou l'énergie vitale [...]. Par contraste, la physicalité concerne la forme extérieure, la substance, les processus physiologiques, perceptifs et sensori-moteurs [...]. La physicalité n'est donc pas la simple matérialité des corps organiques ou abiotiques, c'est l'ensemble des expressions visibles et tangibles que prennent les dispositions propres à une entité quelconque lorsque celles-ci sont réputées résulter des caractéristiques morphologiques et physiologiques intrinsèques à cette entité » (2005, pp. 168-169).

²⁹ Il faut voir que les modes d'identification ne s'opposent pas radicalement entre eux, mais seulement graduellement. Il peut en effet y avoir des collectifs humains qui se situent à la limite de deux ou trois modes d'identification, mais qui, en raison de certaines caractéristiques saillantes, finissent par intégrer un mode plutôt qu'un autre. Par rapport à cette question de l'intérieurité, on verra, par exemple, des collectifs, au sein de mêmes modes d'identification, occuper des places différentes selon qu'ils estiment que le critère de l'intérieurité est fondé sur le niveau de conscience, la présence d'une âme, la faculté de penser ou la capacité à ressentir des émotions, du plaisir ou de la souffrance...

³⁰ Pour une présentation critique des sociétés occidentales modernes, nous suggérons la lecture des ouvrages suivants : *De l'inégalité parmi les sociétés* de l'historien Jared Diamond (2000 [1997]), *Après le colonialisme* de l'anthropologue Arjun Appadurai (2005 [1996]), *Sociologies de la modernité* de Danilo Martuccelli (1999), *Le bonheur paradoxal* du sociologue Gilles

Pour ce qui est de l'intériorité, les naturalistes opèrent une discrimination assez forte, ainsi qu'une hiérarchisation tout aussi forte, entre les corps-actants. Chez eux (chez nous), il y a l'intériorité des êtres humains (qui se subdivise en différentes cultures), celle des animaux (qui peut faire l'objet d'une hiérarchisation entre espèces), celle des végétaux et des bactéries (qui est des plus minimales), enfin celle de la matière inorganique qui, pour le coup, est nulle. Sur l'autre versant, celui de la physicalité, les naturalistes ont une vision du monde relativement limpide : chaque corps-actant – qu'il s'agisse d'un humain, d'un animal ou d'une roche – est conçu comme une totalité indépassable qui n'entretient avec les autres corps-actants aucun lien de dépendance si ce n'est une appartenance commune à un même univers physique³¹.

Dans une lecture radicale du naturalisme, les particularités psychologiques et affectives des organismes vivants pourraient donc, à la limite, être rapportées à un pur déterminisme qui serait à la fois physique et biochimique. Or, dans un Occident où la croyance en un Dieu créateur est aussi, voire plus répandue que la croyance en un déterminisme naturel total, on doit bien concéder que le naturalisme de nos sociétés est tendanciuellement un naturalisme modéré, qui accepte l'idée que tout n'est pas réductible à des seules contingences physiques, chimiques et biologiques³². Aussi, l'idée est de préciser que l'on peut être naturalistes et concevoir sans problème que des corps-actants non humains puissent aussi être mus par des forces autres que celles reconnues par les sciences dures : par des phénomènes métaphysiques, mais aussi, pourquoi pas, surnaturels et paranormaux³³.

Lipovetsky (2006), enfin *Médiarchie* du philosophe Yves Citton (2017). Dans une perspective plus sémiotique, nous proposerions, en outre, les textes de Jean Baudrillard (*La société de consommation* 1986 [1970]), Michel de Certeau (*L'invention du quotidien* 1990 [1980]) et Andrea Semprini (*La société de flux* 2003).

³¹ Cette affirmation doit quand même être nuancée, car il faut faire remarquer que les corps-actants sont presque toujours anhoméomères, c'est-à-dire des tous composés de parties, en l'occurrence constitués d'autres corps-actants. Un exemple est l'ordinateur de bureau qui se laisse décomposer en, au moins, quatre corps-actants : une unité centrale, un clavier, un écran et une souris. Et encore, nous ne mentionnons pas ici les composantes de chacune de ces parties ni les différents câbles nécessaires à la communication de toutes ces parties entre elles. À l'inverse, au titre d'objets homéomères, on peut répertorier la barre de fer, le bâton en bois, le caillou, voire les corps organiques, c'est-à-dire fort peu de choses... Aussi, lorsque nous déclarons que les corps-actants, du point de vue naturaliste, sont des totalités indépassables, nous entendons par là que ce sont plus exactement des *architectures*, à savoir des ensembles dont chaque partie se touche (cf. 1.1.7).

³² C'est notamment Bergson qui a montré à quel point la vie était productrice d'indéterminations (2011 [1911] ; cf. 1.2.6).

³³ C'est ce que soutiennent Fontanille et Couégnas dans *Terres de sens* (2018), lorsqu'ils assertent que « les humains peuvent vivre, à une époque et dans une région donnée, sous un

Typiquement, si l'on reconnaît aux corps-objets qui nous entourent un même niveau de conscience que le nôtre ou, tout du moins, un même droit à être respectés que nous, humains, alors nous devons admettre que nous sommes en partie animistes³⁴. Et tout comme le naturalisme, cet animisme serait graduel, c'est-à-dire que l'on peut considérer comme nos semblables uniquement nos animaux de compagnie (auquel des droits sont d'ailleurs reconnus dans de nombreux pays) ou envisager comme tels d'autres animaux (par exemple le bétail), certains végétaux, voire tout ce qui habite notre environnement géologique, dans une perspective résolument écologiste³⁵. Suivant cette logique, rien non plus n'empêche qu'on puisse traiter certains robots comme nos *alter ego*.

1.1.5 La matérialité des corps-objets

Du point de vue naturaliste, tout ce qui constitue l'univers est matériel. La matière est tout le divers, de même que ce qui assure la liaison et la cohésion de ce divers. En tant que puissance régissante, la matière est à la fois même et distincte, et peut prendre n'importe quel aspect, comme développer cette résistance à elle-même qu'est la vie³⁶.

La phénoménologie de Merleau-Ponty s'est construite autour de cette hypothèse qui soutient que c'est parce que nous partageons une même identité matérielle avec notre environnement que l'on parvient à entrer en relation avec lui, que ce soit cognitivement pour le comprendre ou pragmatiquement pour nous y mouvoir. Le philosophe Renaud Barbaras précise cet axiome :

régime totémiste, mais adopter également, localement ou de manière diffuse, des modes de pensée ou des pratiques de type analogiste » (*Ibid.*, p. 14).

³⁴ On rappellera que tout au long de notre vie, on bascule plus ou moins consciemment, intensément et durablement dans divers modes d'identification. Par exemple, même si on se convainc que cela est *insensé*, on évite autant que possible de passer sous une échelle ou de prendre l'avion un vendredi 13. Dans le même ordre d'idées, bien qu'on sache que ce n'est que du hasard, on mise généralement, à la roulette du casino, des nombres qui *font sens* pour nous, comme des dates d'anniversaire. Lorsque nous agissons de la sorte, lorsque nous devenons superstitieux, nous adoptons un mode d'identification analogiste.

³⁵ Adopter cette position écologiste, c'est se rapprocher d'un mode d'identification totémiste, puisque, selon la perspective totémiste, chaque individu, chaque être vivant et chaque entité terrestre est un terme tenant un rôle dans un système global. Autrement dit, on est totémiste dès lors qu'on pense que chaque chose du monde joue une partition dans l'univers, que rien ne tient du hasard, mais que tout, au contraire, se tient et participe d'un dessein supérieur, ordonné par une figure tutélaire qu'il s'agit de respecter et d'honorer : un totem, un grand ordonnateur.

³⁶ Bordron évoque ce point, lorsque, s'appuyant sur la philosophie de Bergson, il déclare : « La perception [chez un organisme vivant] se manifeste d'abord comme une résistance. Mais celle-ci ne s'exerce pas contre la matière à partir d'un extérieur. Bien au contraire, c'est dans la matière elle-même que se produit cette résistance, comme l'une des propriétés essentielles de ce que Bergson appelle la vie » (2007, n.p.).

Le sujet ne peut faire l'expérience d'un monde qu'à la condition d'être fait de la même texture que lui, d'être pour ainsi dire de son côté. Un sujet qui ne serait incarné que par accident, comme le veut la tradition métaphysique, ne ferait l'expérience de rien faute d'une parenté ontologique avec ce à quoi il se rapporte [...] ; il n'y a d'expérience qu'à la condition que le sujet fasse partie de ce dont il fait l'expérience. (1997, p. 29)

Si l'on accepte l'idée que « les êtres producteurs de sémiose [c'est-à-dire producteurs de sens] sont de la même nature que ce qu'ils perçoivent » (Groupe μ 2015, p. 231), à savoir de la matière, il faut ensuite faire remarquer que, du point de vue de la sémiotique, cette matière n'est pas constituée d'objets déjà formatés, mais seulement d'énergies pures³⁷. C'est ainsi que l'on pose que le monde est prioritairement une structure tensive, fondée sur un entremêlement de flux, procédant d'interactions diverses et variées³⁸.

Pour autant, ces flux ne sont pas totalement déstructurés. Ils présentent une certaine organisation interne qui, précisément, leur permet, par la suite, d'être formalisés, ainsi que l'expose Fontanille :

Les forces comme les formes sont supposées, conformément à cette hypothèse, prendre naissance des équilibres et des déséquilibres dans l'interaction entre matière et énergie, et être reconnaissables comme « schèmes dynamiques », c'est-à-dire comme des configurations récurrentes, pertinentes et identifiables. (2011, p. 14)

En effet, tout ne s'équivaut pas dans la matière, et on s'en rend vite compte dans l'expérience que nous faisons du monde ; il y a de la matière plus ou moins dense, plus ou moins résistante, etc. Aussi, ce qui permet à la matière de tout de même se manifester sous diverses « morphologie[s]

³⁷ Bordron présente ainsi ce point de vue : « Pour les structuralistes, il existe des substances ou des flux auxquels on peut donner forme. Pour eux, la signification consiste généralement dans cette mise en forme des substances et flux, le plus souvent en les catégorisant. Le monde dans ce cas n'est pas une collection d'entités mais la donnée de forces qui viennent à prendre forme dans des actes de sémiotisation » (2011, p. 157).

³⁸ Fontanille prend l'exemple du paysage pour illustrer ce caractère dynamique et entremêlé : « L'expérience que nous faisons du paysage ne se limite pas à la reconstruction d'une composition spatiale, et la permanence du "paysage-existence" n'est pas celle d'une maquette inerte. L'existence à laquelle nous accédons est un devenir, qui est la résultante d'une composition de processus. [...]. Le paysage ne résulte pas de l'Histoire, mais d'un fourmillement d'histoires, et de vitesses d'évolution différentes. Dans cette perspective, chacun des traits plastiques, et chacune des figures identifiables qu'ils composent (la colline, le torrent et sa vallée, le champ, la forêt, etc.) doivent être considérés comme des "instantanés" saisis dans un mouvement. Chacune des formes identifiées est alors un signifiant pour un signifié, le mouvement arrêté par la saisie ; chacune des figures identifiées porte en elle, à l'état potentiel, un prédicat qui résulte de la conversion en "mouvement arrêté et instantané" d'un processus en devenir : la montagne "se dresse" dans la mesure où elle a subi une surrection ; la colline s'"adoucit" / elle a été usée ; la vallée s'"élargit" / la rivière l'a découpée et dégagée ; le champ se "couvre" de colza jaune éclatant / l'agriculteur l'a ensemencé ; les arbres sont "dépouillés" / l'automne leur a ôté leurs feuilles ; le ciel est "assombri" / le vent y a poussé des nuages, etc. » (2007, p. 193).

isolable[s] et identifiable[s] » (*infra*), c'est la présence d'un principe régulateur, l'*inertie*, qui garantit une certaine intégrité à ces « schèmes dynamiques » (*supra*) que sont les corps-objets en devenir.

Plus spécifiquement, l'inertie repose sur deux seuils, qui peuvent être plus ou moins équilibrés³⁹ : un *seuil de rémanence*, qui offre aux flux un magnétisme interne leur évitant de se désagréger, et un *seuil de saturation*, qui leur permet de résister aux « variations d'intensité » (excitations ou inhibitions) s'exerçant sur eux⁴⁰. C'est à travers ces équilibres entre seuils que la matière s'auto-organise pour acquérir « une première structure modale » (*infra*), indépendante de tout acte de perception⁴¹.

L'*inertie*, définie par ces deux seuils, est le minimum nécessaire pour pouvoir penser directement le corps et les forces qui s'exercent sur lui et en lui ; en l'absence de ces seuils d'inertie, le corps se confond avec les forces qui l'animent, et on ne peut envisager l'émergence d'aucune morphologie isolable et identifiable. Elle peut donc être considérée comme une première structure modale, qui détermine et permet d'extraire un schème de nature actantielle à partir d'un système physique en devenir. (*Ibid.*, p. 16)

Si l'on a compris que les corps-objets présentent une structure dynamique lorsqu'ils sont envisagés du point de vue physique, on peut ensuite se demander pourquoi, lorsqu'on les perçoit, ils ne nous apparaissent pas tels, mais plutôt sous une forme stabilisée qui nous permet de nous en faire une *image* assez solide. En effet, lorsque nous faisons l'expérience perceptive – notamment visuelle et tactile – des corps-objets, ceux-ci se présentent comme des entités relativement stables, en tout cas présentant des caractéristiques assez éloignées de celles que nous venons de reconnaître aux schèmes dynamiques (fluidité, versatilité...).

Afin de répondre à cette interrogation, il nous faut en fait rappeler une prémisse fondamentale qui est que nous, les êtres vivants, sommes incapables de saisir le monde physique dans son incommensurabilité, car nos enveloppes corporelles fonctionnent tels des filtres qui

³⁹ Pour présenter ces seuils, nous synthétisons les propositions de Fontanille (2011, p. 16).

⁴⁰ On voit par exemple que les aliments, sous l'effet de la mastication et des acides gastriques, viennent à souffrir différents déséquilibres qui font qu'ils se transforment en protéines, graisses ou encore déchets organiques...

⁴¹ C'est ce que décrit Petitot lorsqu'il retrace le processus de morphogénèse du sens (1985 ; 1996) à partir de la théorie des catastrophes du physicien René Thom. Dans leur *Principia semiotica* (2015), Klinkenberg et Édeline, au nom du Groupe μ , montrent également que la matière est déjà en partie organisée.

grossissent les traits et gommant les détails de nos milieux⁴². Et s'il en va ainsi – seconde prémisses –, c'est parce que, sans cette fonction de réduction de la complexité matérielle, il nous serait impossible de survivre dans nos milieux. En effet, toute forme de vie biologique a besoin de se situer dans son milieu pour que celui-ci cesse d'être hostile. Or, pour satisfaire cette exigence, il faut au moins que l'organisme puisse reconnaître ce qui l'entoure, ne serait-ce qu'à un degré minimal, pour distinguer ce qui peut lui être bénéfique ou préjudiciable⁴³. Ainsi, ce qu'il faut comprendre, c'est que le corps propre a comme fonction primordiale de filtrer la diversité matérielle pour rendre uniquement pertinent et signifiant ce qui a de l'intérêt pour la pérennité de l'organisme⁴⁴.

⁴² Fontanille prête, au total, neuf fonctions au corps propre (ou « corps-peau »), ici listées sommairement : connexion, distinction, identité, contenance, maintenance, échange, filtrage, empreintes et inscriptions (2011, pp. 90-91).

⁴³ On peut conclure que la mémoire est coextensive de la vie (tout comme la conscience et la perception, ainsi que nous le verrons au prochain chapitre), car elle permet une proactivité, autrement dit, une prise d'initiative. Ainsi, bien que ce soit une lapalissade, la vie est contrainte de s'activer par elle-même si elle ne veut pas disparaître. Comme l'observe Bergson : « Conscience signifie d'abord mémoire. La mémoire peut manquer d'ampleur ; elle peut n'embrasser qu'une faible partie du passé ; elle peut ne retenir que ce qui vient d'arriver ; mais la mémoire est là où bien alors la conscience n'y est pas. Une conscience qui ne conserverait rien de son passé, qui s'oublierait sans cesse elle-même, périrait et renaîtrait à chaque instant. [...]. Toute conscience est donc mémoire – conservation et accumulation du passé dans le présent. Mais toute conscience est [aussi] anticipation de l'avenir. Considérez la direction de votre esprit à n'importe quel moment : vous trouverez qu'il s'occupe de ce qui est, mais en vue surtout de ce qui va être. L'attention est une attente, et il n'y a pas de conscience sans une certaine attention à la vie. [...]. Sur [le] passé nous sommes appuyés, sur [l']avenir nous sommes penchés ; s'appuyer et se pencher ainsi est le propre d'un être conscient. Disons donc, si vous voulez, que la conscience est un trait d'union entre ce qui a été et ce qui sera, un pont jeté entre le passé et l'avenir » (2011 [1911], pp. 5-6).

⁴⁴ Commentant ce point précis, Klinkenberg et Édeline apportent les éclairages suivants : « Mais d'où procède cette disposition fondamentale [à réduire la complexité du monde en produisant des catégories] ? Il semble qu'on puisse en attribuer la nécessité à une impossibilité de penser l'infini, qu'il soit temporel ou spatial. Une impossibilité de le penser, mais aussi d'en user. Dans un système continu, chaque point est autonome. Or "il est douteux que la capacité du cerveau humain permette une identification 'continue' des milliards d'entités qui entrent dans notre expérience. C'est pourquoi notre conception de l'Univers est vraisemblablement de nature discrète". [...]. Notre finitude, face à un monde infini, nous oblige donc à rendre ce monde fini, afin de pouvoir le manipuler. "Où que nous portions nos regards dans la nature", observe le biologiste Ernst Mayr, "partout nous trouvons (...) le divers (...). Comment l'esprit humain, pourra-t-il jamais saisir et maîtriser cette immense et vertigineuse diversité ? Il recourt pour ce faire au processus de classification, qui consiste à ordonner la diversité des objets et des phénomènes à l'intérieur de groupes et de classes, les membres de chaque groupe possédant un attribut-clé ou un certain nombre d'attributs en commun". L'expérience empirique première dans toutes les activités du vivant est bien celle de la diversité, mais une diversité qui demande à être maîtrisée » (Groupe µ 2015, pp. 184-185 ; parenthèses d'origine).

Plus spécifiquement, la vie présente deux caractéristiques qui lui permettent de persister dans son cours : une *perception*, pour saisir sensiblement le monde (comme nous le verrons au prochain chapitre), et une *conscience*, pour appréhender ce monde cognitivement (ainsi que nous le discuterons en 1.2.6)⁴⁵.

1.1.6 L'iconicité des corps-objets

On peut définir la perception comme cette faculté du corps à capter les stimuli provenant de son entour. Mais aussitôt, on doit préciser que cette faculté, en raison de sa propriété médiatrice – et du fait aussi que le monde est incommensurable –, ne communique jamais fidèlement à l'organisme ce qui advient autour de lui. Plutôt, la perception offre une traduction sensible du monde qui – comme toute traduction – est imparfaite, mais néanmoins, pour l'organisme, adaptée à ses exigences vitales⁴⁶. De ce fait, ce que produit toujours la perception, c'est une *analyse* qui synthétise le divers matériel en unités organisées, qu'on appelle en sémiotique *icônes*. Un icône (au masculin) est ainsi une organisation perceptive construite par l'organisme à partir du donné matériel. Il est l'image – la forme – que prend le « schème dynamique » (*supra*) au moment où il est appréhendé dans l'expérience⁴⁷.

Or, percevoir le monde n'est pas encore le concevoir et, à cet égard, une perception qui ne s'ensuivrait d'aucune conceptualisation serait problématique, pour ne pas dire qu'elle serait peu probable⁴⁸. En effet,

⁴⁵ C'est en effet une fois que le monde commence à être maîtrisé qu'il devient possible d'opérer les meilleurs choix et donc, surtout, d'adopter les meilleures stratégies pour parvenir à ses fins.

⁴⁶ On part du principe, comme Spinoza dans son *Éthique* (2005 [1677]), que chaque organisme est conçu pour persévérer dans son être et qu'il est supposé, à ce titre, disposer naturellement de toutes les capacités nécessaires pour mener à bien cette entreprise. Cette hypothèse, selon laquelle la vie est finalement faite pour rester vivante, répond précisément à l'exigence de perfection de la Nature qui, comme le déclare Aristote dans *Les parties des animaux*, « ne fait rien en vain ni de superflu » (III, 661b).

⁴⁷ Rappelons que l'acte de percevoir, comme l'a bien expliqué Bordron, à partir de la théorie de l'esprit de Kant, est indissociable de l'acte d'imaginer, entendu qu'une perception ne peut procéder d'autre chose que d'une stabilisation des flux physiques dans une "image", dans un icône : « L'iconicité ne provient de rien d'autre que de cette faculté de l'imagination de transformer les indices d'existence en morphologies » (2011, p. 160 ; soulignements d'origine).

⁴⁸ À propos de ce processus de catégorisation, le Groupe μ ajoute : « Une représentation du monde sans catégorisation est donc impossible car elle excéderait les capacités de toute mémoire. Elle serait d'ailleurs aussi sans utilité, car elle ne permettrait pas de catasémiose [d'action] cohérente. La motivation de la catégorie est donc de nature pragmatique. Les applications de ce principe de base sont nombreuses et se déclinent en de multiples activités catasémiotiques [pratiques] : nécessité d'identifier rapidement la proie ou le prédateur (contrariée par le camouflage), d'identifier sans erreur une information d'une certaine portée sociale ou culturelle, etc. [...]. Si la motivation de la catégorie est pragmatique (ce qui explique

pour rattacher ce qu'il perçoit à des contenus signifiants, pour créer des associations entre icônes et significations, le vivant s'appuie aussi sur un autre opérateur de choix⁴⁹ : la *conscience*⁵⁰. C'est effectivement grâce à notre conscience que nous pouvons opérer un second type de réduction de la complexité mondaine, plus exactement, que nous pouvons rapporter des occurrences – perçues dans l'expérience – à des types (cognitifs⁵¹), autrement dit, produire des catégories perceptives. Au niveau de la conscience, les synthèses ne sont donc plus tant perceptives que cognitives et, finalement, c'est tout ce processus synthétique, mis en œuvre par l'organisme, qui nous conduit – ou plutôt condamne – à saisir les *schèmes dynamiques* du monde physique comme des *icônes* plus ou moins figés⁵².

Plus ou moins, disons-nous, car, selon les sens qui nous donnent accès au monde, ces corps-objets iconisés nous apparaissent diversement stables⁵³ : généralement peu stables, tels des *mélanges*, lorsqu'ils sont saisis à travers les sens intimes du goût et de l'odorat ;

sa nature contingente), sa nature est indubitablement sémiotique. [...]. Prix à payer pour simplifier le monde, la catégorisation est plaquée par le sujet sémiotique sur un monde de matière (au sens hjelmslevien du terme), qui est inconnaissable puisqu'antérieur à tout clivage, à toute différenciation » (2015, pp. 185-186).

⁴⁹ Dans *Milieu animal et milieu humain* (2010 [1956]), von Uexküll offre une illustration de ce principe lorsque, s'intéressant au mode d'action des abeilles, il observe le phénomène suivant : « On a pu montrer que les abeilles se posent de préférence sur des figures qui présentent des formes éclatées, comme les étoiles et les croix, et évitent au contraire les formes fermées, comme les cercles et les carrés. Dans son environnement [dans le monde tel que nous le percevons, nous humains], nous voyons l'abeille alterner entre les fleurs écloses et celles en boutons. Si l'on place l'abeille dans son milieu [dans le monde tel qu'elle le perçoit] et que l'on transforme selon leur forme les fleurs en étoiles ou en croix alors les bourgeons prendront la forme de cercles. Il n'est pas besoin d'insister sur la signification biologique de cette propriété des abeilles nouvellement découverte. Pour l'abeille, seules les fleurs ont une signification, et pas les boutons » (*Ibid.*, pp. 93-95).

⁵⁰ L'idée que la conscience est coextensive de la vie constitue l'une des hypothèses centrales de la philosophie de Bergson (2011 [1911], pp. 7, 13 ; cf. 1.2.6).

⁵¹ C'est à Eco que l'on doit cette notion de type cognitif. Nous y reviendrons dans nos notes 62 et 72, ainsi qu'en 3.3.1.

⁵² La théorie de l'esprit de Kant repose sur cette idée que l'entendement procède d'une multiplicité de synthèses, de natures diverses. Dans son *Kant et l'ornithorynque* (2001 [1997]), Eco revient sur ce point et relève tout le poids que tiennent les procédures interprétatives, autrement dit, les synthèses, dans le travail de construction du sens : « Le processus cognitif [est] tout entier [placé] sous le signe de l'inférence hypothétique, de telle sorte que les sensations se présenteront en tant qu'interprétations de stimuli, les perceptions en tant qu'interprétations de sensations, les jugements perceptifs en tant qu'interprétations de perceptions, les propositions particulières et générales en tant qu'interprétations de jugements perceptifs et les théories scientifiques en tant qu'interprétations de séries de propositions » (*Ibid.*, p. 135).

⁵³ Pour une étude critique des modes de fonctionnement des sens humains, nous renvoyons le lecteur au premier chapitre de *Corps et sens* de Fontanille, intitulé « Le corps et ses champs sensibles » (2011, pp. 53-78).

assez stables en revanche, telles des *figures*, lorsque ce sont les sens de la vue et de l'ouïe, tournés vers l'extérieur, qui les captent⁵⁴.

En somme, ce qu'il faut garder à l'esprit, suite à ces remarques, c'est que les corps-objets peuvent déjà au moins revêtir deux aspects, en étant tantôt des flux (des « schèmes dynamiques ») tantôt des formes stabilisées (des « icônes »)⁵⁵. Plus généralement, lorsqu'on fait de la sémiotique, il est nécessaire de reconnaître l'existence de deux mondes, non pas parallèles, mais superposés : d'une part, le *monde de l'être*, substantiel, fluide et incommensurable ; d'autre part, le *monde du paraître*, relativement stable et potentiellement maîtrisable⁵⁶. Le premier, c'est le monde tel qu'il est ontologiquement, inaccessible à l'entendement d'aucun organisme ; le second, c'est ce même monde, mais formalisé sémiotiquement⁵⁷. Dans la terminologie sémiotique, on nomme ce second monde *Umwelt*, ou *monde naturel* si l'on ne s'intéresse qu'au monde construit perceptivement par les êtres humains⁵⁸.

⁵⁴ C'est parce que le sens de la vue est prédominant dans les actes de perception humaine que la sémiotique, jusqu'au début des années 2010 – et la diffusion de la théorie de l'iconicité de Bordron (2011) –, à privilégier le terme *figure* pour qualifier les corps-objets du seul point de vue de la perception. En 2.1.5, nous précisons les spécificités de ce sens si particulier.

⁵⁵ Le schème dynamique et l'icône correspondraient approximativement à ce que Peirce nomme, respectivement, l'« objet dynamique » et l'« objet immédiat » (cf. 1.1.1).

⁵⁶ Landowski ajoute à propos de ce rapport entre l'être et le paraître : « À l'être par conséquent, quel que soit l'objet observé et quel que soit le sujet qui observe, il n'existe aucun accès si ce n'est par la médiation du paraître. Bien qu'il cache l'être (ou peut-être pour cette raison même), c'est lui, le paraître, qui seul peut signifier l'être et jusqu'à un certain point – sait-on jamais – le révéler, au moins indirectement. Voilà donc pourquoi, d'une manière générale, on ne saurait faire de "sémiotique" à chaque instant les termes de ce paradoxe : pour nous conduire sinon à la *réalité même* des choses du moins en direction de leur *sens profond*, le seul chemin qui s'offre passe par l'analyse des formes, y compris les plus "superficielles", dont nous savons qu'elles ne sont, au mieux, que des simulacres de l'être » (1997b, pp. 231-232).

⁵⁷ Comme le réprecise Bordron, le monde naturel « est le résultat d'une "réduction" de l'être à l'être perçu, à la phénoménalité » (2007, n.p.). En d'autres termes, le monde naturel est ce que le monde physique nous donne à percevoir de lui-même, puisque, rappelons-le, le monde physique est déjà plus ou moins structuré.

⁵⁸ Le concept d'*Umwelt*, introduit et théorisé par von Uexküll, se rapporte au monde tel qu'il est perçu par une espèce vivante, le plus souvent par une espèce animale. En principe, les individus d'une même espèce partagent le même *Umwelt*, mais il est possible – pour des raisons génétiques ou écologiques, voire par accident – que certains individus finissent par avoir un *Umwelt* différent de celui du reste du groupe. Dans le même ordre d'idées, le monde naturel peut aussi être – voire est toujours – différemment perçu et conçu entre cultures et individus humains, bien que de façon moins saillante pour ces derniers. Un exemple de ces variations culturelles, renforcées ensuite par la langue, nous est offert par Klinkenberg : « Dans telle langue du Libéria, il y a seulement deux noms de couleurs : celui qui désigne les couleurs que nous appelons chaudes et celui qui désigne les froides [...]. Dans les langues celtiques [...], notre opposition "vert" vs "bleu" n'existe pas en tant que telle : les couleurs qu'elle recouvre sont réparties dans des catégories où le Francophone placerait aussi le "gris" et le "brun" [...]. Ceci ne signifie pas que les citoyens du Liberia ou les Bretons soient conformés différemment de nous,

Le monde naturel désigne ainsi ce monde que nous percevons (entendu qu'il est des phénomènes physiques que nous ne percevons pas⁵⁹), composé d'icônes, essentiellement de figures, et dans lequel nous baignons depuis toujours (raison pour laquelle il est ainsi qualifié de naturel⁶⁰). Dans la définition inaugurale qu'en propose Greimas, on trouve spécifié ce caractère potentiellement signifiant des figures, autrement dit, des corps-actants iconisés :

Nous entendons par monde naturel le paraître selon lequel l'univers se présente à l'homme comme un ensemble de qualités sensibles, doté d'une certaine organisation. [...]. Par rapport à la structure « profonde » de l'univers, qui est d'ordre physique, chimique, biologique, etc. le monde naturel correspond, pour ainsi dire, à sa structure « de surface » ; c'est, d'autre part, une structure « discursive » car il se présente dans le cadre de la relation sujet/objet, il est « l'énoncé » construit par le sujet humain et déchiffrable par lui. (1979, p. 233)

Vis-à-vis de la dernière proposition de l'extrait, il s'agirait de préciser que le monde naturel est plutôt une *co-construction*. En effet, la perception humaine ne peut, à elle seule, formaliser le monde naturel. Si elle y parvient, c'est uniquement parce que le monde physique dispose déjà, comme nous l'avons dit au chapitre précédent, d'une structure *a priori*, ce que Petitot et Eco – de façon plus imagée – rappellent en ces termes : « les formes [ou figures du monde naturel] ne sont pas seulement des constructions perceptives mais possèdent aussi des corrélats objectifs » (Petitot 1996, p. 67) ; « il y a, dans le magma du continuum [de la matière], des lignes de résistance et des possibilités de flux, comme des nervures du bois ou du marbre qui favorisent la coupe dans telle direction plutôt que dans telle autre » (Eco 2001 [1997], p. 75).

En conclusion de ces réflexions sur la perception, ce qu'on retiendra donc, c'est que le monde naturel – tout comme les corps-objets qui s'y

mais simplement que les expériences de leurs cultures ont été codifiées d'une manière différente » (2000 [1996], pp. 39-40).

⁵⁹ Par exemple, jusqu'à leur découverte au début du XIX^e siècle, les rayons infrarouges ne faisaient pas partie du monde naturel, bien qu'ils existassent physiquement. La raison était, évidemment, que les outils pour les capter perceptivement n'avaient pas encore été développés.

⁶⁰ Le monde naturel ne se rapporte, en effet, pas au monde tel qu'il est lorsqu'on n'y trouve aucune trace d'activités humaines. Un marteau, une machine, un immeuble, mais aussi une inscription ou une pratique quelconque... toutes ces réalités font partie du monde naturel au même titre qu'un arc-en-ciel, une forêt ou une éruption volcanique. Tout comme les phénomènes et objets naturels, ces productions et interactions nous sont familières ; elles composent notre quotidien et notre encyclopédie. Greimas et Courtés précisent d'ailleurs : « Le qualificatif de naturel, que nous employons à dessein pour souligner le parallélisme du monde naturel avec les langues naturelles, sert à indiquer son antériorité par rapport à l'individu : celui-ci s'inscrit dès sa naissance – et s'y intègre progressivement par l'apprentissage – dans un monde signifiant fait à la fois de "nature" et de "culture" » (1979, p. 233).

trouvent sous la forme d'icônes – est un produit résultant de la rencontre entre de l'*existence ontologique* et de l'*expérience sémiotique* (cf. 1.2.1). Et c'est précisément cette articulation entre l'existence et l'expérience qui nous permet de fonder le caractère *sémio-ontologique* des corps-objets.

1.1.7 Les aspects des corps-objets

Nous avons jusqu'à présent envisagé les corps-objets sous deux aspects : premièrement, comme des *schèmes dynamiques* dotés d'une structure tensile, énergétique et fluide ; secondement, comme des *icônes*, perceptibles et stables. L'identification de ces deux aspects ne suffit pourtant pas à spécifier le « plan d'immanence » des corps-objets, car les autres plans de la hiérarchie de Fontanille (cf. tableau 2) se présentent, eux aussi, comme des flux, à l'état physique, et comme des icônes, une fois saisis perceptivement. Lorsqu'on formalise un flux en un icône, ce qui manque donc encore pour constituer un plan d'immanence autonome, c'est un appariement du phénomène perçu à un type de dimensionnalité.

Or, rappelons-nous que nous avons parlé, en 1.1.1, de l'aspect dimensionnel des corps-objets, en disant qu'ils étaient des volumes. Aussi, à ce stade de l'analyse, ce ne sont, finalement, pas deux, mais trois aspects que nous avons identifiés ; le troisième aspect renvoyant plus exactement au *statut* que ce plan tient dans le monde, en l'occurrence au fait que les corps-objets sont pragmatiquement des *acteurs*, puisque leur corporéité participe à transformer le monde (cf. 1.1.2).

Dans *Corps et sens* (2011), Fontanille identifie aussi différents aspects aux corps-objets ; plus exactement, quatre. Et à vrai dire, ce qui permet à Fontanille de saisir un aspect supplémentaire, c'est la distribution de ces aspects dans un schéma tensif articulé autour des « gradients de l'intensité (la dynamique transformatrice des instances actantielles) et de l'étendue (leur inscription spatio-temporelle) »⁶¹ (*Ibid*, p. 77). C'est en procédant ainsi que Fontanille parvient effectivement à reconnaître « quatre figures de manifestation » des corps-objets, chacune supposant une prédication particulière : la « force » (qui meut, voire émeut), la « forme » (qui enveloppe et, ce faisant, localise), l'« acteur » (qui agit et s'active), enfin l'« aura » (qui se sent ou plutôt se ressent).

⁶¹ Tout comme le modèle du carré sémiotique, le modèle du schéma tensif amène toujours l'analyste à construire une catégorie autour de quatre termes pertinents. En 1.4.3, nous reviendrons sur ce point.

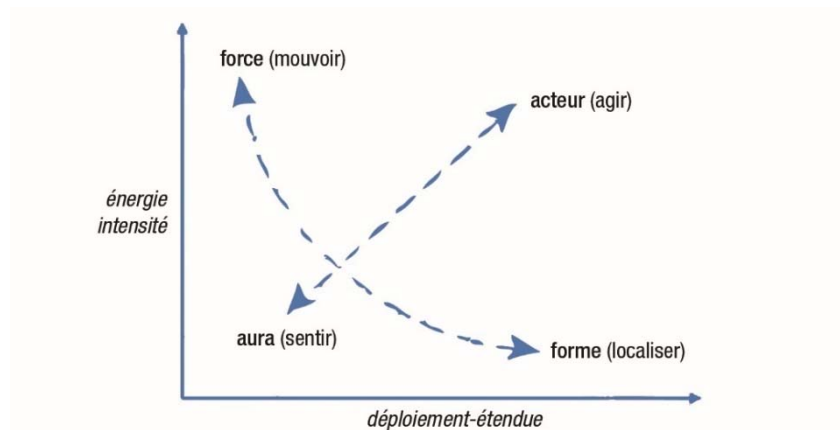


Figure 3 | Les manifestations figurales du corps-actant (Fontanille 2011, p. 77)

Selon la façon dont il se donne à saisir, un corps-objet présente donc, pour Fontanille, des caractéristiques phénoménales variables. D'abord, en tant que *force*, le corps-objet est « perçu à travers son seul pouvoir de transformation » qui en fait une « présence efficiente, une intense énergie, mais dont la capacité d'occupation est indéterminée et non localisable » (*Ibid.*, p. 78). Cette force, qui se présente comme une signature énergétique, semble renvoyer, sans équivoque, au *schème dynamique* tel que nous l'avons présenté en 1.1.5. À l'inverse, en tant que *forme*, le corps-objet est saisi « comme une [*sic*] icône stable et reconnaissable, avec son enveloppe propre (sa physionomie) [...], mais sans aucune considération pour un quelconque pouvoir de transformation » (*Idem.*). C'est évidemment, ainsi que l'indiquent les termes retenus par Fontanille, au corps-objet comme *icône* dont il est question. Ensuite, l'auteur poursuit en déclarant que, s'il « conjugue une dynamique de transformation propre et une figure iconique identifiable » (*Ibid.*, p. 77), le corps-objet est interprétable en tant qu'*acteur*. Là, c'est la qualité substantielle et volumique du corps-objet qui est évoquée. Enfin, le corps-objet devient une *aura* lorsqu'il « est perçu comme une présence sans forme identifiable, et comme une efficience sans force : une présence minimale et potentielle, en somme » (*Ibid.*, p. 78). Dans ce dernier cas, le corps-objet se manifeste alors comme un paradoxe, le paradoxe d'une présence qui ferait, en fait, défaut...

À vrai dire, ce qui n'est guère évident avec l'*aura*, c'est qu'elle est envisagée par Fontanille comme la manifestation d'un corps-objet qui, dans l'expérience, s'incarnerait dans un autre corps-objet. L'*aura*, ainsi définie, apparaît comme une manifestation insaisissable tant du point de vue de l'affectivité (absence de force) que de l'iconicité (absence de

forme). L'extrait suivant, toujours de Fontanille, nous aidera cependant à y voir plus clair :

La rémanence d'une figure, le relent d'une odeur, une présence indécise en sont les réalisations possibles [de l'aura]. Quand le narrateur de la *Recherche* qualifie Andrée de *vaine poussière de chair et d'étoffes*, au retour d'une promenade avec elle, dans *Albertine*, il exprime exactement ce qu'est une *aura* : un acteur qui a perdu et sa forme et sa force, et qui, dans ce cas particulier, n'est que le souvenir atténué de lui-même. (*Idem.*)

L'allusion au « souvenir » est ici judicieuse, car elle nous aide à comprendre que le corps-objet, dès lors qu'il est envisagé comme une aura, ne se situe plus tant dans le monde physique que dans notre esprit. Si l'on va au bout de la logique, l'aura se présenterait ainsi comme le produit de la réactivation d'une information stockée en mémoire, laquelle réactivation serait toutefois – second point – conditionnée par la manifestation dans le monde naturel d'un corps-objet distinct. C'est effectivement bien ce qui transparaît dans l'extrait de Proust, commenté par Fontanille, où Andrée n'est pas conçue, comme on s'y attendrait, en tant qu'être humain, mais comme une « vaine poussière ». C'est-à-dire que si Andrée apparaît comme telle, c'est parce que, peut-être, elle n'est, au fond, qu'une vaine poussière.

Fort de ces observations, on postulera dès lors que l'aura manifeste la véritable nature des choses, mais une nature qui vaudrait cependant uniquement pour soi – dans le temps de l'interaction avec le corps-objet – et qui se situerait, par conséquent, au-delà des apparences et des croyances, raison pour laquelle elle ne se donnerait jamais à saisir sur le mode du paraître. Or, en considérant l'aura de la sorte, on ne peut éviter, par la même occasion, d'opérer un rapprochement avec le concept kantien de *schème cognitif*. En effet, chez Kant (2012 [1781/87]), le schème cognitif se rapporte à l'idée générale que l'on se fait d'un objet, autrement dit, à l'objet tel qu'on le conçoit et non tel qu'on le perçoit. En particulier, le schème cognitif est envisagé comme une idéalité qui ne se donne à saisir, dans l'expérience, que de façon imparfaite ou incomplète, la raison étant que ce schème est avant tout une règle qui s'applique pour reconnaître un objet donné. Par exemple, c'est grâce au schème cognitif « chien », à savoir à l'idée que l'on se fait d'un chien, que nous pouvons non seulement considérer comme semblables les chihuahuas et les dobermans, mais aussi les chiens de chair et d'os, ainsi que ceux dessinés sur des feuilles de papier⁶².

⁶² Au chapitre précédent, nous disions des types cognitifs qu'ils caractérisaient des catégories regroupant des occurrences du monde perceptivement similaires. À présent, avec les schèmes

Ce qu'il faut donc voir avec le schème cognitif, c'est qu'il est une synthèse d'expériences diverses, pourtant reconnues comme similaires. En somme, il faut réaliser qu'une fois qu'on fait l'expérience d'un objet on garde de celui-ci une idée générale qui devient une règle – un schème cognitif – permettant son identification ultérieure, quand bien même, dans l'expérience future, ce ne serait pas exactement le même objet qui serait saisi. Dans cette perspective, un schème cognitif est toujours, aussi, susceptible d'être réévalué, « puisque, comme le rappelle Eco, il est toujours possible d'identifier au cours de l'expérience d'autres caractères de l'objet » (2001 [1997], p. 121).

Cette dernière observation repose plus généralement sur l'idée que, puisque nous ne pouvons perceptivement accéder à l'essence des objets, ceux-ci ne nous parviennent, seulement et toujours, que comme des « esquisses »⁶³ (Bordron 2007). L'iconicité des corps-objets, à travers laquelle nous en faisons l'expérience, ne nous donne ainsi accès qu'à une facette de leur signification, qui peut donc, à chaque nouvelle expérience, être enrichie, ainsi que le précise Moutat⁶⁴ :

Les objets du monde naturel conditionnent, sous forme d'esquisses perceptives, leur propre perceptibilité à l'égard du sujet percevant. Car si les schèmes d'un objet empirique sont profondément instables, c'est parce que les objets de l'intuition sensible ne s'expriment que sous certains aspects et en dissimulent d'autres, lesquels ne seront appréhendés qu'au cours des expériences ultérieures, l'enrichissement des concepts dépendrait donc de l'expression des différentes esquisses de l'objet. (2015, p. 103)

1.1.8 Les séquences et les produits sémiotiques

Ce qui se dessine avec les différents aspects identifiés, c'est un parcours qui rend compte de la façon dont, progressivement, un corps-actant prend forme et sens dans l'expérience : d'abord, le corps-actant est

cognitifs, nous aurions aussi affaire à des catégories associant des occurrences provenant du monde naturel. Néanmoins, dans l'idée que nous nous en faisons, ces associations seraient moins de l'ordre de la perception que de l'impression (d'où l'idée d'aura d'ailleurs). Pour le dire autrement, les schèmes cognitifs seraient davantage de nature thématiques qu'iconiques, à savoir qu'entre Andrée et la vaine poussière de l'œuvre de Proust la catégorisation se situerait au niveau de leur rôle thématique. Quand on saisit Andrée, l'impression qu'on a, c'est qu'elle est aussi insignifiante qu'une vaine poussière. En définitive, le *schème cognitif* serait un concept général alors que le *type cognitif* serait un concept spécifique, résolument perceptif. Dans *Kant et l'ornithorynque* (2001 [1997], pp. 188-195), Eco établit d'ailleurs une distinction entre « catégories superordonnées » et « catégories de base » qui nous semble renvoyer, à peu près, à cette distinction que nous opérons entre schème cognitif et type cognitif.

⁶³ Notons que, de façon heureuse, « schème » (*skhēma*) signifie *esquisse* en grec.

⁶⁴ Comme le note Bordron, « il ne peut y avoir pour un objet qu'une esquisse possible sauf à imaginer une perception éternellement sidérée » (2007, n.p.).

postulé comme un *schème dynamique*, puis il est reconnu en tant qu'*icône*, enfin il est considéré comme un *acteur* avant d'être réduit à un *schème cognitif*. Ces quatre aspects correspondent alors à autant de moments sémiotiques que nous allons à présent détailler.

D'abord, on commencera par préciser que toute expérience du sens naît d'une *rencontre esthétique*⁶⁵ entre nous et un corps-actant, qui, par ses qualités propres, nous réveille, c'est-à-dire éveille notre attention en nous affectant thymiquement (rapport à l'intensité) et phoriquement (rapport au plaisir). Bordron présente en ces termes cette première apparition du sens, où le corps-actant (ici un cube) se manifeste à travers l'épreuve d'un *sentiment*, le sentiment – en nous – qu'il y a quelque chose qui est là et qui mérite une attention⁶⁶ :

Le premier sens qui apparaît n'est autre sans doute que ce qui est donné par le fait que je fais attention au cube, que je le prends en considération par une modification de mon regard qui l'oblige à se détacher sur le fond du monde ambiant. Le monde ambiant n'est plus un vague horizon d'attente mais comporte un cube qui se détache sur cet horizon. Or cela n'est possible que parce qu'il y a eu le mouvement d'attention qui implique inséparablement mon regard et le cube. L'un ne peut exister sans l'autre. Surtout, le rapport même ne peut faire sens sans une variation. C'est bien parce qu'il y a maintenant un cube, qui n'était pas avant pris en considération, que se manifeste un sens. (2007, n.p.)

Si l'on parle ainsi de *rencontre esthétique* pour qualifier ce premier contact, c'est parce qu'il semble que c'est le hasard – ou, dans l'optique inverse, le destin – qui fait qu'une relation se crée entre la matérialité du corps-actant et notre sensibilité, ou, comme dirait Landowski, entre « les *qualités sensibles* immanentes au monde-objet et [notre] *compétence sémio-esthétique* »⁶⁷ (2004, p. 247) :

⁶⁵ Sur la « rencontre esthétique », nous renvoyons le lecteur au chapitre éponyme de *Passions sans nom* (2004, pp. 94-102), chapitre dans lequel Landowski développe les réflexions initialement conduites sur la question par Greimas dans *De l'imperfection* (1989).

⁶⁶ Peirce décrit en ces termes la qualité du sentiment que nous éprouverions lors de la rencontre esthétique : « Par sentiment, j'entends un cas de ce genre de conscience qui n'implique aucune analyse, comparaison ou processus que ce soit, ni ne consiste totalement ou partiellement en un acte par lequel un champ de conscience se distingue d'un autre, un acte qui a sa propre qualité positive qui se suffit à elle-même, et qui est de lui-même tout ce qu'il est, de quelque façon que ce soit qu'il ait été produit, de sorte que si ce sentiment est présent durant un certain laps de temps, il est totalement et également présent à tous les moments de ce temps. [...]. Un sentiment est un *état* qui est dans son intégralité à tous les moments du temps, aussi longtemps qu'il dure » (1978 [~1885-1906], pp. 84-85).

⁶⁷ À propos du caractère inespéré de la rencontre esthétique, Landowski ajoute : « L'advenue du sens comme expérience d'une présence fait souvent figure d'"accident" [...] : coïncidence dans un pur ici-maintenant, si pur que le sens ne peut y demeurer que comme en suspens. Coupée de toute référence et de tout antécédent qui permettrait d'en comprendre la nécessité,

[Au moment de la rencontre esthétique,] ce dont il s'agit, c'est en fait d'une coalescence ou plus précisément d'un ajustement en acte, qui ne se laisse comprendre, et d'abord appréhender, que dans le moment même où un tel rapport se noue : effet pour ainsi dire sans cause, ou du moins qui ne trouve sa raison ni du côté de l'objet ni de celui du sujet, mais tient tout entier à leur mise en présence. Car aucun des deux termes de la relation, ni l'objet de la saisie ni le sujet qui l'effectue, n'existe à proprement parler indépendamment de la manière dont l'autre le fait être, en sorte que c'est la modalité précise de leur rencontre qui seule importe. (*Ibid.*, p. 97)

S'apparentant davantage à une alerte hors du temps qu'à une durée, cette rencontre esthétique marque le point de départ du processus de sémiotisation qui se poursuit ensuite avec le *moment iconique*, moment lors duquel on passe du ressenti du corps-actant à sa perception effective dans le monde naturel⁶⁸. Alors que, pendant la rencontre esthétique, le corps-actant se manifeste comme une présence – comme un ensemble de qualités pures (d'où le caractère insaisissable de l'être) –, voilà que, pendant le moment iconique, celui-ci prend forme dans une organisation expressive localisable et descriptible : l'icône.

Fontanille décrit cette transmutation de la « présence » (schème dynamique) en icône (ici nommé « figure ») de la façon suivante :

Percevoir quelque chose, avant même de le reconnaître comme une figure [...], c'est percevoir plus ou moins intensément une *présence*. En effet, avant d'identifier une figure du monde naturel, ou même une notion ou un sentiment, nous percevons (ou nous « pressentons ») sa présence, c'est-à-dire quelque chose qui, d'une part occupe une certaine position, relative à notre propre position, et une certaine étendue, et qui, d'autre part nous affecte avec une certaine intensité ; quelque chose, en somme, qui oriente notre attention, qui lui résiste ou qui s'offre à elle. (2003, p. 38)

Lors du moment iconique, les qualités du corps-actant se développent ainsi dans une étendue (d'intensives, elles deviennent extensives), à savoir qu'elles commencent à occuper une certaine portion de l'espace et du temps de l'expérience – ce qui, somme toute, est assez normal, puisqu'on ne peut saisir un espace sans instaurer une durée. À ce moment, le corps-actant prend forme et consistance pour se donner à saisir comme quelque chose non seulement d'organisé, mais aussi de potentiellement signifiant, car – chose importante à ajouter –, lors du moment iconique, le corps-actant ne signifie encore rien. Du point de vue de l'iconicité, le corps-actant fonctionne seulement comme un indice, comme une invitation qui nous est adressée pour qu'on

la rencontre ainsi conçue ne renvoie qu'à elle-même et ne saurait donc s'ouvrir sur aucun lendemain » (2004, pp. 99, 163-164).

⁶⁸ Sur le moment iconique, nous renvoyons le lecteur à *L'iconicité et ses images* de Bordron (2011).

produise de la signification. L'icône est ainsi une expression sans contenu ; il est l'objet tel qu'il se donne à saisir dans l'immédiateté de l'expérience de perception. Ainsi que l'énonce Bordron, « un icône ne prédique pas, il compose » (2011, p. 166).

Si le moment iconique formalise donc le plan de l'expression du corps-actant, l'*analyse sémiotique*, ainsi que nous nous proposons de nommer la troisième séquence, instaure, elle, son plan du contenu. Effectivement, un corps-actant ne peut accéder à l'entendement s'il reste éternellement un sentiment esthétique ou une perception iconique. Certes, l'expérience sensible ou perceptive des corps-actants peut nous conduire à vivre des instants éblouissants, mais pour autant cette plénitude ne s'expliquera que par l'absence d'emprise cognitive sur le monde⁶⁹. Aussi, dès lors que l'entendement prend le dessus sur le sentir et le percevoir, l'expérience change de nature pour devenir analytique. L'analyse, en l'occurrence, répondra de ce défaut de sens saisi lors du moment iconique, où on aura fait face à une expression en attente de signification. En termes sémiotiques, ce que fait donc l'entendement, c'est transformer l'icône – ou les icônes – en un *texte*, à savoir en un objet de connaissance⁷⁰.

Du point de vue de la théorie du langage, avoir l'intuition qu'une réalité est un texte, c'est effectivement supposer que cette réalité peut être articulée en deux plans, ainsi que le rappelle Badir lorsqu'il déclare que « les analyses qui se portent sur le texte commencent toutes par le diviser en deux composantes » (2014, p. 168), à savoir en un plan de l'expression (ce que la réalité manifeste sensiblement dans l'expérience) et en un plan du contenu (ce que la réalité signifie dans l'analyse). En ce

⁶⁹ Landowski décrit en ces termes ce moment épiphanique lors duquel tout semble prendre sens, mais où tout reste paradoxalement aussi insaisissable : « [Les expériences de la rencontre esthétique] ont toujours quelque chose de l'éblouissement sinon de la grâce : un geste, une silhouette ou un regard, une lumière ou un parfum, une forme, une matière, un mouvement, qui, cessant un instant de répondre à leur nom ou d'assumer une fonction, se mettent subitement à ne plus faire autre chose qu'exister, ici et maintenant, devant nous à la manière d'un appel. [...]. Le temps merveilleux de ces rencontres dont ni l'heure ni la teneur n'obéissent à aucune règle, aucun intérêt, aucun calcul d'ordre pratique, a en contrepartie, entre autres inconvénients, celui d'être par nature très éphémère. Un bref intermède dans le flux ordinaire de la quotidienneté, un "éclair", et puis, somme toute, plus rien du tout, ou tout au plus la nostalgie d'une présence qui paraîtra s'être manifestée de façon d'autant plus fugitive, comme hors du temps, qu'elle aura été plus intense » (2004, pp. 161, 162).

⁷⁰ Nous défendons ici une conception extensive du texte, qui dépasse l'acception que lui donne la linguistique textuelle, comme d'un ensemble de caractères alphabétiques. En 2.2.1 et 2.4.6, nous aurons l'occasion de préciser cette acception sémiotique. Pour l'instant, faisons simplement remarquer que si l'on dit, dans le langage courant, d'une suite de mots, regroupés en paragraphes, que c'est un texte, c'est parce qu'un texte est, dans tous les cas, une expression qui apparaît comme déchiffrable.

qui concerne les corps-actants textualisés, ce qui serait en l'occurrence reconnu, c'est une fonction : ce corps-objet, dans la situation considérée, sert à telle chose, produit telle chose, oblige à faire telle chose. L'analyse sémiotique permet ainsi d'enrichir, de confirmer ou d'infirmier nos connaissances, puisqu'en associant une expression à un contenu on finit toujours par actualiser notre encyclopédie⁷¹ (cf. 1.1.7).

Cependant, comme il faut le préciser, l'analyse sémiotique ne produit qu'une signification valable dans une situation donnée, qui ne peut, par conséquent, prétendre à l'universalité. En effet, ce n'est pas parce qu'on constate, au théâtre, que des tomates sont utilisées comme projectiles que le sens des tomates est de servir de projectiles... En cette circonstance, on fait certes l'expérience *d'un* sens, mais sûrement pas celle *du* sens. Néanmoins, il demeurera qu'en reconnaissant cette fonction aux tomates on parviendra à se rapprocher d'une essence de la tomate, puisqu'on saura, désormais, qu'elles ne servent pas seulement à être consommées.

Ce constat, prenant la forme d'une catégorisation, que l'on pose sur les corps-actants en général pourra enfin être rattaché à la dernière séquence du parcours sémiotique ici tracé, dans la mesure où on atteint là un niveau de synthèse extrême, recoupant tous les savoirs produits jusqu'alors : le corps-actant est catalogué, catégorisé. Au cours de cette quatrième phase, le corps-actant est catalogué ; il se convertit ainsi en une règle ou, pour employer un terme sémiotique plus courant, en un *signe*⁷². En partant du principe que le corps-objet présente, à ce moment-là, une signification assez codifiée (puisqu'indépendante de toute situation) et satisfaisante pour l'ensemble de la communauté (auprès de laquelle elle aura plus ou moins durablement valeur de vérité), on proposera en outre de qualifier ce constat de *sémiologique*.

⁷¹ Chez Eco (1985 [1979] ; 2001 [1997]), l'encyclopédie se rapporte à l'ensemble des connaissances d'un individu ou d'une culture.

⁷² Ici, lorsque nous évoquons le signe, nous ne le concevons pas exactement comme un plan d'immanence (cf. tableau 2), mais plutôt comme un produit de l'esprit. Nous reviendrons sur ces ambiguïtés terminologiques en 1.2.2. Pour l'instant, contentons-nous de dire qu'entre le signe, le schème cognitif et le type cognitif, les différences sont fines, voire parfois superficielles, dans la mesure où l'on a, chaque fois, affaire à des connexions neuronales qui nous amènent à associer un plan du contenu (un signifié) à un plan de l'expression (un signifiant). Pour malgré tout instaurer une distinction, nous pourrions dire que le signe, à l'inverse du type cognitif et du schème cognitif, est une règle qui envisage les corps-actants à des niveaux d'abstraction plus grands ; non pas relativement à l'expérience immédiate et directe qu'on en fait, mais à la valeur qu'ils tiennent au sein de la culture. En 3.3.5, nous préciserons encore la valeur du signe.

1.1.9 La structure de la sémiologie

Au fil des pages, nous avons pu distinguer trois ordres sémiotiques. D'abord, l'ordre des *séquences sémiotiques*, qui nous a permis de rendre compte des étapes à travers lesquelles nous passons lorsque nous cherchons à donner du sens à ce qui s'offre à nous dans l'expérience (la *rencontre esthétique*, le *moment iconique*, l'*analyse sémiotique* et le *constat sémiologique*). Ensuite, l'ordre de ce que nous nommerions les *produits sémiotiques*, lesquels sont, comme leur nom l'indique, des constructions du corps et de l'esprit achevées en collaboration avec la matière physique (le *sentiment* et l'*icône*) et la matière grise (le *texte* et le *signe*, puisque ces derniers ressortent d'impressions référentielles et d'inférences logiques). Enfin, l'ordre des *aspects de la matière* qui nous a permis de reconnaître au corps-actant différentes facettes (le *schème dynamique*, l'*icône*, l'*acteur* et le *schème cognitif*).

Vis-à-vis de ce dernier ordre, il y aurait cependant à préciser qu'il peut, en fait, décrire les aspects de la matière à deux niveaux : à un niveau général (pour décrire les aspects de la matière indépendamment de l'ontologie sémiotique considérée) et à un niveau particulier (pour qualifier les particularités des aspects de chacune des ontologies sémiotiques). En particulier, jusqu'à présent, les aspects identifiés se sont toujours rapportés à l'ontologie sémiotique des corps-actants : on a dit qu'un corps-actant était un *schème dynamique* du point de vue phéno-physique, qu'il se présentait comme un *icône* du point de vue perceptif, qu'il avait une fonction d'*acteur* d'un point de vue pragmatique, enfin qu'il devenait un *schème cognitif* une fois transformé en règle de reconnaissance⁷³. Dans cette énumération, deux problèmes apparaissent pourtant.

Le premier est que le terme *icône* est répété (une fois comme produit sémiotique, une fois comme aspect de la matière), et ce qu'il faudrait alors faire pour désambiguïser le cas serait de dire qu'un corps-actant, durant le moment iconique, prend toujours la forme d'une *architecture*, à savoir d'une organisation « dont chaque partie a au moins une partie commune avec une autre » (Bordron 2011, p. 174). Le second problème est lui relatif à l'usage du terme *schème cognitif*, car ce terme ne caractérise, en fait, ni un aspect de la matière ni, par conséquent, un aspect des corps-actants. En effet, suite à nos explications, le schème

⁷³ Le terme *phéno-physique* permet de qualifier le monde physique tel qu'il se donne à saisir sensiblement, avant toute formalisation, avant qu'il ne devienne le monde naturel (Rastier 2001b, p. 247).

cognitif ne peut être autrement conçu que comme une *production sémiotique*, un type de signe si l'on veut (cf. note 72). Aussi, comme substitut à ce terme au sein de l'ordre des aspects de la matière, proposerions-nous celui de *principe structurel* et, en nous focalisant ensuite exclusivement sur les corps-actants, la question qu'on aurait à se poser serait de savoir ce qu'instaure fondamentalement cette ontologie sémiotique. À ce questionnement, nous répondrons qu'un corps-actant, dans l'absolu, manifeste une *individualité*. Il nous paraît, en effet, assez clair que l'expérience des corps-actants, quels qu'ils soient, donne de façon primordiale accès à des entités indépendantes les unes des autres, pouvant, par suite, faire l'objet d'études et d'évaluations séparées.

Avec le *principe structurel*, nous avons donc, dans tous les cas, à notre disposition un premier terme pour rendre compte des aspects généraux que peut prendre la matière, indépendamment de l'ontologie sémiotique qui la manifeste. De sorte à compléter la terminologie de ce dernier ordre, on proposera, enfin, pour les autres aspects, les dénominations suivantes : *schème substantiel* pour qualifier ce qu'est la matière lorsqu'elle nous impacte énergétiquement, *organisation formelle* pour décrire la forme qu'elle prend lorsqu'on la perçoit, enfin le *statut fonctionnel* pour expliciter l'influence qu'exerce la dimensionnalité de cette matière dans l'expérience qui en est faite. Couplés aux autres ordres, ces aspects de la matière permettent de produire une structure générale de la sémiose que nous modéliserions comme suit⁷⁴ :

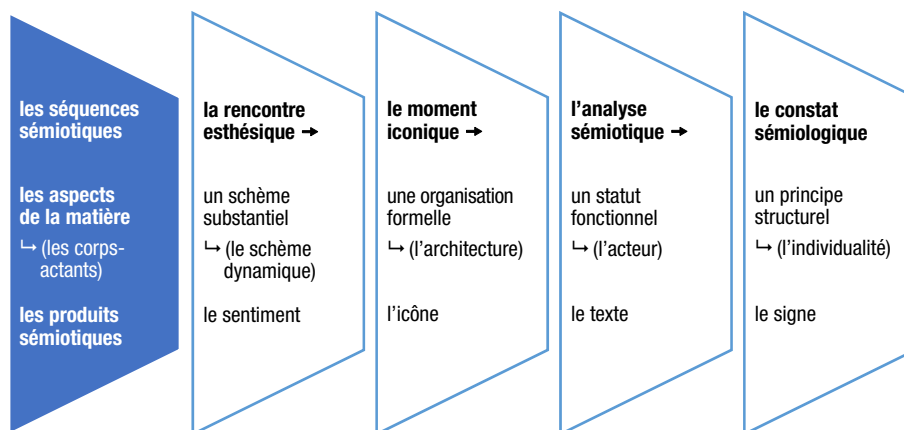


Figure 4 | La structure générale de la sémiose

⁷⁴ Le terme *sémiose* désigne le processus permettant la production de sens.

Finalement, ce qu'on observe à travers ces découpages – que ce soit avec les aspects de la matière, les séquences ou les produits sémiotiques –, c'est que c'est toujours l'expérience sémiotique (la nôtre) qui instaure de la différence, puisque, comme postulé, le monde physique est indifférencié et continu, bien que composé de flux plus ou moins organisés qui s'entrelacent (cf. 1.1.4). Dans *Pratiques sémiotiques* (2008), Fontanille rappelle lui aussi ce point – à savoir que c'est uniquement l'expérience de la vie qui crée de la différenciation dans le monde –, lorsqu'il souligne que toute « présentation par étape masque un fait pourtant évident : dès le premier niveau d'expérience, toutes les propriétés matérielles et sensibles sont déjà présentes, toutes ensemble, dans un conglomérat qui correspond à la *matière de l'expression* » (*Ibid.*, p. 35).

1.2 En dessus et autour des corps-objets

1.2.1 Vers d'autres horizons existentiels

Si, en théorie, tout dans la matière s'équivaut, il demeure que jamais nous ne pourrions nous rendre compte de cela, puisqu'on ne peut connaître le monde autrement qu'en en faisant son expérience, à savoir en le discrétisant et en produisant des catégories. L'existence du monde ne peut en effet s'avérer que dans l'expérience qu'on en fait, puisque s'il n'y a pas d'expérience, il ne peut y avoir d'accès à l'existence⁷⁵. Ainsi, faut-il comprendre que l'existence du monde, tout comme son expérience, sont intrinsèquement sémiotiques. Elles sont, dans les termes de Fontanille, les « deux formes » que prend la matière (« l'être ») pour devenir signifiante (« connaissable »)⁷⁶ :

⁷⁵ De la même façon, une quelconque expérience suppose nécessairement de l'existence, puisque s'il n'y a pas d'existence, rien – aucun existant – ne peut faire l'expérience de quoi que ce soit. Fontanille présente comme suit ce rapport de dépendance entre l'existence et l'expérience : « La première conversion (de l'existence à l'expérience) donne accès aux formes sensibles de la manifestation d'une sémiotique-objet, dans une relation immédiate, et elle donne lieu par conséquent au monde des signifiants, ce monde dans lequel nous baignons "naturellement", un monde de signifiants formés à partir du monde naturel, et qui est en attente de signifiés. [...]. La seconde conversion (de l'expérience à l'existence) consiste à associer aux faits d'expérience, des propriétés supposées intrinsèques au monde perçu ; au-delà de son apparaître sensible et de l'expérience immédiate qu'il nous procure, le monde naturel est alors accessible à la connaissance, à la compréhension et à l'interprétation. C'est alors que se forme le monde des signifiés » (2007, p. 183).

⁷⁶ Dans ses *Prolégomènes à une théorie du langage* (1971 [1943]), Hjelmslev utilise le terme danois *mening* pour qualifier à la fois la *matière* et le *sens*, à savoir le tenant et l'aboutissant de toute sémiose. Ainsi que le relève Badir dans son manuscrit dédié à l'œuvre du linguiste danois, « la matière nous plonge dans le sensible ; le sens allègue un ordre opposé au sensible, l'ordre de

Les discours philosophiques, qui sont les principaux consommateurs en matière d'ontologie, ouvrent la voie [pour savoir comment l'être s'actualise dans le monde naturel]. Dans l'histoire de la philosophie, en effet, deux courants dominants se distinguent et se conjuguent à la fois : l'être, en effet, ne pouvant être l'objet que de spéculations métaphysiques, il n'est connaissable que sous deux formes : l'existence ou l'expérience, de sorte que les conditions, notamment intuitives, d'une pensée de l'être, ne peuvent être, dans l'argumentation philosophique, que des conditions de l'existence ou des conditions de l'expérience. (2007, p. 182)

Comme nous l'avons dit, c'est donc bien le fait de vivre qui fait advenir ces deux « régimes ontologiques » que sont l'existence et l'expérience, puisque sans vie, il n'y aurait que de l'être ou, en adoptant l'optique inverse, il ne pourrait rien y avoir, puisqu'il n'y aurait aucun organisme qui puisse prendre position pour reconnaître que le monde est là⁷⁷. Mais une fois que l'on a précisé cela, il s'agit surtout de voir que dans l'expérience que nous faisons du monde, ce à quoi nous accédons, c'est, quoi qu'il en soit, nécessairement, à ces deux formes de l'être, à

l'intelligible. Telle est l'opposition que le concept hjelmslevien [de *mening*] doit suspendre : il renvoie indifféremment au sensible comme à l'intelligible, à l'expression comme au contenu » (2014, p. 148). Ce qu'il faut comprendre par là, c'est que la matière serait un sens en puissance, idée que le terme anglais de *purport*, utilisé dans la traduction anglo-saxonne des *Prolégomènes* exprime assez bien, comme l'observe à nouveau Badir : « *Purport*, pour autant que la langue française permette d'approcher sa signification, c'est ce qui relève être ce dont il est question. Il y a dans *purport* une notion d'apparaître, de manifestation ou de phénomène, sans appel à aucune coordonnée relative à l'espace-temps ou à la personne. Il y a aussi une idée de questionnement, d'intérêt porté à ce qui se laisse apparaître, à ce qui est manifesté. On retrouve ainsi dans *purport* cet état où le sensible de l'apparaître et l'intelligible du questionnement porté à son endroit sont encore étroitement liés. [...]. Le *purport* est un fond depuis lequel ne se détache encore nulle forme mais qui est cela même qui tend à se détacher de quelque formation possible, cela qui fait question pour des formes en devenir » (*Idem.*).

⁷⁷ Frath rappelle la difficulté de penser un tel univers où aucun regard sémiotique ne viendrait créer de l'expérience et de l'existence : « Un monde sans humains est inconcevable. Même quand on en fait l'hypothèse théorique, [...] nous sommes présents. Si la science-fiction parvient à parler de mondes non-humanisés, c'est parce que l'auteur s'y est donné une place où utiliser la langue, et donc le remplir de nos objets dénommés habituels. Sans cette place fictive, il n'y a rien de pensable » (2016, p. 9). Dans *Formes de vie* (2015a), Fontanille s'aventure quand même à décrire une telle situation lorsque, à partir du récit hellénique de la naissance du monde, il imagine un univers chaotique qui se situerait hors du temps, pris dans une « sorte de pulsation vitale originelle », dans une sorte de « régime stationnaire » : « Au sein du Chaos qui préfigure l'existence, coexistent la Nuit et l'Érèbe : ainsi commence le mythe grec de l'invention du temps. [...]. Entre Gaïa et Ouranos et avant la séparation, le régime temporel est encore stationnaire, et réduit à un rythme répétitif et cumulatif : la copulation, la procréation, la naissance ; selon les versions, la copulation est continue, ou seulement nocturne ; les naissances se succèdent, et les enfants s'accumulent faute de disposer d'autre espace que celui où le Ciel et la Terre s'unissent. Le temps de l'existence reste donc virtuel, sans possibilité de déploiement, et se confond avec le rythme d'une expérience d'union indéfinie : une vie sans cours, qui se réduit à une pulsation rythmique sans devenir ; une expérience cumulative sans profondeur, sans rétension, ni protension : la question de la distension ou de la transition ne se pose pas, en l'absence de changement, que ce soit dans l'existence ou dans l'expérience » (*Ibid.*, pp. 171, 174).

savoir que l'on fait, nous-mêmes, l'expérience, ou d'existences ou d'autres expériences⁷⁸.

Or, sur quoi peut-on exactement fonder la distinction entre une existence et une expérience ? En nous appuyant sur les propositions avancées par Fontanille dans l'article actuellement discuté, « Paysage, existence et expérience » (2007), nous formulons l'hypothèse que les existences sont l'être qui s'offre à notre perception comme une somme de *produits* (ou comme une *œuvre*) alors que les expériences sont l'être qui se donne à percevoir comme un ensemble d'*interactions* (ou comme un *processus*)⁷⁹. En effet, dans l'article que nous commentons, Fontanille dit du paysage qu'il peut être envisagé comme une expérience ou une existence selon qu'on reconnaît qu'une activité s'y déroule ou non⁸⁰. La question qu'il y aurait à se poser, pour savoir si dans l'expérience nous avons affaire à une expérience ou à une existence, serait alors la suivante : est-ce qu'il se passe quelque chose dans ce que nous sommes en train de considérer ? Si oui, alors nous faisons l'expérience d'une expérience ou, plus généralement, d'une interaction⁸¹ ; si non, alors l'expérience est celle d'une existence.

En rapportant ces observations à notre problématique des ontologies sémiotiques, nous dirons que les corps-objets sont typiquement des existences dans la mesure où on ne conçoit pas ces ontologies sémiotiques comme des lieux où se déroulent des interactions⁸². Plus exactement, du point de vue de notre expérience, les corps-objets sont conçus comme des existences, car on estime qu'ils "existent"

⁷⁸ En l'occurrence, l'auteur se réfère à l'activité d'un sujet qui contemplerait un paysage ou qui s'y promènerait.

⁷⁹ Ce que nous désignons par *produits* et *interactions* semble, effectivement, correspondre à ce que Fontanille nomme « œuvres » et « processus » dans *Terres de sens* (2018, p. 237).

⁸⁰ Voici les termes exacts qu'emploie Fontanille : « Le paysage superpose donc deux configurations spatio-temporelles, l'une directement dépendante de l'observateur, et l'autre indépendante. On distinguera donc respectivement le "paysage-expérience" et le "paysage-existence", indissociables et pourtant distincts. [...]. Le "paysage-existence" est au sens strict un "pays", un lieu d'accueil, un contenant pour des contenus, ou en attente de contenus ; le "paysage-expérience" est en revanche une construction polysensorielle, où la sensori-motricité fait le lien entre toutes les informations sensorielles pour leur procurer une signification dans la perspective d'une contemplation, d'une promenade, d'une activité en général » (2007, pp. 189, 192).

⁸¹ En 1.2.5, nous verrons que les expériences ne sont, en effet, qu'un type d'interactions parmi d'autres interactions expérimentables.

⁸² Dans cet ordre d'idées, une cuisine, si rien n'y est en mouvement, doit aussi être conçue comme un corps-objet. Cette affirmation peut de prime abord surprendre, néanmoins elle est aisée à relativiser lorsqu'on réalise que nous n'avons aucune difficulté à considérer les dinettes-cuisines pour enfants comme des corps-objets. Une cuisine, quelles que soient sa taille (un jouet au niveau micro ou une pièce à vivre au niveau macro) et sa fonction (pour jouer au niveau micro ou pour préparer à manger au niveau macro), demeure un corps-objet.

indépendamment de toute expérience. Ainsi, quand bien même il n'y aurait plus personne pour leur reconnaître une existence, nous postulons que si, du jour au lendemain, toute vie disparaissait de la surface de la Terre, ces formes de l'être que sont les corps-objets continueraient à être là... en tout cas pour un grand nombre d'années⁸³.

1.2.2 L'expérience des signes et des textes

Dans sa hiérarchie des niveaux de pertinence du plan de l'expression (cf. tableau 2), Fontanille reproduit ce décrochage entre les plans d'immanence qui rendraient compte d'existences et ceux qui procéderaient d'expériences⁸⁴. En effet, dans *Pratiques sémiotiques* (2008), Fontanille souligne bien qu'un tournant s'opère à partir du quatrième plan d'immanence (celui des *scènes pratiques*), lequel se présente comme un lieu où des existences se rencontrent et où, également, des expériences peuvent être saisies.

Les pratiques occupent donc dans cette hiérarchie une position intermédiaire ; en ce sens, elles peuvent d'un côté accueillir comme composants des unités des niveaux inférieurs, des signes, des textes et des objets, et de l'autre participer à la composition des niveaux supérieurs, celui des stratégies et des formes de vie. (*Ibid.*, p. 34)

En particulier, ce que nous permet de pointer cette citation, c'est que les corps-objets ne constituent pas le seul plan des existences ; à leurs côtés, deux autres plans coexistent, ceux des « signes » et des « textes ». Si nous abondons ainsi dans le sens de Fontanille pour reconnaître que les corps-objets ne sont pas la seule ontologie sémiotique existentielle, il nous paraît, en revanche, peu opportun de faire une distinction entre les signes et les textes d'un point de vue sémio-ontologique.

De sorte à motiver cette position, nous procéderons, dans ce chapitre et le suivant, à un examen critique des hypothèses formulées par le sémioticien français au sujet de ces deux instances formelles, en nous

⁸³ En somme, les corps-objets sont intimement liés au devenir monde et, à ce titre, le paysage-existence de Fontanille serait à considérer comme un corps-objet (cf. note 80).

⁸⁴ Dans *Terres de sens* (2018), Fontanille reconnaît que la plus forte des discontinuités de ses plans d'immanence survient lorsqu'on aborde les scènes pratiques : « Du point de vue des sémoses réalisées, la série proposée présente donc des discontinuités fortes et faibles [...]. La plus forte des discontinuités se situe entre /signes, textes, objets/ d'une part, et /pratiques-stratégies, formes de vie/ d'autre part : elle repose sur le fait que dans le premier groupe, le procès sémiotique vise principalement une unification-totalisation (notamment méréologique) du sens, alors que dans le second groupe, le procès sémiotique vise principalement la régulation d'un flux, d'un processus en cours, d'un "cours" d'action ou de vie. Dans un cas il s'agit de "former un tout" pour avoir un sens ; dans l'autre cas, il s'agit de persister dans un processus en cours, de manière à en dévoiler le sens » (*Ibid.*, p. 235).

intéressant d'abord aux signes, qu'il définit de façon assez convenue comme des « unités élémentaires de signification (un mot, un visage, un logo) qui forment chacune un bloc associant *a minima* une expression et un contenu » (2015a, p. 140). En effet, les signes comportent, ainsi que la morphologie du terme l'indique, une dimension *signifiante*, et c'est cette dimension qui les oppose premièrement – avant même d'être opposés aux textes – à ce que l'on nomme, en sémiotique – et en linguistique –, les *figures*⁸⁵. À savoir que les premiers sont, comme l'écrit Fontanille, des unités de signification, alors que les secondes sont seulement des unités distinctives.

Par exemple, on considérera un mot écrit sur une feuille de papier comme un signe (dans la mesure où il aura une signification) et les lettres qui le constitueront comme des figures (en ce sens qu'elles serviront uniquement à identifier le mot en question, en sa qualité d'unique élément porteur de sens). Or, toutefois, si ce mot sera signifiant, ce sera parce que notre attention, en la circonstance, se sera uniquement portée sur cette portion de réalité et sur aucune autre. Ce que nous entendons souligner par là, c'est qu'il aurait suffi que notre attention se porte sur une autre portion de réalité, par exemple, sur une seule lettre, pour que celle-ci devienne éventuellement, à son tour, un signe (en effet, une lettre peut signifier, seule, quelque chose ; pensons au M de McDonald's). En somme, au plan des signes, Fontanille soutient qu'il y a un point de vue (celui du sujet sémiotique) qui peut embrasser des réalités autant macrostructurales (un visage ou un paysage) que microstructurales (un mot, voire une lettre).

Mais aussitôt, ce qui apparaît problématique, c'est que tel qu'il est défini, le signe ne s'apparente pas une ontologie sémiotique, puisque Fontanille reconnaît que cette instance peut formaliser une réalité aussi bien tridimensionnelle (un visage) que bidimensionnelle (un mot). À ce premier problème, vient s'en ajouter un second, qui apparaît lorsqu'on confronte la définition du signe avec celle du texte-énoncé, l'autre plan d'immanence discuté par Fontanille au début de *Pratiques sémiotiques* (2008). En effet, lorsque Fontanille s'intéresse aux textes-énoncés, il relève que ce plan se rapporte à une expérience interprétative, en ce sens qu'« il ne s'agit plus alors d'identifier et de

⁸⁵ La notion de *figure* doit être entendue dans une acception quelque peu distincte de celle retenue en 1.1.6 lorsque nous cherchions à qualifier les icônes visuels et auditifs. Ici, le terme se rapporte à une organisation constituée d'un ensemble de traits perceptibles n'ayant pas de sens, mais participant, avec d'autres figures, à la constitution de l'organisation signifiante que Fontanille nomme en la circonstance « signe ».

reconnaître [comme avec les signes], mais d'attribuer une direction signifiante, une intentionnalité » à la manifestation saisie dans l'expérience (*Ibid.*, p. 19).

Les textes sont des ensembles signifiants composites, de nature verbale, iconique (des images), gestuelle (en langue des signes), etc. Ils se caractérisent par leur clôture (posée comme principe constitutif préalable à l'analyse) qui permet d'y repérer des régularités, des récurrences, des contrastes, en somme des types de compositions qui portent la signification d'ensemble du texte. (2015a, p. 140)

Alors que le signe était défini comme une « unité » signifiante, voilà que le texte(-énoncé) est présenté comme un « ensemble » signifiant... Ici, difficile de saisir la nuance que nous propose Fontanille, surtout que l'« image » est prise en exemple et que, sincèrement, il nous est compliqué d'envisager un logo (pourtant traité comme un signe, *supra*) autrement que comme une image... Et la même observation vaut pour le mot (avec ses caractères graphiques) ou le visage (avec ses constituants morphologiques), chacune de ces réalités pouvant très bien être envisagée comme un texte, puisque ce sont des ensembles signifiants, composites et clos.

Aussi, ce qu'on vient à se demander suite à ces remarques, c'est pourquoi Fontanille opère une telle distinction entre signes et textes, si apparemment les réalités auxquelles réfèrent ces deux plans d'immanence sont les mêmes ? Voici la réponse qu'il donne :

Si l'on s'interroge sur les expériences sous-jacentes à chacun de ces deux niveaux, il s'agit, dans le premier cas, celui du signe, de sélectionner, identifier, reconnaître des figures pertinentes, des formants qui les composent, et des traits qui les distinguent. [...]. Dans le second cas, celui du texte-énoncé, on tente de saisir une totalité qui se donne comme un entier composé de figures, sous la forme matérielle de données textuelles (verbales ou non verbales), et on s'efforce de l'interpréter : il ne s'agit plus alors d'identifier et de reconnaître, mais d'attribuer une direction signifiante, une intentionnalité. [...] il faut passer de l'expérience de la cohérence et de la totalité signifiante à la construction des isotopies du plan de l'expression, qui susciteront la « présomption » des isotopies du contenu. [...]. Voilà donc deux niveaux de l'expérience, dont découlent deux types d'entités pertinentes, et deux plans d'immanence : l'expérience *figurative* (et *iconique*) d'un côté, dont on extrait comme grandeurs pertinentes de l'expression des *signes*, et, de l'autre côté, l'expérience *textuelle* (et *intentionnelle-interprétative*), dont on extrait comme grandeurs pertinentes de l'expression des *textes-énoncés*. (2008, pp. 19-20)

Si l'opposition qu'institue Fontanille entre, d'abord, l'identification d'un ensemble potentiellement signifiant (expérience figurative⁸⁶) et,

⁸⁶ C'est parce qu'un signe est un ensemble de figures que Fontanille affirme qu'il procède d'une expérience figurative (2008, p. 34).

ensuite, la recherche du sens de cet ensemble signifiant (expérience interprétative) nous apparaît pertinente, elle ne nous semble en revanche pas conduire à l'établissement de « deux grandeurs pertinentes » (*supra*). Plutôt, il nous paraît que Fontanille identifie deux *produits sémiotiques*, et non deux *ontologies sémiotiques*⁸⁷. Avec les signes et les textes-énoncés de Fontanille, il apparaît bien qu'on a affaire à deux produits sémiotiques se rapportant à une même grandeur, résultant de deux moments distincts du processus de sémiotisation ; le signe comme produit sémiotique procédant du moment iconique (Fontanille parle d'ailleurs bien d'expérience « *figurative et iconique* », *supra*) et le texte-énoncé comme produit sémiotique construit lors de l'analyse sémiotique.

Mais là encore, il nous faut rectifier un point, car si l'on part du principe, en suivant Fontanille, que l'expérience du signe est figurative et qu'elle ressort, par conséquent, du moment iconique, alors on ne peut raisonnablement parler de *signe*. En effet, si, lors du moment iconique, on ne fait qu'actualiser une expression, le produit de cette actualisation ne peut être un signe, puisqu'un signe est l'articulation d'une expression *et* d'un contenu (en termes linguistiques, d'un signifiant et d'un signifié). Dès lors, on doit reconnaître que l'emploi du mot *signe* est problématique et qu'il serait plus adéquat de retenir le terme *icône* qui, comme nous l'avons vu en 1.1.6, désigne une organisation perceptive que notre faculté d'imagination parvient à stabiliser dans l'expérience que nous faisons des flux du monde.

En définitive, l'intérêt de cette discussion est qu'elle nous permet de justifier notre choix de ne pas avoir repris la terminologie de Fontanille, puisqu'à l'inverse de nous (avec nos *ontologies sémiotiques*), le sémioticien français (avec ses *plans d'immanence*) paraît décrire des *instances formelles* qui peuvent ne pas être des *présences matérielles* (cf. préambule à cette partie) : c'est typiquement le cas des signes qui, comme on vient de le montrer, ne peuvent être envisagés comme une ontologie sémiotique, à la différence des corps-objets.

1.2.3 *L'expérience des motifs-énoncés*

Si l'on est parvenus à régler le cas des signes, tels que définis par Fontanille (2008) – en disant qu'ils réfèrent plus proprement aux icônes de la théorie de Bordron (2011) et qu'ils n'ont, à cet égard, pas à être

⁸⁷ Si nous n'avons pas souhaité établir un rapport synonymique radical entre nos ontologies sémiotiques et les plans d'immanence de Fontanille, c'est parce que, justement, certains de ses plans d'immanence semblent formaliser des ordres de réalité qui ne sont pas toujours sémio-ontologiques.

conçus comme une ontologie sémiotique –, disons maintenant, à propos des textes-énoncés, qu'ils posent à leur tour problème. En effet, pour Fontanille, le texte-énoncé est, du point de vue de la signification, une construction isotopique, autrement dit une interprétation générale d'un ensemble de signes...⁸⁸ Si l'on suit le raisonnement, un texte-énoncé s'apparenterait donc à une grille de lecture, qui se trouverait *dans nos esprits* et que nous projetterions sur la réalité lors de l'analyse sémiotique. Dans ce cadre-là, le texte ne pourrait, de toute évidence, non plus être considéré comme une ontologie sémiotique. Comme le « signe » (c'est-à-dire l'icône), il serait à envisager tel un produit sémiotique – ce que nous avons d'ailleurs estimé en 1.1.8.

Or, fort heureusement, il se trouve que Fontanille propose une autre définition du texte-énoncé qui vient quelque peu contrarier cette première définition. Dans l'extrait suivant, on note effectivement que Fontanille envisage aussi le texte-énoncé comme quelque chose qui se situe *sur les corps-objets* en qualité de « dispositif d'énonciation/inscription » (2008, p. 34) :

Globalement, le texte-énoncé se donne à saisir, du côté de l'expression, à la fois comme un réseau d'isotopies, en raison de l'organisation en général tabulaire de ce réseau, comme un *dispositif d'inscription*, si on accepte d'accorder à « inscription » une vaste extension. En somme, l'expérience des totalités cohérentes, celle des « textes-énoncés » donne lieu à un plan d'immanence qui a deux faces, une double morphologie : (i) une face formelle (face 1) destinée à l'accueil cohérent des figures-signes du niveau inférieur, et qui est la face isotopante », et (ii) une face substantielle (face 2) qui en fera un apport sur un support-objet, et qui est le « dispositif d'inscription ». (*Ibid.*, pp. 20-21)

Si Fontanille estime que ces deux acceptions du texte-énoncé sont complémentaires pour former les deux faces de ce plan d'immanence, il nous semble, à l'inverse, que l'on a plutôt affaire à deux sens, bien distincts, du mot *texte* ; le premier faisant de cette instance formelle un *produit sémiotique* (une « "grille" virtuelle », *infra*), le second instituant ce plan comme une *ontologie sémiotique* qui aurait pour propriété principale d'être « tabulaire » (*supra*). Précisément, c'est pour nous ce caractère tabulaire qui rend les textes-énoncés véritablement intéressants d'un point de vue sémio-ontologique, car telle qu'elle est décrite, cette "tabularité" définit une dimension, et comme nous l'avons postulé, c'est la reconnaissance d'une dimension propre à un ensemble

⁸⁸ Fontanille déclare effectivement que les « "signes" et figures sont organisés en "textes-énoncés" » (2008, p. 33).

de présences matérielles qui permet de constituer une ontologie sémiotique. Ainsi que le détaille Fontanille,

du *signe* au *texte-énoncé*, on ajoute la dimension « tabulaire » et la prise en considération de la *surface* (ou du *volume*) *d'inscription*, et/ou la dimension temporelle de l'expression : cette surface, ce volume, ou cette substance temporelle d'inscription sont dotés de règles syntaxiques pour la disposition des figures (une sorte de « grille » virtuelle). (*Ibid.*, p. 56)

Même si Fontanille ne l'explique pas clairement ici, cette propriété tabulaire se rapporte bel et bien à une bidimensionnalité⁸⁹. Ainsi, en reconnaissant que c'est une épaisseur qui manque aux textes-énoncés, Fontanille institue une ontologie sémiotique autonome – puisque l'épaisseur est la propriété constitutive des corps-objets⁹⁰.

Mais toutefois, la reconnaissance de ce statut aux textes-énoncés ne résout pas le problème posé par le double emploi du terme *texte*, qui prête plus à confusion qu'autre chose. Aussi, pour éviter tout malentendu, on décidera de garder le terme *texte* pour qualifier la grille de lecture mentale que nous employons lorsque nous déchiffrons le monde, et proposerons le néologisme *motif-énoncé* pour nommer cette ontologie sémiotique qui serait dotée d'une dimension moindre que les corps-objets⁹¹. Concrètement, tout ce qui pourrait s'apparenter à une inscription ou à une empreinte (un tracé, un dessin, une écriture, une parole, un goût, une odeur, une texture, etc.) serait dorénavant à considérer, sémio-ontologiquement, comme un motif-énoncé.

Et pour préciser les particularités de cette ontologie sémiotique, on ajoutera que les motifs-énoncés sont dans une relation de dépendance totale vis-à-vis des corps-objets, puisqu'ils n'existent que sur leurs surfaces. Cette remarque, pour autant, ne devrait pas amener à penser que toute surface de corps-objets comporte nécessairement des motifs-

⁸⁹ Fontanille n'explicitera la dimension bidimensionnelle des textes-énoncés que dans *Terres de sens*, en 2018 : « Les *textes* et les *objets* ne se distinguent que par le nombre de dimensions topologiques de leurs plans d'expression respectifs (deux ou trois dimensions) » (*Ibid.*, p. 235).

⁹⁰ Fontanille rapporte, en effet, la discontinuité entre textes-énoncés et corps-objets au fait que ces premiers sont dépourvus d'épaisseur : « du *texte-énoncé* à l'*objet* (notamment l'objet-support), on ajoute la dimension de l'épaisseur (donc du *volume*) et la complexité morphologique de l'objet lui-même (enveloppe/structure matérielle) ; cette nouvelle dimension (l'"épaisseur" et la complexité matérielles) implique principalement, d'un point de vue sémiotique, des propriétés de "résistance" à l'usage et au temps, et, plus généralement, la "corporéité" des figures sémiotiques » (2008, p. 57).

⁹¹ Nous avons retenu le terme de *motif* pour remplacer celui de *texte*, parce qu'il a parfois été utilisé comme synonyme de *signe* et de *texte* dans certains écrits sémiotiques, comme chez Floch (1995, p. 174) ou, de façon assez heureuse, chez Fontanille lorsque ce dernier parle, à un moment donné, de « motifs-signes » pour désigner ce qui orne les « corps » que sont les habits de mode (2015a, p. 215).

énoncés. Ce qui fait aussi exister un motif-énoncé, c'est la reconnaissance de son caractère indiciel. Dans cette perspective, on déclarera qu'on a affaire à un motif-énoncé lorsqu'on estime que ce qui se trouve à la surface d'un corps-objet est porteur d'une information (par exemple, des supposées traces sur le sable). Et à l'inverse, on statuera qu'aucun motif-énoncé ne recouvre le corps-objet, lorsqu'on juge que la surface n'indique rien ; par exemple, un galet qui aurait une surface diversement colorée, mais dont les nuances chromatiques n'auraient pour nous aucune valeur signifiante, serait à considérer comme un corps-objet dépourvu de motif-énoncé. En somme, on conclura que les motifs-énoncés ne peuvent "exister" sans le concours des corps-objets qui les supportent et de nous-mêmes qui les considérons – potentiellement – signifiants.

Enfin, comme pour les corps-objets, cette révélation à l'existence des motifs-énoncés ferait émerger quatre aspects spécifiques. Tout d'abord, les motifs-énoncés se donneraient à saisir, lors de la rencontre esthétique, comme des *schèmes plastiques*⁹². Cette idée de plasticité se rapporte à l'idée qu'avant d'être des icônes les motifs-énoncés sont des « *systèmes de sens* » (Floch 1985, p. 14) présentant des qualités qui éprouvent uniquement la sensibilité : des saturations, des contrastes, des fréquences... Ensuite, les motifs-énoncés s'apparenteraient à ce que nous proposerions de nommer des *schémas*, c'est-à-dire des organisations formelles présentant une certaine ampleur, généralement à dominante spatiale (comme dans le cas des images), mais parfois aussi à dominante temporelle (comme pour les sons articulés). Par la suite, les motifs-énoncés seraient à considérer, en regard de leur statut fonctionnel, comme des *indications*, dans la mesure où un motif-énoncé ne peut rien faire d'autre qu'indiquer quelque chose en raison de sa nature bidimensionnelle. Enfin, en rapport à leur principe structurel, on dira que la raison d'être des motifs-énoncés est d'*informer* ; aucune communication sémiotique ne semble effectivement possible sans motifs-énoncés.

⁹² C'est pour faire écho aux travaux de sémiotique visuelle, initiés au début des années 1980 par Floch, que nous avons utilisé cette expression de *schème plastique*. Dans ses *Petites mythologies de l'œil et de l'esprit* (1985), sous-titrées « *Pour une sémiotique plastique* », Floch présente, effectivement, plusieurs analyses sur l'expressivité des images, en particulier sur leur plasticité.

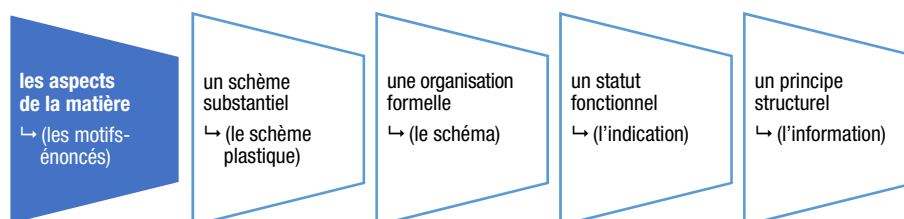


Figure 5 | Les aspects des motifs-énoncés

1.2.4 L'expérience des scènes pratiques

Avec les motifs-énoncés et les corps-objets nous avons à notre disposition deux ontologies sémiotiques se rapportant au domaine de l'existence. Or, on l'a dit, il est aussi possible de rapporter des ontologies sémiotiques au domaine de l'expérience, domaine dont la particularité est d'être un lieu où une transformation d'état impliquant la vie se produit.

Lorsque Fontanille pose que le niveau d'analyse supérieur aux corps-objets est celui des *scènes pratiques* (2008, pp. 25-34), il suit ainsi l'ordre naturel d'une démarche d'analyse du sens : d'abord, il identifie des existences (celles que nous avons distinguées), ensuite, il observe comment ces existences interagissent entre elles. L'analyse change donc de pertinence et, par suite, une nouvelle ontologie sémiotique émerge.

Dans un premier temps, on a pu nommer cette nouvelle ontologie sémiotique « situation », mais comme l'a noté Fontanille, cette désignation s'est révélée insuffisante pour rendre compte de la complexité du domaine de l'expérience vécue, car ce qu'a remarqué l'auteur, c'est qu'une situation sémiotique instaure au moins deux plans d'immanence résolument distincts, bien que concomitants⁹³ : d'un côté, une « stratégie », manifestée par un corps-actant en train de vivre une expérience pratique, de l'autre, une « scène pratique », prenant forme autour de cette expérience :

Faire l'expérience d'une situation, en effet, peut s'entendre de deux manières : (i) soit comme l'expérience d'une interaction avec un texte, via ses supports matériels (c'est la situation dite, en général, et faute de mieux, de « communication »), ou avec un ou plusieurs objets, et qui s'organise autour d'une pratique, (ii) soit comme l'expérience de l'ajustement entre plusieurs interactions parallèles, entre plusieurs pratiques, complémentaires ou

⁹³ Voici comment Fontanille problématise la « situation sémiotique » : « Une *situation sémiotique* est une configuration hétérogène qui rassemble tous les éléments nécessaires à la production et à l'interprétation de la signification d'une interaction communicative. [...]. Mais ce qu'on appelle les *situations sémiotiques*, à la suite de Landowski, ne peut pas, dans la plupart des cas, faire l'objet d'une analyse continue, et il faut alors statuer sur cette discontinuité de l'analyse, et prendre en considération deux dimensions distinctes et hiérarchisées » (2008, p. 25).

concurrentes (c'est la situation-conjoncture, rassemblant l'ensemble des pratiques et des circonstances pertinentes). C'est la raison pour laquelle nous ne retiendrons pas ici la notion de situation, puisqu'elle ne peut faire l'objet d'une analyse continue, et nous la remplacerons désormais par deux niveaux de pertinence distincts, les *scènes pratiques*, d'une part, et les *stratégies* de l'autre. (*Ibid.*, p. 25)

Si donc Fontanille situe, dans sa hiérarchie des plans d'immanence, les scènes pratiques entre les corps-actants et les stratégies, c'est parce qu'il reconnaît que ce plan tient un rôle pivot pour qui souhaite construire – ou reconstruire – le sens de n'importe quelle situation sémiotique : ce sont en effet les *scènes pratiques* qui accueillent les *corps-actants* susceptibles de manifester des *stratégies*. Néanmoins, si les scènes pratiques viennent à être considérées comme telles – comme des scènes –, c'est, faut-il le rappeler, uniquement parce qu'on identifie dans cette portion du monde qu'est notre champ de perception, une activité intentionnellement exercée par un corps-actant. En effet, comme le précise Fontanille dans la citation qui suit, si on peut considérer un lieu comme une scène, c'est parce qu'on y perçoit un « centre de référence » qui, nécessairement, en cette qualité de centre, instaure autour de lui une périphérie, soit une nouvelle dimension : la spatio-temporalité – dimension que l'on peut aussi qualifier de « topo-déictique » (*Ibid.*, p. 57) ou de « topo-chronologique » (*infra*).

Du *texte-énoncé* et de l'*objet* à la *pratique*, on ajoute la dimension des propriétés déictiques (espace tridimensionnel et temporalité rapportés à un corps centre de référence) propres à une scène [...] ; dans ce cas, ce sont des structures spatiales et temporelles indépendantes du texte et de l'objet qui accueillent, localisent et modalisent les interactions entre les partenaires de la pratique : on peut alors à juste titre parler ici de la *dimension* « topo-chronologique » de la scène prédictive. (*Idem.*)

À vrai dire, l'identification d'un centre de référence est une condition *sine qua non* pour l'instauration d'une scène pratique, car si on ne peut localiser de centre, c'est qu'on fait alors l'expérience unique d'un lieu, autrement dit d'un corps-objet⁹⁴. Ce qui distingue ainsi, au plus haut degré, l'iconicité d'une scène pratique de celle d'un corps-objet, c'est la saisie que quelque chose est en train de se transformer ou de produire une transformation. C'est pour cela qu'on reconnaît, à la suite de Fontanille (*supra*), qu'une scène pratique, lors du moment iconique, prend la forme – évidente – d'une *scène* ; une scène étant par définition un endroit où se produit un événement, et l'*événement* la manifestation précédant, par conséquent, cette formalisation.

⁹⁴ On a ici l'opposition discutée en 1.2.1, entre le paysage-expérience (la scène pratique) et le paysage-existence (le corps-objet).

En déclarant qu'une scène pratique, lors de la rencontre esthétique, apparaît sous les traits indéfinis d'un événement, nous sommes, en outre, appelés à nous remémorer que, de notre côté, ce qu'on éprouvera, à ce moment précis, sera un sentiment (cf. 1.1.8) – ou une « *admiration* », ainsi que le propose Zilberberg dans son chapitre d'*Éléments de grammaire tensive* sur la « centralité de l'événement » (2006, pp. 137-164) :

Au titre de l'intensité soudaine et supérieure du survenant, l'« *admiration* » immanente à l'objet-événement pénètre dans l'espace tensif et s'y installe comme dépositaire de l'accent et inscrit comme corrélat inaccentué ou désaccentué la perception. À chacun de ces régimes de l'objet est attachée une contenance modale du sujet : celle du *subir* aussi longtemps que l'« *admiration* » n'est pas, selon une métaphore parlante empruntée à l'art de la cuisine, « retombée », celle de l'*agir* pour la perception. (*Ibid.*, p. 139)

Cette « perception » dont parle Zilberberg serait à juste titre ce qui instituerait la *scène*, laquelle serait donc bien un événement stabilisé, extensivement. Plus exactement, la scène pratique, du point de vue iconique, se présenterait comme un « *synchrétisme* » qui se formerait autour de l'événement fondateur et qui embrasserait tout ce qui se trouverait dans l'environnement direct du centre de référence. Comme le dit Fontanille, c'est effectivement la « *forme-scène* » qui « permet d'accueillir ensemble et de manière congruente des signes, des textes et des objets, en même temps que les acteurs de la pratique elle-même » (2008, p. 28).

En résumé, c'est une fois la scène stabilisée que l'on peut enfin distribuer des fonctions aux éléments qui la composent. En effet, la reconnaissance d'un corps-actant faisant office de centre de référence appelle au moins l'identification d'un autre corps-actant, celui qui pâtit de l'action produite⁹⁵, et, à partir de là, sans difficulté, on peut se permettre d'envisager le *statut fonctionnel* des scènes pratiques comme étant de l'ordre de la *prédication*, à savoir qu'une scène pratique serait sémio-ontologiquement une configuration ayant une force d'attraction localisée dans un corps-actant qui, par son action, aurait prise sur d'autres corps-actants.

Cette articulation entre la scène perçue (organisation formelle) et la structure prédictive qui la sous-tend (statut fonctionnel) est ainsi problématisée par Fontanille :

⁹⁵ Au chapitre 2.1.3, nous préciserons les rôles invariants des scènes pratiques.

Les *pratiques*, en effet, se caractérisent principalement par leurs caractères de *processus ouvert circonscrit dans une scène* : il s'agit donc d'un domaine d'expression saisi dans le mouvement même de sa transformation, mais qui prend forme en tant que scène [...]. Mais ce processus scénarisé n'est « pertinent » que s'il contracte une fonction sémiotique avec une structure prédicative. Par conséquent du côté du contenu, les pratiques se caractérisent par l'existence d'un *noyau prédicatif*, une « scène » étant alors organisée autour d'un « acte » [...]. Cette scène se compose d'un ou plusieurs procès, environné par les actants propres au macro-prédicat de la pratique. (*Ibid.*, p. 26)

Dans les termes de Fontanille, le noyau prédicatif définirait ainsi l'action générale que le "corps-actant-centre-de-référence" produirait ; il serait ce qui conférerait aux scènes pratiques leur « fonction sémiotique » (*supra*).

1.2.5 Les pratiques et les autres interactions

En grammaire linguistique, on reconnaît deux types de prédicats fondamentaux : les *états* et les *activités*, tous les autres prédicats étant supposés être fondés sur l'un ou l'autre de ces types de base. Dans le cadre de notre discussion, on pourrait alors préciser que ce serait davantage des *activités* que des *prédicats* qui fonderaient l'ontologie sémiotique des scènes pratiques. Mais en prenant l'initiative de spécifier de la sorte les scènes pratiques, bien que cela soit nécessaire, nous devrions aussi veiller à ne pas perdre de vue qu'il peut y avoir des transformations matérielles qui ne ressortent pas d'activités – si l'on entend ce terme au sens de *déploiement naturel d'un pouvoir attribuable à un sujet* – et qui ne sont pas, non plus, des états. Typiquement, les accidents ne sont pas des activités, encore moins des états. Ils se présentent certes comme des événements (schème substantiel), ils formalisent certes des scènes (organisation formelle), mais cette advenue et cette mise en scène ne procèdent d'aucun corps-actant, car autrement on ne parlerait plus d'accidents. Par définition, un accident s'instaure donc seul.

Également, second point à préciser, c'est que si on peut définir, sans problème, une pratique comme une activité, l'inverse n'est pas possible, puisqu'il est des activités qui ne sont pas des pratiques. Par exemple, les éruptions volcaniques ou les opérations robotiques ne sont pas des pratiques, bien qu'elles soient des activités. En particulier, pour ce qui est des robots androïdes, on dénie le caractère pratique de leurs activités, car on estime qu'elles procèdent de programmes et non d'intentions. Cette observation, d'inspiration certes naturaliste, nous aide néanmoins à comprendre pourquoi, finalement, une *pratique* est moins une ontologie sémiotique qui se donne dans l'expérience, qu'une

interprétation – plus ou moins déjà élaborée – de cette expérience. À vrai dire, pour asserter qu’une scène procède d’une *pratique*, il faut au moins reconnaître deux choses : d’abord, que le corps-actant qui est à l’origine de l’activité est vivant (puisque seuls les organismes biologiques peuvent vivre des expériences pratiques) ; ensuite, reconnaître que cet être vivant a intentionnellement instauré cette scène (afin de ne pas considérer cette dernière comme accidentelle).

En problématisant de la sorte le *statut fonctionnel* des scènes pratiques – c’est-à-dire en reconnaissant qu’elles peuvent ne pas être des pratiques –, on vient donc aussi naturellement à constater que le terme même de *scène pratique* n’est pas très heureux pour désigner cette troisième ontologie sémiotique. Aussi, face à ce problème – et puisque cette ontologie sémiotique reste fondée sur une spatio-temporalité scénographique –, il nous semble que revenir en arrière pour parler de « situation » ne serait pas une si mauvaise idée, voire serait plutôt une solution fort adéquate. En effet, une situation se définit avant toute chose comme un ensemble de conditions et, à ce titre, le concept ne particularise aucunement la teneur de la scène. Même, on pourrait spécifier la notion en la qualifiant d’*impersonnelle*, au sens où Paolucci envisage l’émergence du sens à partir d’un mouvement premier qu’il appelle « événement impersonnel » (2010a).

Enfin, avec ce que nous sommes en train de clarifier, on voit que le terme *prédicat* (ou *prédication*) ne convient guère mieux pour qualifier le statut fonctionnel de ces nouvellement nommées *situations impersonnelles*. À cet effet, nous proposerions de remplacer *prédication* par *interaction*, terme qui explicite mieux que l’on a affaire, dans la scène, à une relation qui se noue entre plusieurs corps-actants, sans avoir besoin de postuler qu’ils sont vivants ou qu’ils prédisent. À ce sujet, on fera quand même remarquer que lorsqu’on observe une interaction, on vient quasi systématiquement et instantanément à sémantiser la scène et ses composantes. Au quotidien, nous identifions ainsi rapidement les corps-actants impliqués dans les situations auxquelles nous sommes confrontés, et aussitôt nous leur reconnaissons des identités modales : si ce corps-actant est une machine, l’action qu’il produit ne peut être que mécanique ; si c’est un humain, elle est en principe intentionnelle.

En résumé, il nous faut dire qu’une situation impersonnelle nous donne à expérimenter une manière qu’a le monde de s’organiser ou d’être organisé, ce qu’on nommerait, à la suite de Landowski, un *régime de sens*.

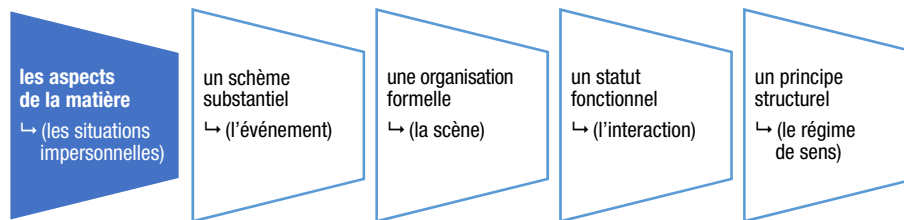


Figure 6 | Les aspects des situations impersonnelles

En conformité avec les propositions de Landowski (2005), il s'agirait d'envisager, plus spécifiquement, un régime de sens comme une configuration situationnelle manifestant, d'une part, un ordre interactionnel – ou des coïncidences ou des activités sémiotiques⁹⁶ –, et, d'autre part, un type de sens – ou un véritable *sens*, ou une *signification*, ou une *insignifiance*, ou un *non-sens* (*Ibid.*, pp. 86-92, *infra*).

D'abord, par rapport aux coïncidences, Landowski nous explique qu'elles peuvent être produites par deux régimes de sens : ou par le « régime de l'accident » ou par le « régime de la programmation ». Sous le régime de l'accident, la situation se présente comme le résultat fortuit de la rencontre d'au moins deux « acteurs », ou, ainsi que le stipule l'auteur, comme « l'effet du *croisement* inintentionnel – aléatoire – de deux trajectoires » (*Ibid.*, p. 86). Par « fortuit » et « inintentionnel », il faut entendre une interaction nullement recherchée par les acteurs en présence, et donc nullement motivée, ressortant uniquement du hasard. Les rencontres fortuites ou les catastrophes en tout genre (comme les collisions automobiles) sont des formes de coïncidences appartenant au régime de l'accident.

La différence que présente le régime de la programmation avec celui de l'accident tient, ensuite, à ce que l'événement qui se produit n'est pas considéré comme un coup du sort, mais comme le résultat d'une décision prise par une instance tierce absente de la scène, le programmeur⁹⁷ : « Au croisement ponctuel et fortuit des trajets [de l'accident] fait place en ce cas une *conjonction* spatiale des acteurs, conjonction par hypothèse aménagée par un tiers, le "programmeur" (plutôt que due au seul hasard) » (*Ibid.* p. 87). Pour illustrer la diversité des situations programmatiques, on peut citer les causalités physiques (résultant de

⁹⁶ En fait, Landowski retient le terme d'« interaction » aussi bien comme hyperonyme que comme catégorie particulière, au côté des « coïncidences ». Afin d'anticiper ce que nous précisons plus tard, nous nous sommes déjà permis de parler d'*activités sémiotiques* plutôt que d'*interactions*.

⁹⁷ D'un point de vue purement causal, on pourrait identifier trois programmeurs prototypes : la Nature, qui programme à travers ses lois, le Destin, à travers ses coups et Dieu, par sa volonté.

principes mathématiquement calculables), les réactions chimiques (produites par la mise en contact de deux substances) ou encore les opérations mécaniques (réalisées par des robots ou des machines). Mais ce qu'il s'agit surtout de voir avec ce régime, c'est que finalement, tout comme c'était le cas sous le régime de l'accident, les corps-actants programmés ne choisissent jamais d'interagir.

Cela revient à dire que dans la programmation (même quand il s'agit de programmations fondées socialement, et non causalement) les partenaires qu'implique le processus interactif ont, comme dans l'accident, le statut de simples *co-incidants* plutôt que de vrais *inter-actants*. (*Ibid.*, pp. 87-88).

Si Landowski propose le néologisme « *co-incidants* » pour qualifier les corps-actants participant des régimes de la programmation et de l'accident, c'est parce qu'il veut absolument souligner qu'on a affaire à des corps-actants qui n'agissent pas, mais qui subissent. Dans le cas de l'accident, ils subissent un aléa par définition non rattachable à une quelconque autorité, dans le cas de la programmation, ils subissent la volonté d'un programmeur pouvant prendre diverses formes.

Comme il n'y a rien à comprendre – ou à chercher à comprendre – au-delà de chacun de ces régimes, la question du sens ne peut, dans tous les cas, pas se poser ici, et c'est la raison pour laquelle Landowski finit par affirmer que les situations sont *insensées* sous le régime de l'accident et *insignifiantes* sous celui de la programmation. En effet, comment expliquer qu'un pot de fleurs qui tombe, nous tombe précisément sur la tête ? Aucune explication possible, c'est la faute à pas d'chance ! Et de la même manière, pourquoi telle substance, au contact de telle autre, produit telle réaction ? L'explication est causale : c'est comme ça, c'est chimique – mathématique –, il n'y a pas d'autres raisons que celle-là.

1.2.6 *Les activités sémiotiques*

Quand on fait de la sémiotique, il est fondamental d'avoir en tête que de tels régimes existent. Pour autant, le projet de la sémiotique est de décrire comment du sens naît en situation, et si les régimes de la programmation et de l'accident ne sont pas producteurs de sens, alors il faut les laisser de côté. En tout cas, dans le cadre de nos investigations, ils ne seront guère utiles, à l'inverse des deux autres régimes qui, comme nous allons le voir, peuvent être considérés comme deux grands types d'activités sémiotiques : le « régime de l'ajustement » et le « régime de la manipulation ».

Cependant, avant de chercher à savoir ce qu'il en retourne de l'ajustement et de la manipulation, il nous faut expliciter que ces deux

régimes sont ainsi considérés comme des *activités sémiotiques*, parce que les interactions qu'on leur rattache sont reconnues comme étant résolument des *activités* (à l'inverse des coïncidences accidentelles), et qu'elles sont, de surcroît, foncièrement *sémiotiques* (à l'inverse des coïncidences programmatiques). Cette dimension sémiotique est d'ailleurs ce qui nous contraint à produire un plan d'analyse supplémentaire (un plan du contenu), puisqu'une fois qu'on estime qu'une interaction est sémiotique, nous devons lui chercher un sens⁹⁸. Cette observation est d'importance, car elle nous amène à voir que derrière l'interaction que l'on perçoit se cache, chez l'acteur faisant office de centre de référence, une intention.

Par intention, nous entendons, plus exactement, l'énergie produite de façon autopoïétique par l'organisme du corps-actant pour qu'il *persévère dans son être* ou, plus prosaïquement, pour qu'il *persiste dans le monde* – pour qu'il y survive et qu'il s'y reproduise⁹⁹. Aussi, lorsque nous affirmons que les activités de type ajustement ou manipulation sont sémiotiques, nous entendons simplement souligner qu'elles sont le produit d'intentions, qu'elles sont des manifestations de tensions orientées vers des buts ; l'intention ainsi définie pourrait donc être envisagée dans un sens large : consciente ou inconsciente, rationnelle ou sensible, complexe ou simple. Mais dans tous les cas, il ne faut pas oublier que cette intention est d'abord redevable d'une conscience qui la fait naître, celle de l'organisme bien sûr – confirmant, au passage, l'axiome de Bergson selon lequel « la conscience est coextensive de la vie » (2011 [1911], pp. 7, 13).

Dans *Signe, référence et usage* (2007), Frath nous offre un bel exemple de cette vie qui, même lorsqu'elle est rudimentaire, est capable de manifester une conscience, et donc une intention :

Les bactéries sont-elles conscientes ? Évidemment non si on donne à conscience le sens de conscience humaine. Pourtant, faisons en pensée l'expérience suivante. Soit un certain nombre de bactéries vivant dans une solution nutritive dans une boîte de Pétri. L'expérimentateur chauffe une partie du liquide. Les bactéries vont tenter de fuir cet endroit. Inversement, s'il augmente la quantité de nourriture dans une autre zone, les bactéries vont s'y précipiter. Elles sont donc capables d'interpréter

⁹⁸ Il n'en va, évidemment, pas ainsi avec les interactions coïncidentes qui, en raison de leur caractère insensé ou insignifiant, rendent caduque toute analyse supplémentaire, notamment narrative.

⁹⁹ On peut rapporter le principe de « persévérance dans l'être » au concept de *conatus*, traité par Spinoza dans son *Éthique* (2015 [1677]), et récemment rediscuté par le philosophe Laurent Bove dans *La stratégie du conatus*, sous-titré « *Affirmation et résistance chez Spinoza* » (1996). Quant à l'idée de « persistance dans le monde », on peut la lier aux thèses développées par Darwin dans *L'origine des espèces* (2013 [1859]), nuancées ensuite par le biologiste Richard Dawkins dans *Le gène égoïste* (2003 [1989]).

leur environnement dans un sens qui leur est favorable. Sont-elles conscientes ? On donne d'autres noms à ce type de comportements, par exemple tropisme ou réflexes, mais la ressemblance avec ce que nous faisons nous-mêmes est flagrante. Nous aussi nous évitons les zones dangereuses ou inconfortables, et nous sommes attirés par les zones d'abondance. [La bactérie] partage avec nous et tous les autres êtres vivants la capacité à lutter contre les dangers et à rechercher de la nourriture. C'est une caractéristique du vivant, absente dans la matière inerte. Disons donc que quelque chose se passe au sein des êtres vivants qui leur permet de se protéger, de se maintenir en vie. Appelons cela le degré minimal de conscience, qui consiste à réagir à certaines caractéristiques de l'environnement. (*Ibid.*, pp. 238-239, 240)

Si l'on peut se mettre d'accord pour dire, à propos des êtres vivants, qu'ils sont tous dotés d'une conscience, rapidement, quand même, on est amenés à concéder qu'entre les règnes biologiques, ainsi qu'au sein de ces règnes, toutes les consciences ne s'équivalent pas (ce que note d'ailleurs Frath lorsqu'il commence à parler de la bactérie, *supra*). En l'occurrence, elles ne s'équivalent pas, car elles présentent des disparités dans la façon qu'elles ont de conduire les organismes à opérer des choix, entendu que la faculté de choisir est aussi une caractéristique du vivant :

Nous la voyons [la vie] apporter avec elle quelque chose qui tranche sur la matière brute. Le monde, laissé à lui-même, obéit à des lois fatales. Dans des conditions déterminées, la matière se comporte de façon déterminée, rien de ce qu'elle fait n'est imprévisible. [...] la matière est inertie, géométrie, nécessité. Mais avec la vie apparaît le mouvement imprévisible et libre. L'être vivant choisit ou tend à choisir. Son rôle est de créer. Dans un monde où tout le reste est déterminé, une zone d'indétermination l'environne. (Bergson 2011 [1911], p. 12)

Ce qu'il se passe, à vrai dire, comme l'observe Bergson, c'est que le degré de conscience – la capacité à innover – des êtres vivants est déterminé par la complexité de leur organisme¹⁰⁰ : plus l'organisme est rudimentaire, plus la conscience est diffuse et, par conséquent, moins elle est capable d'innover ; à l'inverse, plus l'organisme est complexe, plus la conscience a de chances de se fixer dans un organe dédié au travail

¹⁰⁰ Voici ce que dit exactement Bergson sur le sujet : « Seulement, à mesure que le corps vivant se complique et se perfectionne, le travail se divise ; aux fonctions diverses sont affectés des organes différents ; et la faculté de digérer se localise dans l'estomac et plus généralement dans un appareil digestif qui s'en acquitte mieux, n'ayant que cela à faire. De même, la conscience est incontestablement liée au cerveau chez l'homme : mais il ne suit pas de là qu'un cerveau soit indispensable à la conscience. Plus on descend dans la série animale, plus les centres nerveux se simplifient et se séparent les uns des autres ; finalement, les éléments nerveux disparaissent, noyés dans la masse d'un organisme moins différencié : ne devons-nous pas supposer que si, au sommet de l'échelle des êtres vivants, la conscience se fixait sur des centres nerveux très compliqués, elle accompagne le système nerveux tout le long de la descente, et que lorsque la substance nerveuse vient enfin se fondre dans une matière vivante encore indifférenciée, la conscience s'y éparpille elle-même, diffuse et confuse, réduite à peu de chose, mais non pas tombée à rien ? Donc, à la rigueur, tout ce qui est vivant pourrait être conscient » (2011 [1911], p. 7).

de réflexivité pour pouvoir opérer les meilleurs choix, voire précisément pour créer¹⁰¹. Chez les animaux vertébrés, cet organe de choix est bien évidemment le cerveau, lequel organe fonctionne de concert avec la moelle pour donner une amplitude plus large aux choix retenus :

La moelle cont[ien]t un grand nombre de réponses toutes faites à la question que les circonstances p[eu]vent poser ; l'intervention du cerveau fait jouer la plus appropriée d'entre elles. Le cerveau est un organe de choix. (*Ibid.*, p. 9)

C'est ainsi la présence exclusive de ces deux substances chez les animaux vertébrés qui permet de comprendre pourquoi les autres animaux (les invertébrés), ainsi que les autres règnes (les végétaux, les champignons, les bactéries...) semblent agir mécaniquement. Chez ces derniers, la conscience n'est, en effet, pas située dans un organe dédié ; elle est diluée dans l'organisme et, par suite, ces êtres vivants subissent leurs intentions plus qu'ils ne l'orientent. C'est pour cette raison, aussi, que les situations dans lesquelles se trouvent ces espèces non animales et non vertébrées s'apparentent si souvent à des programmations¹⁰².

Pourtant, on ne doit pas se confondre et il faut toujours garder à l'esprit que, dès lors qu'ils sont vivants, les corps-actants ne peuvent être considérés comme des acteurs naturellement programmés. En effet, comme l'a bien expliqué Landowski (2004, p. 72), les régimes de sens sont des points critiques situés sur un continuum. Autrement dit, il y a toujours un facteur déterminant à prendre en compte pour passer d'un régime de sens à un autre, même si ce facteur peut ne pas être facile à déterminer¹⁰³. Dans le cas présent, c'est la reconnaissance d'un élan vital

¹⁰¹ La réflexivité peut être définie comme la faculté d'un organisme à pouvoir opérer une pause, un retour sur soi, entre le moment où il reçoit une excitation intéroceptive ou extéroceptive (cf. Fontanille 2003, pp. 35-36) et le moment où il réagit à cette excitation.

¹⁰² Voici comment Bergon présente le problème : « Or, à mesure que nous descendons le long de la série animale, nous trouvons une séparation de moins en moins nette entre les fonctions de la moelle et celles du cerveau. La faculté de choisir, localisée d'abord dans le cerveau, s'étend progressivement à la moelle, qui d'ailleurs construit alors un moins grand nombre de mécanismes [...]. Finalement, là où le système nerveux est rudimentaire, à plus forte raison là où il n'y a plus d'éléments nerveux distincts, automatisme et choix se fondent ensemble : la réaction se simplifie assez pour paraître presque mécanique. [...]. Bref, de haut en bas de la vie animale nous voyons s'exercer, quoique sous une forme de plus en plus vague à mesure que nous descendons davantage, la faculté de choisir, c'est-à-dire de répondre à une excitation déterminée par des mouvements plus ou moins imprévus » (2011 [1911], p. 9).

¹⁰³ Cette difficulté peut être rapportée à la problématique de l'opposition objet/sujet, discutée en début de travail. Pour rappel, nous disions à propos de cette opposition qu'elle était avant tout affaire de cultures et de pratiques, en somme, que la reconnaissance d'un sujet ou d'un objet était d'abord fonction de notre regard. Dans cette perspective, même si un corps-actant peut laisser transparaître une certaine intentionnalité, on doit concéder que c'est finalement, quand même, l'observateur qui, en dernier ressort, décide d'instituer une valeur d'objet ou de sujet. De la même façon, c'est aussi et seulement cet observateur qui peut décréter que ce qu'il observe

qui fait que les activités des non-vertébrés doivent systématiquement être rapportées au régime de l'ajustement, comme celles d'ailleurs des vertébrés non humains (cf. figure 7, *infra*).

Suite à ces précisions nécessaires, on peut enfin se mettre à détailler les deux derniers régimes de sens mentionnés, à commencer par l'ajustement qui qualifie, en fait, une interaction dans laquelle l'acteur auquel on reconnaît une intention agit avec son environnement ou son partenaire en suivant ce que son corps l'invite à faire. Sous le régime de l'ajustement, on postule que l'action est réalisée en fonction d'un *sentir* rendu efficient par des compétences esthétiques¹⁰⁴ : l'organisme se meut, parce qu'il sent que c'est ce qu'il faut faire, et non parce qu'il y aurait une quelconque rationalité à agir (en tout cas pas une rationalité procédant d'une délibération). Avec l'ajustement, on a ainsi bel et bien un engagement, mais qui est hautement intime et, surtout, non conscientisé. Comme le précise Landowski, « sous ce régime, aucun des acteurs ne planifie exactement à l'avance ce qui devra résulter de l'interaction avec son partenaire » (*Ibid.* p. 44). Et si on ne peut nier que l'action vise néanmoins quelque chose – puisque la vie tend toujours vers une fin –, alors on doit bien spécifier que ce que manifeste ce régime, c'est un *sens*, c'est-à-dire une *signification qui se révélera en cours d'action*.

1.2.7 Les pratiques humaines

Si nous étions biologistes, nous pourrions nous proposer d'étudier les modes d'interaction des différentes formes de vie biologiques. Nous pourrions nous intéresser aux manœuvres que combinent les orchidées pour se faire féconder ou à la façon dont le paon mâle fait la roue pour manifester sa puissance. Mais ce que nous ferions, finalement, c'est rattacher à chaque fois un mode opératoire à une espèce. Moins que de la sémiotique, ce que nous pratiquerions serait de la sémiologie appliquée au règne du vivant (ce que certains appellent la

ressort d'une pratique ou d'une coïncidence, et, par exemple, au sein des coïncidences, d'une programmation ou d'un accident. Trois questionnements pointant cette difficulté à catégoriser les situations peuvent, à ce titre, être mentionnés : les robots avec une intelligence artificielle agissent-ils (pratique de type manipulation) ou exécutent-ils (coïncidence de type programmation) ? Les rencontres sont-elles le fruit du hasard (coïncidence de type accident) ou sont-elles décidées par le destin (coïncidence de type programmation) ? Enfin les abeilles, sont-elles prises dans un déterminisme génétique (coïncidence de type programmation) ou peuvent-elles quand même prendre des initiatives personnelles (pratique de type ajustement, voire manipulation) ?

¹⁰⁴ Landowski estime ainsi que « la compétence esthétique peut être accordée à l'ensemble du règne animal (le problème était cher à Greimas, surtout à propos du chien, et de l'amibe, à laquelle il accordait même une âme), mais aussi au règne végétal [...] » (2005, p. 44).

biosémiotique ou la zoosémiotique). Dans la mesure où on ne reconnaît pas une faculté de décision consciente aux êtres vivants non humains, ce que nous produirions dans l'analyse serait des lois, des codes et des signes. À savoir que si l'orchidée se meut de la sorte, c'est pour être fécondée et pour aucune autre raison, et que si le paon mâle exhibe ainsi le plumage de sa queue, c'est pour séduire la femelle ou écarter les rivaux, point. En somme, il apparaît que, dans la nature, chaque espèce promeut une seule forme de vie – une seule manière d'opérer et de conduire sa vie¹⁰⁵.

Bien sûr, il s'agit là d'une position naturaliste, mais qui, néanmoins, nous aide à réaliser que s'il y a certes bien une seule forme de vie humaine *biologique*, celle-ci se caractérise en rapport au fait qu'elle peut produire différentes formes de vie, que nous dirions – cette fois-ci – *sémiotiques*. Là réside l'une des particularités de la forme de vie humaine : elle est créatrice, et ce qu'elle crée, c'est de la culture, à savoir différentes manières de vivre sa nature. Pour paradoxal que cela puisse paraître à première lecture, il y a donc bien à la fois *une* forme de vie humaine (par opposition aux autres formes de vie biologiques) et *des* formes de vie humaines (au sein de la forme de vie humaine biologique).

En convenant de la faculté unique des humains à produire des formes de vie, nous sommes, en outre, conduits à voir que la forme de vie humaine s'inscrit, par nature, sous le régime de la manipulation, le seul régime où l'on peut reconnaître une aptitude à s'émanciper d'une certaine condition biologique. Ce qu'il faut en effet voir, c'est que les humains disposent d'un cerveau beaucoup plus développé que ceux des autres vertébrés et c'est ce qui fait que cet organe jouit d'une véritable capacité de contrôle¹⁰⁶. Du point de vue naturaliste, le cerveau humain est le seul capable d'amener un organisme – en l'occurrence celui de l'homme – à délibérer, à conscientiser ses choix, à adopter une distance critique vis-à-vis de ceux-ci.

À partir de là, on comprendra aussi que ce qui caractérise les interactions de type manipulation, c'est la supputation qu'un des acteurs de la scène agit en connaissance de cause. Aussi, sous le régime de la manipulation, on admet que ce n'est pas le corps ou la sensibilité qui conduit l'action, mais le cerveau et la raison. L'être humain se démarque donc du reste du vivant en ce qu'il est reconnu comme conscient de ce

¹⁰⁵ C'est pour cette raison que l'on peine à appliquer le concept de culture aux espèces non humaines.

¹⁰⁶ Loin de nous l'idée que les animaux n'ont pas d'intelligence. Bien plutôt, nous reprenons l'hypothèse de Bergson selon laquelle, chez les animaux, l'instinct et l'intelligence sont confondus l'un dans l'autre, alors que chez l'homme, ces formes de conscience fonctionnent, en général, indépendamment l'une de l'autre (2011 [1911], p. 19).

qu'il fait, et c'est pour cela qu'on peut le rendre responsable de ses actes – sauf cas particulier (maladie, handicap, stade de la vie précoce ou avancé). En somme, c'est ainsi qu'on postule que chaque fois qu'un individu fait quelque chose, c'est parce qu'il l'a décidé et qu'il sait qu'il devra ensuite assumer ses actes, puisqu'il aurait toujours pu se retenir d'agir, avec le concours de son cerveau qui l'en aurait dissuadé.

Être responsable, c'est donc d'une part décider et d'autre part assumer sa décision. Et on peut vérifier cela même lorsque l'individu humain paraît agir par ajustement ou programmation. En effet, si l'on peut sans problème admettre qu'un acteur agisse en n'écoutant que son cœur (que son corps) ou en étant contraint par une autorité supérieure (le soldat qui obéit aux ordres), il n'en reste pas moins qu'on considère, en principe, ce laisser-aller ou cette soumission comme le produit d'une décision raisonnée. Dans les deux cas, on estime que l'acteur, en conscience, accepte de s'en remettre à une autorité tierce (à son corps propre ou au corps d'armée).

Avec ces explications, on a là, enfin, bien exposée, la distinction qu'il faut opérer entre *sens* et *signification*. En effet, si on a pu dire que sous le régime de l'ajustement, c'est du *sens* qui est produit, c'est parce que, sous ce régime-ci, l'intention ressort non d'une *intentionnalité* qui raisonne de façon catégorielle – pour produire de la *signification* –, mais d'une *sensibilité* qui trace sa voie et, chemin faisant, réalise ce que lui a intimé le corps. Il y a donc sous le régime de l'ajustement, une intention, mais pas d'intentionnalité ; une conscience est à l'œuvre, mais sans prise de conscience. Sous le régime de la manipulation, à l'inverse, l'acteur est considéré comme raisonnable, car raisonnant de façon catégorielle, avec des choix conscientisés. C'est parce que le corps-actant peut prévoir un résultat que ce régime-là produit de la *signification*.

Enfin, en reconnaissant à la forme de vie humaine cette capacité de contrôle exclusive pour organiser ses activités, on est aussi conduits à voir que derrière chaque régime identifié par Landowski se cache une forme d'*ordre universel*, dont le carré sémiotique que nous proposons ci-dessous rend compte :

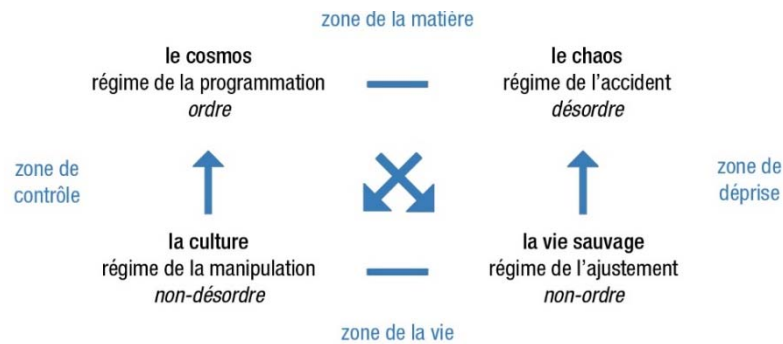


Figure 7 | Les quatre ordres universels

Avec l'appui de ce carré, on est effectivement en mesure de reconnaître que les humains se situent dans la constellation culturelle, celle du régime de la manipulation, là où une forme de vie biologique peut se particulariser en diverses formes de vies sémiotiques. Pour autant, l'attribution de cette position à l'espèce humaine ne signifie pas que toutes les activités humaines se présenteront comme des manipulations, au sens d'actions calculées froidement. Elles pourront toujours prendre la forme d'autres régimes (Landowski 2005) : celui de la programmation (si on estime que l'acteur suit des habitudes), celui de l'ajustement (si on pense qu'il ne cherche qu'à se faire plaisir), voire celui de l'accident (si on a l'impression qu'il fait n'importe quoi). Ce qu'il faut ainsi comprendre, avec cette idée de manipulation, c'est simplement que les activités humaines – les pratiques – peuvent toujours paraître suspectes, puisqu'elles sont toujours susceptibles d'être dirigées – manipulées – par un cerveau¹⁰⁷.

En résumé, dès lors qu'on range une interaction sous le régime de la manipulation, on suppose à cette interaction une motivation stratégique et c'est, à notre avis, pour cette raison que Fontanille a proposé, dans sa hiérarchie des plans d'immanence de faire suivre le plan des *scènes pratiques* par celui des *stratégies*, ce dernier étant supposé

¹⁰⁷ Fontanille fait la même observation, en s'appuyant sur les propositions de plusieurs sémioticiens : « Umberto Eco l'a déjà maintes fois souligné : le mensonge et la véridiction sont des propriétés critiques du seuil de l'existence sémiotique. A. J. Greimas l'a écrit autrement, en plaçant la *dimension fiduciaire* (et donc la véridiction) au cœur des logiques narratives. La question de la vérité et de la fausseté, prégnantes à l'arrière-plan logiciste de la plupart des considérations pragmatiques, surgit chez Wittgenstein lui-même [...]. Renouant ainsi avec une très longue tradition rhétorique, selon laquelle la vérité est une construction partagée entre les hommes, au cours de leurs échanges persuasifs, et selon les normes éthiques, Wittgenstein érige ces modalités persuasives et éthiques en "forme de vie" » (2015a, p. 23).

qualifier l'expérience que vit le corps-actant lorsqu'il officie comme centre de référence¹⁰⁸.

1.3 La vie au-dedans et au-delà des corps-actants

1.3.1 Premiers contacts avec la vie

Si nous sommes parvenus à poser le cadre général dans lequel du sens peut être produit et saisi, notre présentation ne peut être considérée comme achevée, puisque nous n'avons pas encore abordé les rôles joués par les deux derniers plans de la hiérarchie construite par Fontanille : la *stratégie* et la *forme de vie*. Or, quand on vient à questionner ces deux plans, que nous avons très superficiellement évoqués au chapitre précédent, il apparaît, comme nous allons le voir dans ce chapitre et les suivants, que du point de vue de la manifestation sémiotique, ils ne se distinguent guère l'un de l'autre. Aussi, comme l'objectif de cette première partie reste de découvrir les différentes ontologies sémiotiques dont nous pouvons faire l'expérience immédiate, déciderons-nous, dès à présent, de rapporter ces deux plans à une seule ontologie sémiotique que nous appellerons, pour l'instant et par commodité, la *forme de vie*¹⁰⁹.

Ceci étant clarifié, on proposera de répéter la procédure que nous avons engagée pour discriminer les précédentes ontologies sémiotiques en questionnant leur dimensionnalité. À savoir, si ce qui est bidimensionnel est un motif-énoncé, tridimensionnel, un corps-actant, et spatio-temporel, une situation impersonnelle, quelle peut être alors la dimension que manifeste une forme de vie ? Un élément de réponse est explicitement fourni par Fontanille dans *Pratiques sémiotiques* (2008) :

Pour aboutir au niveau des formes de vie, on doit accéder d'abord à la dimension stylistico-axiologique des sémiotiques-objets, une dimension en quelque sorte *téléologique*, qui déborde les objectifs des pratiques et des stratégies, pour inscrire les valeurs dans une instance elle-même irréductible à toutes les précédentes : l'*Autre*, qu'il participe d'une altérité esthétique, ou de celle dont l'éthique nous rend responsable. (*Ibid.*, p. 57)

Cette première approche est intéressante, car elle souligne combien une forme de vie est d'abord une prise de position qui peut être autant

¹⁰⁸ Lorsqu'il compose son modèle des régimes de sens, Landowski admet aussi que le régime de la manipulation pourrait être nommé « régime de la stratégie » (2005, p. 72).

¹⁰⁹ Rappelons que nous avons déjà procédé de la sorte avec le signe et le texte-énoncé, devenus motif-énoncé.

situationnelle (« esthétique ») que sociale (« éthique ») (cf. 3.1.4). Pour autant, toute la question qui se pose, ici, est de savoir comment il est possible de reconnaître, dans la matière, un tel positionnement ? Ou, dit d'une autre façon, comment les positionnements se manifestent sensiblement ? Certes, Fontanille souligne qu'ils se manifestent dans une « dimension stylistico-axiologique », mais néanmoins, force est de reconnaître qu'une telle dimension n'est guère aisée à se figurer.

Quelques années plus tard, dans *Formes de vie* (2015a), l'auteur détaille fort heureusement davantage son hypothèse en déclarant qu'une forme de vie se donne prioritairement à saisir comme un « style figural », lequel style serait, plus explicitement, « constitué par un ensemble de traits sensibles (auditifs, visuels ; vocaux, posturaux, moteurs, rythmiques) » (*Ibid.*, p. 26). Lorsqu'il présente ce concept de style figural, l'auteur fait directement le lien avec la dimension plastique des images (donc des motifs-énoncés), et c'est cette association qui nous amène à postuler que le style figural est ce qui constitue le *schème substantiel* des formes de vie (cf. 1.1.9) :

Il [le style figural] a exactement le même statut que la dimension « plastique » d'une image, à savoir un dispositif schématique d'expression indépendant de ce que représente l'image, mais qui, en tant que « manière de représenter », est susceptible d'entrer en relation avec des contenus et des systèmes de valeurs pour constituer un ensemble signifiant. Ce style figural des interactions, tout autant que la dimension plastique, fonctionne de manière autonome par rapport au contenu figuratif et aux acteurs. (*Idem.*, p. 26)

Ce qu'il faut saisir à travers ce parallèle, c'est qu'une forme de vie, avant toute iconisation, se donne d'abord à appréhender, lors de la rencontre esthétique, comme une sorte d'éclat, sinon d'émergence, qui présente une multitude de traits encore indéfinis, mais pourtant dessinant déjà un certain caractère, ainsi que semble aussi l'entendre Macé, lorsqu'elle traite la question du style dans son ouvrage sur les formes de vie¹¹⁰ :

¹¹⁰ L'emploi du qualificatif *figural* (et non *figuratif*) est à cet égard judicieux, puisqu'il permet de souligner que la forme de vie est, à ce stade, encore non formalisée, non rattachée à une quelconque figure. Lorsqu'il construit sa sémiotique plastique, Floch aussi estime que « mieux vaudrait faire la distinction entre *figuratif* et *figural*. Le figuratif impliquerait alors le découpage usuel du monde naturel, sa connaissance et son exercice de la part de celui qui reconnaît dans l'image [ou le paysage] objets, personnages, gestes et situations. Quant au figural, il serait un figuratif... "abstrait", impliquant une articulation – saisie ou produite, peu importe – du monde visible construit, mais dont les unités ne sont pas encore "faites" (au sens d'"apprêtées") aux figures du monde "naturel" » (1985, pp. 18-19).

Un style ne peut s'appréhender que comme convergence, faisceau de traits, sans quoi il n'y aurait pas style, mais dispersion de qualités ; la perception stylistique est une affaire de schématisation, d'intensification du schématisme même. (2016, p. 276)

Précisément, c'est cette convergence de traits qui retient si fortement notre attention, lors de la rencontre esthétique, car on pressent que quelque chose se passe.

Dans ces mouvements ponctuels et ses saillances, un style s'impose comme un acte de différenciation, ou plutôt une « différenciation en acte » ; et c'est cette dynamique de ponctuation de la valeur qui en lui attire l'attention, suscite l'attraction ou la répulsion, affecte, saisit, requiert. Ces reliefs sont caractérisants ; ils permettent de reconnaître, d'identifier une forme dans la pluralité de ses occurrences. [...]. Le style ne repose donc pas seulement sur une somme de traits, mais sur la façon dont une forme s'avance dans le sensible, existant dans et par les transformations. Cet effet de convergence est d'ailleurs ce qui, dans le style, engage la question du sens. (*Ibid.*, p. 22)

À vrai dire, si la question du sens se pose avec le style, c'est parce que, pris dans l'expérience, on vient à avoir l'intuition que quelque chose mérite une certaine considération. Le style figural, du point de vue esthétique, fonctionne alors comme un appel :

Le style est d'abord une affaire d'aspect, de phénoménalité. [...]. Il s'agit non seulement d'un ensemble de qualités, mais d'un ensemble de qualités marquées redondantes, saturées, qui pointent (comme les saints de l'iconographie chrétienne) un doigt sur elles-mêmes. (*Ibid.*, p. 21)

Or, qui dit appel, dit aussi intention ; une intention de communiquer quelque chose ou, tout simplement, de faire quelque chose. En somme, si notre attention est ainsi retenue dans l'expérience que l'on fait du style figural, c'est finalement, doit-on conclure, parce qu'il y a quelque chose, dans notre champ de perception, qui a, de près ou de loin, avoir avec la vie. En effet, si on intuitionne une intention dans l'expression d'un style figural, on ne peut que concéder que c'est de la vie et non de la matière qui origine la situation que nous vivons, puisque seule la vie est intentionnelle, comme nous l'avons vu en 1.2.6. Autrement dit, le style figural ici discuté serait le style d'un corps-actant auquel on reconnaîtrait une intention.

À ce stade, on peut donc dire que, dès lors qu'on intuitionne une intention chez un corps-actant, ce que l'on pressent, c'est un sens à construire, puisque l'on part du principe que derrière tout style figural se cache une vie en action qui, contrairement aux objets inertes ou programmés, ne suit pas l'ordre naturel des choses – physique ou mécanique –, mais une voie propre déterminée par des mobiles biologiques, vitaux et existentiels.

Étant ainsi donné que le sens – que la vie prend – est peu ou prou prévisible, on comprendra aussi mieux pourquoi ce sens retient autant notre attention : notre condition humaine fait que naturellement nous cherchons toujours à nous expliquer ce qui nous apparaît sinueux et mystérieux¹¹¹.

Au final, le ressort fondamental des formes de vie est donc relativement simple, et il procède d'un des principes axiologiques les plus universels, par-delà nature et culture, et qui repose sur le raisonnement élémentaire suivant : si quelque chose a lieu, c'est pour une raison, et si ce quelque chose doit continuer et persister, c'est *a minima* pour accomplir et faire advenir *in fine* cette raison. (Fontanille 2015a, p. 34)

1.3.2 L'impression d'une imperfection

C'est une lapalissade, mais nous ne choisissons pas de vivre. En revanche, ce que nous choisissons, plus ou moins librement et de façon plus ou moins consciente, c'est la manière de conduire nos vies¹¹². Et là commencent les problèmes pour ainsi dire, car si notre manière de vivre s'accordait parfaitement au devenir du monde, tout fluerait naturellement, sans résistances, sans souffrances. Tout s'emboîterait parfaitement, tout irait de soi. Or la vie, et c'est même cela qui la caractérise au plus haut point, est par nature conflictuelle dans la mesure où, comme l'a expliqué Bergson, elle est « une force qui s'insère dans la matière pour s'emparer d'elle et la tourner à son profit » (2011 [1911], p. 13).

¹¹¹ Cette nécessité de donner du sens à nos agissements ou aux interactions se déroulant dans notre champ de perception peut s'expliquer par le fait qu'on considère que la nature est parfaite et qu'« elle ne fait rien en vain ni de superflu » (Aristote, *Les parties des animaux*, III, 661b). C'est, selon nous, ce principe qui nous conduit, chaque fois, à chercher du sens ou une raison dans toutes les expériences que nous faisons du monde. Puisque la nature ne fait rien inutilement, alors derrière ce qui se passe dans le monde, il doit y avoir un sens. On peut ainsi dire que construire du sens est une activité inhérente à notre condition, raison pour laquelle on ne se satisfait que rarement d'absence de réponses lorsqu'on s'interroge sur des phénomènes qui nous interpellent, qu'ils soient ou non humains : « Pourquoi les abeilles transportent du pollen à la ruche ? Il n'y a aucune raison... », « Pourquoi est-ce qu'elles produisent aussi du miel ? Elles le font sans raison... » À la limite, on pourrait s'accommoder circonstanciellement de telles réponses, en se disant que ces phénomènes n'ont pas de sens... mais malgré tout, rapidement, nous ressentons le besoin de mettre en relation ces événements avec des événements similaires, en rattachant ces occurrences à des types, en produisant des catégories... En définitive, on se rend compte que chercher et donner du sens, c'est revenir à l'un des fondamentaux de la persévérance qui est de mettre de l'ordre dans le monde pour mieux le comprendre et donc pour mieux y évoluer et y persister.

¹¹² Fontanille pose le problème de façon analogue : « La question du sens de la vie biologique (dans la biosphère) n'a pas de sens, puisque nous ne pouvons pas choisir d'être en vie. En revanche, la question a un sens dans la sémiosphère [...] » (2015a, p. 39).

En s'opposant ainsi à l'ordre naturel des choses – aux lois du cosmos –, la vie se trouve donc rapidement encerclée, entourée d'obstacles, qui contrarient plus ou moins fortement la poursuite de son cours. C'est dans cette perspective que l'on a pu – et que l'on peut résolument – envisager le *principe structurel* de la vie comme une *persévérance dans l'être* et une *persistance dans le monde* (cf. 1.2.6) : la vie ne peut, en effet, compter que sur elle-même – que sur sa propre énergie – pour ne pas s'évanouir...¹¹³

Si on considère la vie sous cet angle, alors on concèdera également que, pour l'organisme qui en a la charge, la moindre contrariété rencontrée dans le cours d'existence sera matière à altération ; altération, dans le plus fort des cas, de son parcours ou d'un projet, mais toujours au moins altération de son affectivité, avec le ressenti, dans sa chair, des résistances qui s'opposent à sa persévérance¹¹⁴. C'est cette altération affective que décrit Fontanille lorsqu'il parle de « malaise » :

Le fait de poser la question [du sens de la vie] installe une réflexivité (une activité consciente d'elle-même, dirait Vernadsky), témoigne d'un malaise qui révèle une inadéquation ressentie entre la vie telle qu'on la mène et quelque chose qui serait une forme de vie identifiable. (2015a, p. 39)

Suite à ces observations, rien n'empêche, alors, d'envisager les actions que la vie produit comme autant de *coups* qu'elle donne pour persévérer dans son être ni de reconnaître que cette *lutte* constitue, finalement, la substance même de son style. En particulier, c'est parce qu'on a l'impression que quelque chose est en train de lutter dans notre champ de perception qu'on fait l'hypothèse que cette chose est en vie – la *persévérance* reconnue aux formes de vie finissant par apparaître, davantage, comme une *persévérance contre* des résistances¹¹⁵.

¹¹³ Fontanille envisage comme suit cette *persévérance dans l'être* (expression qu'il emprunte à Spinoza et à sa théorie du *conatus*), en la considérant, de façon assez heureuse, comme un « principe structurel » : « "Comment, pourquoi, sous quelles conditions, au nom de quoi continuer ?" Pour les pratiques, ce que l'on s'efforce de continuer, ce n'est qu'un cours d'action ; pour les formes 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 entier. Et si on le suivait sur ce point, ce serait la forme même de la persévérance dans le cours d'existence qui serait le modèle de tous les autres types de persévérances, et donc en particulier de la persévérance dans un cours d'action, le schème dominant des pratiques » (2015a, p. 33).

¹¹⁴ On trouve l'idée de l'altération du projet chez Wittgenstein : « Que la vie soit problématique, cela veut dire que ta vie ne s'accorde pas à la forme du vivre. Il faut alors que tu changes ta vie, et si elle s'accorde à une telle forme, ce qui fait problème disparaîtra » (2002, p. 252).

¹¹⁵ Fontanille exprime cette idée de la façon suivante, en référant à Spinoza : « La formule de Spinoza, en effet, condense plusieurs dimensions de la "vie en cours" : *persévérer*, en effet, ce

Loin d'être originale, cette association est surtout redevable des réflexions conduites par Wittgenstein dans le cadre de sa philosophie du langage, puisque le savant autrichien employait déjà le terme *coup* dans le sens que nous lui reconnaissons ici. Plus spécifiquement, chez Wittgenstein, le coup est envisagé comme la « matière première » (*infra*) des pratiques, dans la mesure où il relève toujours du domaine du sensible. Lorsqu'un coup est donné, on est nécessairement affectés, que ce soit parce qu'on le reçoit ou parce qu'on le perçoit. Xanthos précise comme suit ce rapport entre coups et pratiques – nommées « jeux de langage » par Wittgenstein (*infra*) :

La notion [de *coup*] est fort simple, mais d'importance dans la pensée wittgensteinienne. D'ordinaire, nous ne sommes pas en contact avec les jeux de langage en tant que tels, mais bien avec des actions faites dans le cadre d'un jeu de langage. [...]. C'est ainsi que, dans la plupart des pratiques de production et d'interprétation de signes, la matière première d'une réflexion wittgensteinienne est l'action, le coup (ou l'ensemble de coups), à partir duquel on peut remonter au jeu de langage et à sa grammaire. [...] comme Wittgenstein le laisse clairement entendre dans *De la certitude* par le biais d'une métaphore géométrique, la plupart des règles d'un jeu ne s'apprennent pas explicitement, mais se découvrent *a posteriori* grâce à une réflexion sur les coups. (2006, n.p.)

En abordant la question de la « grammaire » des jeux de langage, Xanthos évoque un autre aspect capital de ces coups, à savoir qu'ils manifestent des formes de vie – même si le syntagme n'est pas mentionné dans l'extrait en question¹¹⁶. En effet, comme une pratique n'est accessible à l'entendement qu'à travers les coups ritualisés qui la caractérisent, ce sont justement ces coups, selon la manière dont ils sont réalisés, qui donnent à la vie différents styles et, par suite, différentes formes. La grammaire des jeux de langage est donc normative, elle est à envisager comme une déontologie, comme un ensemble de règles du jeu :

On présente ici trois notions interdépendantes : les jeux de langage (pratiques sémiotiques – qui, malgré le terme « langage », ne se limitent pas au langage verbal), les coups dans les jeux de langage (actions concrètes accomplies au sein d'un jeu de langage donné et matière première de la réflexion sémiotique) et la grammaire des jeux de langage (architecture conceptuelle qui conditionne l'usage

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 » (2015a, p. 33).

¹¹⁶ Dans sa brève introduction à la théorie des jeux de langage de Wittgenstein, Xanthos note : « Pour que le panorama soit complet, il faudrait aussi aborder la forme de vie, c'est-à-dire l'environnement culturel dans lequel prend place un jeu de langage, la "communauté dont la science et l'éducation assurent le lien" – mais, faute de place, nous laisserons ce soin à d'autres » (2006, n.p.).

des signes). [...]. C'est ainsi que, dans la plupart des pratiques de production et d'interprétation de signes, la matière première d'une réflexion wittgensteinienne est l'action, le coup (ou l'ensemble de coups), à partir duquel on peut remonter au jeu de langage et à sa grammaire. (*Idem.*)

En faisant l'hypothèse qu'un coup manifeste à la fois une lutte et une manière de lutter, nous sommes dès lors aussi amenés à postuler qu'une forme de vie, au niveau phéno-physique, se manifeste comme une intensité. En effet, c'est parce que nous observons un véritable spectacle, où la vie se joue – parfois au sens premier du terme – que la situation prend une telle tournure dramatique et qu'une intensité toute particulière s'en dégage, nous affectant évidemment au premier plan¹¹⁷. C'est le caractère imparfait de cette lutte, parfois hésitante et souvent accrochée, qui retient autant notre attention, car il est l'indice même de la présence d'une forme de vie¹¹⁸.

Dans son petit recueil d'analyses sémiotiques intitulé *De l'imperfection* (1989), Greimas pensait déjà cela, lui qui envisageait les prémisses du sens justement en termes d'imperfection. Synthétisant le propos du maître franco-lituanien et l'adaptant à la problématique des formes de vie, Fontanille fait l'observation suivante :

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, en effet, est le ressort à la fois de l'émergence d'une intentionnalité dans les formes perçues, car elles paraissent alors échapper aux déterminations naturelles, et de la dynamique de transformation qui s'en suit. (2015a, p. 50)

Pour Fontanille, comme pour nous, c'est donc bien le détachement d'une forme intentionnelle sur un fond naturellement déterminé qui est fondateur d'une imperfection et qui révèle, ce faisant, une forme de vie.

L'imperfection des formes de vie se donne par conséquent à saisir à travers des états sensibles, *des états passionnels de l'actant-corps*. La médiation par le corps propre de cet actant, qui exerce entre les deux plans constitutifs d'une forme de vie, engendre des états d'âme élémentaires qui pourront être considérés comme les générateurs des types de formes de vie fondamentales. (*Ibid.*, p. 51)

¹¹⁷ On retrouve cette idée de spectacle chez Fontanille, lorsqu'il s'intéresse au *beau geste*, terme qu'il emploie pour qualifier une action qui se présente comme un véritable *coup* d'éclat (si on reprend l'idée wittgensteinienne du *coup*), dans la mesure où ce geste donne à expérimenter, pour le spectateur, une manière d'agir éclatante, voire étonnante : « Vigoureusement sollicité par la rupture de l'échange [provoquée par le beau geste d'un des acteurs de la scène prédictive], le spectateur connaît la surprise ou l'admiration, l'irritation ou l'indignation » (2015a, p. 77).

¹¹⁸ L'imperfection doit ici être entendue au sens de *qui ne va pas de soi, qui n'est pas parfait dans ses rouages*, non dans un sens normatif du type *qui n'est pas achevé* ou *qui présente de nombreux défauts*.

Cette dernière remarque, où Fontanille postule que les formes de vie seraient vécues dans l'expérience, lors de la rencontre esthétique, comme des « états sensibles », va dans le sens notre hypothèse selon laquelle la dimension spécifique aux formes de vie serait de l'ordre de l'intensité, l'intensité étant, par définition, une qualité pure, pour ainsi dire "unidimensionnelle", qui non seulement nous révèle la présence d'une intention dans le monde, mais qui surtout nous révèle cette intention sur le mode sensible, sous la forme d'un style figural¹¹⁹. Cette intensité, comme manifestation suprême du sensible, serait, en somme, à rapporter à la vie même qui, en tout point, est éclatante, car imparfaite, et totale, car indivisible.

1.3.3 La perception d'un cours d'action

Ce qui n'est pas évident avec la forme de vie, c'est qu'elle fait intervenir des grandeurs qui ressortent incontestablement du plan de l'expression, mais qui en même temps se présentent comme terriblement fuyantes, comme nous venons de le voir avec la problématique du style figural et de l'intensité qui lui est associée. Cette difficulté n'est cependant pas vraiment nouvelle, puisque nous l'avons déjà rencontrée avec l'ontologie sémiotique des situations impersonnelles, qui, moins qu'une véritable forme stabilisée, manifeste, lors du moment iconique, une scène qui peut être diversement étendue et profonde.

Avec la forme de vie, on se retrouve ainsi dans un cas de figure similaire, mais distinct, car, à la différence de la situation impersonnelle, qui se caractérise par une iconicité embrassant tous les éléments sis dans la scène, la forme de vie, elle, compose son iconicité dans le strict cadre de ses énonciations corporelles (postures, déplacements...) et de ses productions symboliques (sons, paroles, voire odeurs...). Plus exactement, ces énonciations corporelles (y compris les productions symboliques), Fontanille les envisage, lors du moment iconique, comme

¹¹⁹ Remarquons que nous avons affaire, avec l'intensité et l'intention, à deux phénomènes se rapportant à une même idée : celle d'une tension (-*tensité*, -*tention*) créatrice (*in-* ; contenue en soi). En outre, ajoutons que l'hypothèse que nous développons va dans le sens des propositions formulées par Zilberberg dans le cadre de sa sémiotique tensive, notamment lorsqu'il déclare que « nous posons le sensible au titre de [dimension] régissante, et l'intelligible au titre de [dimension] régie, et nous recevons le déficit modal de celui-ci à l'égard de celui-là comme l'un des secrets de l'affect : "Le propre du monde intellectuel est d'être toujours bousculé par le monde sensible". Le sensible, selon la morphologie et la syntaxe qui lui sont propres, n'est peut-être seulement que cette accentuation, cette inégalité créatrice, ce contrôle tantôt despotique, tantôt libéral, qu'il exerce sur l'intelligible » (2012, p. 21).

les constituants d'un ensemble cohérent et localisé qu'il nomme « schème syntagmatique » :

Un *schème syntagmatique* est la forme stabilisée et reconnaissable de l'agencement syntagmatique d'un procès. Dans un cours d'action pratique, un *schème syntagmatique* est le produit de l'*accommodation pratique*, c'est-à-dire d'une association entre une part de programmation et une part d'ajustement. Le « schème » est ici entendu dans une acception proche de l'acception kantienne, à mi-chemin entre le concept et l'image : il a une part des propriétés du concept, puisqu'il permet de saisir l'ensemble du procès sous une seule forme, et une part des propriétés de l'image, puisqu'il est reconnaissable comme une forme iconique. (2015a, p. 266)

Si Fontanille évoque les raisons qui le poussent à retenir le substantif *schème*, il ne dit en revanche mot de l'épithète *syntagmatique*. À notre avis, c'est simplement parce qu'il entend ce terme dans son sens commun de *cours*, ceci afin de souligner que la vie, lorsqu'elle est iconisée, prend toujours la forme d'un *parcours* – ou d'une trajectoire – s'inscrivant dans le temps et l'espace, à la façon de ces tracés que dessinent les objets en mouvement sur les photographies prises avec un long temps d'exposition. En somme, un schème syntagmatique est simplement une suite d'énonciations corporelles ; *lato sensu*, un comportement réalisé dans le cadre d'une pratique, localisable dans une scène prédictive¹²⁰.

¹²⁰ Fontanille distingue, en fait, deux types de schèmes syntagmatiques : les *schèmes d'existence* et les *schèmes d'expérience*. Il rapporte les schèmes d'existence à toutes les activités opérées par un corps-actant, qu'il s'agisse ou non d'un être humain ou d'un être vivant : « 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 rapport aux autres, selon un certain rythme, et à l'intérieur de limites temporelles et/ou spatiales identifiables, alors on obtient un schème d'existence identifiable, iconique ou iconisable : on reconnaîtra dans ce schème d'existence un certain type d'interaction qui ressemble à une conversation, même s'il ne peut s'agir d'une conversation au sens humain 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 figurines, de marionnettes ou de robots que des sociétés de singes » (2015a, p. 25). Ensuite, au sein de ces schèmes d'existence, Fontanille reconnaît des schèmes d'expérience, eux spécifiques aux activités humaines : « 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", composées de "pratiques 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, le *schème d'existence* devient *schème d'expérience* qui peut être investi par des formes de vie et des pratiques sémiotiques humaines » (*Ibid.*, p. 26). Dans le cadre de notre travail, nous entendons bien entendu *schème syntagmatique* au sens de *schème d'existence*.

Cependant, reconnaître une forme à la vie (sous l'aspect d'un schème syntagmatique), après qu'elle nous eut affecté esthétiquement (en tant que style figural), ce n'est pas encore lui reconnaître un sens, loin de là. C'est seulement lui reconnaître une matérialité ; plus exactement, une manière de faire dans, et avec, son environnement. Toutefois, ce serait en revanche bien à partir de cette manière de faire ou de « fluer » (Macé 2016, p. 95), que l'on pourrait ensuite identifier un sens, car, comme le note à juste titre Fontanille, une *manière de faire* n'est rien d'autre que l'expression d'une *manière d'être* :

Sur le fond de [la] moralité sociale, peuvent se développer des comportements individuels reconnaissables, dans la mesure où *les savoir-faire sont susceptibles de se transformer en savoir-être*. Dans ce cas, l'accent est mis sur *la manière de faire*, qui est en même temps *une manière d'être*, reléguant ainsi au second plan la simple réalisation de l'objectif, qui relève quant à elle du seul savoir-faire : on se rapproche ainsi de ce qui pourrait être un « style » de comportement. (2015a, p. 65)

Effectivement, pris ensemble, les deux niveaux du plan de l'expression des formes de vie (le *style figural* pour le niveau substantiel, le *schème syntagmatique* pour le niveau formel) viennent à manifester un style de comportement¹²¹. Et c'est une fois que l'on parvient à capter ce style que l'on peut commencer à faire parler éthiquement la forme de vie afin de découvrir les « valeurs et [l]es passions » qui l'animent et, au-delà, le sens qu'elle recèle :

C'est dire qu'on peut envisager par exemple la construction du « sens de la vie » comme un geste esthétique, et que, sous cette condition, le « style » sémiotique du schème syntagmatique qui s'impose est un style sensible. Il en est ainsi, notamment, du beau geste, qui tente d'inaugurer une nouvelle éthique sur le fond d'une rupture esthétique : ce style sensible et esthétique devient alors une expression, qui reçoit pour contenu notamment des valeurs et des passions.¹²² (*Ibid.*, p. 42)

Plus techniquement, il s'agit de voir que, selon les variations que le style présente, ce sont différents sens – producteurs et objets de jugements distincts – qui sont manifestés :

On moralise spécifiquement non pas les objets ou les sujets, mais les variations du flux axiologique et les accidents du tempo qui affectent ce flux. Ces variations, entre autres : résistance, déperdition, dévoiement, ralentissement ou affolement, retard ou contretemps, sont des figures syntagmatiques qui peuvent être évaluées. Le jugement axiologique porte alors très précisément sur les agencements

¹²¹ On notera que Fontanille, dans *Pratiques sémiotiques* (2008), définit à plusieurs reprises son plan d'immanence des stratégies comme le plan des comportements ou des styles de comportements (*Ibid.*, pp. 31-34). Pour cette raison, nous avons préféré, dès le départ, fusionner les plans des *stratégies* et des *formes de vie*. En 1.4.7, nous reviendrons sur la pertinence de chacun de ces plans.

¹²² Ce « beau geste » fait l'objet de plusieurs notes (cf. notes 117, 123, 144 et 250).

syntagmatiques de l'échange, sur leurs propriétés aspectuelles, rythmiques, intensives et extensives. (*Ibid.*, p. 67)

Au terme de ce chapitre, on se rend compte qu'un schème syntagmatique exprime finalement plus qu'un simple tracé sensible prenant forme dans, et par, l'exécution d'une activité sémiotique. On observe que ce schème propose aussi et surtout une *éthique*, à travers le style qu'imprime la vie, qui va se réalisant¹²³. Cette « éthique [qui] commence ici avec la sensibilisation d'une situation figurative ou d'une interaction concrète » (*Ibid.*, p. 64) peut, de façon plus imagée encore, être envisagée comme cette idée en faveur de laquelle la forme de vie s'engage : « Si un style est toujours à interpréter, déclare ainsi Macé, c'est qu'une forme y risque un sens, engage une "idée", énonce une certaine pensée » (2016, pp. 22-23).

La question qui se pose alors est de savoir comment, à partir de ce plan de l'expression, il est possible de caractériser, voire de catégoriser, ces formes de vie qui nous sensibilisent ainsi *en engageant leurs idées*. La réponse, Fontanille nous l'a donnée : il nous faut identifier « des valeurs et des passions » (*supra*). Or, qu'entend au juste l'auteur par valeurs et passions ? Eu égard à l'hypothèse sémiotique postulant que ce sont les modalités qui construisent les identités éthiques, nous dirons que les « valeurs » susmentionnées sont des combinaisons de modalités, et que les « passions », pour leur part, sont des défauts de modalités ou des déséquilibres modaux¹²⁴. En rapportant la problématique éthique à des questions modales, nous entrevoyons donc la possibilité d'établir des premiers types de formes de vie¹²⁵.

1.3.4 Les présages d'une identité

La modalité est une notion empruntée à la linguistique qui définit une disposition du corps-actant vis-à-vis de son action. En principe, les modalités sont en nombre fini et, par convention, elles sont exprimées à la forme infinitive : *vouloir, devoir, pouvoir, savoir* et *croire*. Surtout,

¹²³ Voici par exemple comment Fontanille caractérise le schème syntagmatique du beau geste : « Le *beau geste* intervient spécifiquement sur ces micropropriétés syntagmatiques [gestes, comportements] pour donner le spectacle de son intransitivité : hiatus, syncope, surprise, détournement d'objets et contre-temps dans l'enchaînement de l'action, voilà autant de figures qui compromettent le bon fonctionnement d'un schème syntagmatique normé et standardisé, et qui permettent d'en inaugurer, éventuellement, un autre bien différent » (2015a, p. 68).

¹²⁴ On a ici exposé l'un des principaux enseignements de *Sémiotique des passions* (Greimas & Fontanille 1991), illustré avec les études sur la jalousie et l'avarice.

¹²⁵ Dans *Pratiques sémiotiques* (2008), Fontanille dit clairement qu'une forme de vie, au plan du contenu, se caractérise par une « attitude modale et passionnelle » (*Ibid.*, p. 32).

vis-à-vis de l'actant, la reconnaissance des modalités permet de construire les premiers traits de son identité qui, à partir d'un certain seuil, devient éthique et morale¹²⁶. Dans *Sémiotique du discours* (2003) – à la suite de Coquet (1985) –, Fontanille dresse l'inventaire des grandes identités modales, en montrant notamment que ces dernières ne résultent pas de combinaisons aléatoirement formées, mais de parcours contraints par la prédominance de modalités sur d'autres.

Pour commencer, Fontanille considère l'« actant M^0 », qu'il définit comme un corps-actant non modalisé, c'est-à-dire dépourvu de toute modalité, « susceptible seulement de réagir aux tensions, sensibles et affectives, qui traversent son champ de présence »¹²⁷ (2003, pp. 181-182). Pour l'auteur, l'actant M^0 est une instance phénoménale « qui prend uniquement position ». Les corps-actants inertes, naturels (un caillou, une montagne) comme culturels (un jouet, un immeuble) sont des actants M^0 tant qu'ils ne font qu'être là, tant qu'ils font seulement partie du décor.

En revanche, dès lors qu'ils deviennent, d'une manière ou d'une autre, acteurs de la scène, leur statut modal change : ils deviennent des « actants M^1 », puisque, en plus d'être là, ils font aussi quelque chose. Cette capacité à faire suppose alors qu'ils sont dotés de la modalité minimale du *pouvoir*. Comme le note Fontanille, seul le *pouvoir* peut en effet fonder l'identité modale d'un actant M^1 , car il est la « seule modalité dont on ne puisse se passer pour agir » (*Ibid.*, p. 182). Ainsi le caillou qui serait ramassé par terre puis lancé pour briser une vitre serait un objet promu au rang d'actant M^1 du fait qu'il finit par produire quelque chose : casser une vitre. Et il en va ainsi pour tous les actants M^0 qui font advenir un événement, même si, concédons-le, il est difficile d'imaginer que certains actants M^0 puissent réaliser quoi que ce soit (l'immeuble par exemple)¹²⁸. Plus généralement, on dira que les corps-actants auxquels on dénie toute vie intérieure sont seulement et uniquement des actants M^0 ou M^1 .

Reconnaître ensuite un « actant M^2 », c'est non seulement commencer à envisager des séries variées de combinaisons modales, mais c'est surtout concéder une certaine intention au corps-actant. Parmi les combinaisons possibles, Fontanille identifie le *pouvoir* associé au

¹²⁶ L'un des chapitres de *Sémiotique du discours* (Fontanille 2003) s'intitule d'ailleurs « La modalisation comme construction de l'identité des actants ».

¹²⁷ Les formules M^0 , M^1 , M^2 , etc., indiquent le nombre de modalités reconnues à l'actant analysé.

¹²⁸ On notera aussi que certains objets sont seulement conçus pour être des actants M^1 : ce sont les robots, les automates et les machines qui n'agissent que sur un mode programmatique.

devoir, le *pouvoir* associé au *vouloir* et le *pouvoir* associé au *savoir*, ce qui lui permet de mettre à jour trois attitudes : l'impulsivité (seuls le *pouvoir* et le *vouloir*), la servitude (seuls le *pouvoir* et le *devoir*), et l'attitude méthodique (seuls le *pouvoir* et le *savoir*). Au stade M², nous constatons que nous avons ainsi affaire à des actants uniquement passionnés. En effet, ce qui fait défaut à ces actants, c'est une distance critique vis-à-vis de leurs actions. C'est cette absence de libre arbitre, pourtant nécessaire si l'on veut opérer des choix responsables, qui conduit en outre Coquet à déclarer, dans *Le discours et son sujet* (1985), que les actants M⁰, M¹ et M² sont des « non-sujets » – au sens de sujets non responsables, qui ne peuvent donc faire l'objet d'une évaluation morale.

Pour Coquet, la subjectivité minimalement réalisée est ainsi l'apanage des « actants M³ », qui, également, peuvent présenter des identités modales diverses, ainsi que le montre Fontanille en mettant en avant deux combinaisons possibles, rendant compte de deux formes de subjectivité : à un niveau faible, les modalités du *pouvoir*, du *savoir/croire* et du *devoir* déterminent une subjectivité hétéronome ; à un niveau fort, les modalités du *pouvoir*, du *savoir/croire* et du *vouloir* déterminent une subjectivité autonome (2003, p. 183). La distinction opérée a ainsi trait au libre arbitre, avec, dans le premier cas, un libre arbitre qui n'est paradoxalement pas si libre que cela et, dans le second cas, un libre arbitre qui est pleinement réalisé et qui trouve sa pleine réalisation dans la subjectivité humaine.

Évidemment, la subjectivité humaine s'articule autour de plus de trois modalités – en fait, autour des cinq susmentionnées –, mais il demeure que seules trois suffisent pour constituer minimalement une subjectivité qui sera, à bien des égards, idéale, car elle n'impliquera encore aucun tiraillement psychologique, ce qui pourtant caractérise aussi et surtout la subjectivité humaine. Aussi, ce que l'on obtient dès lors qu'on identifie une quatrième modalité, c'est une subjectivité aux prises avec ses premiers conflits intérieurs. Avec l'« actant M⁴ », nous sommes effectivement amenés à reconnaître un actant véritablement responsable (ou irresponsable), car capable (ou incapable) d'assumer les modalités qu'il mobilise dans son action pratique :

La nouvelle dimension qui apparaît est donc celle de l'*assumption*. Non seulement on *sait*, mais en outre on *croit*. Alors il est clair qu'on *assume* personnellement ce qu'on sait. Non seulement, on *doit* faire quelque chose, mais en outre on le *veut* : alors on *assume* personnellement ce qu'on doit faire. (*Ibid.*, p. 183)

Bref, Fontanille arrête ici son inventaire, car avec quatre modalités, il se rend bien compte qu'il est, en fait, possible d'établir une pléthore de combinaisons...

1.3.5 La reconnaissance d'une volonté

Si la proposition de Fontanille de catégoriser les actants en fonction du nombre de modalités qu'on peut leur reconnaître a son intérêt, elle a aussi son inconvénient qui est de ne pas permettre de saisir les modalités faisant défaut à chaque étape. Ainsi, lorsque Fontanille déclare que le sujet *méthodique* est un actant M^2 (*supra*), il manque de préciser que cet actant peut être considéré comme tel uniquement parce qu'il a en défaut un *vouloir* et un *devoir*. Ce que passe donc sous silence cet ordonnancement, ce sont les modalités pouvant manquer à chaque phase. Concrètement, un *méthodique* n'est pas un actant qui a d'abord un *pouvoir* et un *savoir*, et qui, plus tard, peut éventuellement avoir un *vouloir* ou un *devoir* ; non, il est un actant de *pouvoir* qui n'a d'abord ni *vouloir* ni *devoir*, et qui ensuite seulement présente un *savoir*.

À partir de là, il apparaît donc que ce serait plutôt en envisageant les modalités par palier typologique – et non par palier numéraire – que l'on pourrait parvenir à construire un modèle qui permette de catégoriser de façon pertinente et synthétique la pléthore des combinaisons modales. Dans cette perspective, si l'on n'a rien à redire aux premiers degrés identifiés par Fontanille (l'actant M^0 est un corps-objet inerte, l'actant M^1 un corps-objet réagissant), il nous semble que le degré suivant peut être critiqué, car il prend en compte aussi bien des modalités déontiques (*savoir*, *croire*) que volitives (*devoir*, *vouloir*)¹²⁹.

De notre point de vue, il faudrait plus justement procéder comme suit : d'abord admettre qu'un actant ne peut être, avant toute autre chose, qu'une puissance d'agir (*pouvoir*) ; ensuite postuler qu'il peut

¹²⁹ Il nous faut clarifier un point important au sujet des modalités volitives, déontiques et épistémiques. On sait qu'il est d'usage, en linguistique, de rapporter la modalité volitive au *vouloir*, la déontique au *devoir* et l'épistémique au *savoir*. Néanmoins, nous prenons ici la liberté – mesurée – de ranger, d'un côté, les modalités du *vouloir* et du *devoir* sous le régime du volitif, et, de l'autre, celles du *savoir* et du *croire* sous le régime du déontique. Pour expliquer ce choix, on dira d'abord que nous définissons le *vouloir* et le *devoir* comme des modalités volitives, parce que nous estimons que ces deux modalités traduisent un engagement, une volonté : de faible intensité pour le *devoir*, de forte intensité pour le *vouloir*. Enfin, si nous définissons, de façon plus surprenante, le *savoir* et le *croire* comme des modalités déontiques, c'est parce que, pour nous, ces deux modalités sont des fonctions qui permettent d'apprécier positivement ou négativement une action par rapport à certaines règles préétablies. Lorsqu'on ne *sait* pas ce que l'on fait ou que l'on ne *croit* pas à ce que l'on fait, cela pose en effet des problèmes de déontologie.

aussi être doté de modalités volitives (*vouloir, devoir*) ; enfin, concéder qu'il peut présenter, en dernier ressort, des modalités déontiques (*savoir, croire*), ces dernières ne pouvant être reconnues qu'en fin d'analyse, puisqu'elles présupposent un engagement (relatif aux modalités volitives).

En choisissant de procéder de la sorte, il nous faut alors aussi élargir la liste des modalités, car si un actant peut certes agir par obligation (*devoir*) ou conformément à ses désirs (*vouloir*), il peut également le faire par nécessité, laquelle nécessité ressortirait d'un *falloir* qui serait la résultante d'un *vouloir* inextricablement lié à un *devoir* (et non complétant un *devoir*). C'est donc aussi parce qu'on serait amenés à voir un actant M³ (*pouvoir, devoir, vouloir*) là où nous n'avons en fait qu'un actant M² (*pouvoir, falloir*) que le principe de catégorisation numéraire des modalités de Coquet et Fontanille ne nous paraît pas totalement adéquat. Enfin, si l'association du *devoir* et du *vouloir* en un *falloir* doit être retenue, l'absence de ces deux modalités chez un actant devra tout autant être prise en compte pour nous amener à considérer son acte comme immotivé.

La considération de ces cas de figure doit, plus généralement, nous faire voir que, fondamentalement, les actants du monde naturel présentent différents degrés de mobilisation lorsqu'ils participent, avec leurs corps, à transformer le monde. En d'autres mots, nous estimons possible, avec ces quatre grandes mobilisations modales – le *vouloir*, le *devoir*, le *falloir* et le défaut volitif –, d'établir quatre catégories générales de corps-actants.

La première catégorie se rapporterait aux actants qui auraient en défaut toute modalité volitive et qui seraient, à ce titre, totalement *désimpliqués* : il s'agirait des corps-actants sans intériorité, qui soit seulement existent (actant M⁰), en résistant de façon plus ou moins forte aux tensions sensibles qui traversent leur champ (l'immeuble ou la plume) soit agissent (actant M¹), mais seulement parce qu'un autre actant l'aurait décidé dans le cadre d'une manipulation (le couteau qu'on manœuvre pour couper le pain) ou d'une programmation (le robot qu'on paramètre pour réaliser une tâche). Les actants désimpliqués seraient ainsi les objets, les outils, les machines, les architectures ainsi que les aliments.

La deuxième catégorie comprendrait tous les actants fonctionnant sur le mode du *falloir*, à savoir les corps-actants que l'on estime mus par une force intérieure. Cette catégorie comprendrait tous les êtres vivants non humains, à savoir les animaux, les végétaux, les champignons et les

bactéries. De façon plus fine, il s'agirait de considérer ces corps-actants comme *impliqués* dans ce qu'ils font, car on estime qu'ils agissent dans la stricte mesure de ce que la nature a prévu pour eux. Dans sa *Théorie de la démarche* (1833), Balzac décrit, par exemple, bien ce mode implicatif si caractéristique de l'allure animale :

Je fus stupéfait en admirant le feu des mouvements de cette chèvre, la finesse alerte du chat, la délicatesse des contours que le chien imprimait à sa tête et à son corps. Il n'y a pas d'animal qui n'intéresse plus qu'un homme quand on l'examine un peu philosophiquement. Chez lui, rien n'est faux ! Les animaux sont gracieux dans leurs mouvements, en ne dépensant jamais que la somme de force nécessaire pour atteindre à leur but. Ils ne sont jamais faux ni gauches, en exprimant avec naïveté leur idée. (*in* Macé 2016, p. 102)

De manière générale, on peut observer que les corps-actants appartenant à ces deux premiers types ont en commun d'entretenir vis-à-vis de leurs actions des rapports immédiats. La désimplification comme l'implication ne supposent, en effet, de la part des corps-actants, aucun investissement que l'on pourrait dire personnel – aucun engagement –, ce qui fait qu'ils n'engagent, justement, à aucun moment, une quelconque responsabilité propre.

Avec les corps-actants s'activant sur les modes du *devoir* et du *vouloir*, il en va en revanche, radicalement, autrement, car ces acteurs présentent la particularité d'être dotés d'une instance médiatrice capable de délibérer en conscience : un cerveau humain. En effet, avec les modalités du *devoir* et du *vouloir*, on vient à s'intéresser exclusivement aux humains, puisqu'on postule – dans une approche naturaliste – que seule cette catégorie de corps-actants peut médiatiser et moduler sa mobilisation dans l'action.

Plus spécifiquement, au sein de cette catégorie, on identifiera, d'un côté, les *individus*, à savoir les "personnes" ne faisant que reproduire ce qui est attendu d'eux, en rapport aux rôles qui leur sont conventionnellement assignés, et de l'autre, les *personnes*, ces "individus" qui, au contraire, font tout sauf réciter une leçon, qui sont capables de s'adapter et de s'ajuster aux conjonctures, en improvisant lorsque la situation l'impose¹³⁰. En

¹³⁰ On précisera que nous ne sommes pas en train de dessiner des catégories absolues, en prétendant que l'on pourrait cataloguer les membres d'une société (tel ami, telle personnalité...) soit comme *individus* soit comme *personnes* (bien qu'en fonction des personnalités il soit possible de dégager quelques tendances). En fait, nous voulons plutôt dire qu'en fonction des situations on peut se comporter tantôt comme un individu (sur le mode du *devoir*) tantôt comme une personne (sur le mode du *vouloir*). Par ailleurs, si nous affirmons que les humains sont les seuls corps-actants dotés des modalités du *vouloir* et du *devoir*, c'est parce que nous continuons à adopter un point de vue naturaliste. Dans l'absolu, il serait pourtant incorrect de penser que les catégories ici présentées

d'autres mots, alors que l'individu est emporté par un ordre qui le dépasse, la personne, elle, choisit une direction, qui peut l'amener à gérer plusieurs rôles ou à en investir de nouveaux. Pour cette raison, on reconnaît l'individu fonctionner sur le mode du *devoir* (*désengagement*) et la personne sur celui du *vouloir* (*véritable engagement*).

Même si la formule peut paraître pléonastique, on conclura, à propos de cette ultime catégorie, que la personne est finalement un individu qui a beaucoup de personnalité, entendu qu'« avoir beaucoup de "personnalité" signifie que l'on est capable de gérer syntagmatiquement et avec désinvolture une pluralité de rôles identitaires »¹³¹ (Basso Fossali 2007, p. 127). Dans le *Trésor de la langue française*, on trouve d'ailleurs une définition qui se rapproche de cette présentation de la personne, puisque celle-ci y est conçue comme « l'individu en tant qu'être raisonnable, tirant de lui-même, et non pas subissant du dehors, ce qui le met en relation universalisable avec autrui ».

1.3.6 L'évaluation d'un engagement

Avec les modalités volitives, nous avons vu qu'il était possible de produire une première catégorisation des corps-actants du monde naturel. À présent, il nous faut préciser que les termes que nous avons retenus pour qualifier les types de mobilisations modales provenaient de Fontanille, qui s'en était en fait servi pour qualifier des mobilisations relatives à des activités humaines, autrement dit à des pratiques :

L'opérateur « impliqué » est dans un rapport plus fort avec son objectif qu'avec son acte ; il est désimpliqué en proportion de son détachement à l'égard de l'objectif, et de son investissement dans l'acte lui-même. L'opérateur « engagé » est également investi à la fois dans son acte et son objectif, et par conséquent, le « désengagement » résulte de l'affaiblissement des deux liens également. (2008, p. 285)

– celles de l'*individu* et de la *personne* – ne servent qu'à qualifier des êtres humains. Comme on l'observe en biologie, un individu peut très bien se rapporter à un animal comme à un végétal, mais dans ce cas-là, le terme *individu* référerait plus exactement un actant impliqué – et non à un actant désengagé –, voire, simplement, à une individualité. Quant à la personne, on voit qu'elle peut également qualifier des groupes humains divers et variés, lorsque le terme est accompagné de l'épithète *morale* : une entreprise, une collectivité, une association. L'idée que nous voulons, en somme, exprimer est que, finalement, tout actant du monde naturel peut prétendre, selon les modalités qu'on lui reconnaît et le mode d'identification auquel on adhère, au statut d'individu ou de personne, comme lorsqu'on rappelle à notre chat que ce n'est pas bien de grimper aux rideaux, lui attribuant *de facto* une personnalité et une responsabilité.

¹³¹ En italien dans le texte original : « avere molta "personalità" significa che si è capaci di gestire sintatticamente e con disinvoltura una pluralità di ruoli identitari. »

En reconnaissant qu'un opérateur peut aussi être impliqué ou désimpliqué, Fontanille nous contraint à nuancer nos propositions précédentes, lorsque nous sous-entendions que l'*implication* et la *désimplication* ne pouvaient strictement qualifier des mobilisations pratiques en raison de leurs ressorts, ou résolument mécaniques (les objets sont mus sur le mode de la désimplication pure) ou résolument biologiques (les organismes non humains se meuvent sur le mode de l'implication pure). Ainsi, en rapport à la façon dont elles sont définies dans l'extrait précédent, ces deux mobilisations devront désormais également être considérées comme deux formes particulières de l'engagement – de la mobilisation pratique –, au même titre que le *désengagement* et le véritable *engagement*. En effet, c'est seulement en considérant l'activité d'un corps-actant procéder d'un engagement que l'on peut postuler la présence d'une forme de vie dans notre champ de perception, puisqu'une forme de vie présuppose un engagement, ainsi que le souligne aussi Macé : « Comment on vit, comment on fait, comment on s'y prend pour vivre... Une forme de vie ne s'éprouve que sous l'espèce de l'engagement » (2016, p. 12).

En tenant compte de ces clarifications, on estimera donc dorénavant, que l'engagement – au sens large de mobilisation pratique – est, premièrement, la forme que prend l'intention des hommes. Et on précisera que cet engagement, en tant que catégorie générale, peut, deuxièmement, se manifester de différentes façons : ou comme une *désimplication*, ou comme un *désengagement*, ou comme une *implication*, ou comme un véritable *engagement*. Dans cette optique, on conclura aussi que les termes ici employés ne renvoient pas à des engagements de natures diverses, mais à un même engagement présentant des intensités variables. Dans l'extrait suivant, Fontanille souligne ce point, en ajoutant aussi que l'engagement se manifeste comme une « pression globale », pression que nous pouvons rapporter à ce phénomène de l'intentionnalité visant la persévérance :

Le schème syntagmatique résulte de la pression globale et très générale, peut-être universelle, d'une persistance existentielle. Il exploite, pour mettre en œuvre ce principe de persistance, des types d'agencements syntagmatiques qui impliquent dans tous les cas de figure l'engagement d'un actant dans une expérience de vie, un engagement plus ou moins intense dans la continuation du cours de vie. C'est précisément la raison pour laquelle le principe de persistance peut être caractérisé comme persévérance. La manière de gérer, notamment, les obstacles et les accidents de parcours, est principalement déterminée par les variations d'intensité de cet engagement. (2015a, p. 48)

En conformité avec les enseignements de Zilberberg, qui postule qu'une catégorie est un continuum divisible en quatre gradients pertinents (la nullité, la faiblesse, la force et le suprême¹³²), nous caractériserions plus exactement ces types d'engagement comme suit : la *désimplication* serait un engagement nul, dans la mesure où cette mobilisation pratique ne présente aucune modalité volitive, uniquement un *pouvoir* ; le *désengagement* qualifierait un engagement faible, puisque, étant fondé sur un *devoir*, il n'engage l'opérateur à rien ; l'*implication* traduirait un engagement fort, car même s'il y a toujours un *devoir* à l'origine de l'action, celui-ci est supporté par un *vouloir* qui lui donne alors l'éclat d'un *falloir* ; enfin, le véritable *engagement* serait un engagement suprême, car il manifeste une intention procédant du seul pouvoir délibératif de l'opérateur, à savoir d'une volonté totale, d'un pur vouloir.

Si ces types d'engagement peuvent, théoriquement, nous amener à dégager différentes formes de vie, il faut aussi voir qu'un engagement n'est, en soi, pas quelque chose de perceptible. À vrai dire, si nous parvenons à saisir des engagements lorsque nous observons une forme de vie, c'est parce que nous nous appuyons sur des données substantielles qui fonctionnent comme autant d'indices. Ces indices matériels, qui permettent d'identifier des types d'engagement, nous les avons évoqués en 1.3.1. Il s'agit des traits sensibles constituant le style figural de la forme de vie. Plus exactement, comme nous le préciserons dans les prochains chapitres, ce style figural de la forme de vie doit être envisagé comme le produit de deux sous-styles, le premier étant un *style rythmique*, celui que le schème syntagmatique manifeste (cf. chapitre suivant), le second, un *style éthique*, relatif à une tonicité (cf. 1.4.2).

1.4 L'éthique autour des formes de vie

1.4.1 La saisie d'une forme de rythme

Dans *Corps et sens* (2011), Fontanille avance qu'il est fondamental de garder à l'esprit que l'être humain est à la fois « *individuel* et *pluriel* » dans la mesure où lorsqu'il agit, il ne cesse d'« être confronté à sa propre altérité », autrement dit aux limites physiques de son corps (*Ibid.*, p. 45).

¹³² Dans *Des formes de vie aux valeurs* (2011), Zilberberg pose son hypothèse tensive en déclarant, effectivement, qu'« une matrice bien faite [c'est-à-dire une catégorie bien faite] contrôle des *degrés* que nous dénommons des sous-contraires, qui sont pour l'isotopie considérée, celle de l'intensité, /fort/ et /faible/, et des *limites* que nous désignons comme des surcontraires et qui sont ici /suprême/ et /nul/ dans son acception intensive » (*Ibid.*, p. 55).

C'est ainsi une personne dédoublée que nous sommes invités à considérer lorsqu'on analyse la personne humaine, divisée symboliquement en deux « instances identitaires » : le Moi-chair et le Soi¹³³. Le Moi-chair désigne le corps physique, « cet individu de chair et d'os » (*Ibid.*, p. 46), qui s'active toujours sur le mode du sensible, qui est imprévisible et que nous essayons, à cet égard, en règle générale, de toujours contrôler, bien qu'il prenne parfois le dessus comme lorsque nous nous mettons à bafouiller, que nous faisons des lapsus ou que nous tremblons face au danger. À l'inverse, le Soi se rapporte à « cette instance contrôlée par l'attention » (*Idem.*), qui tend vers la réalisation d'un projet, dictant ainsi au corps sensible sa conduite. Le Soi symbolise, en somme, la raison qui, bon gré mal gré, essaie d'imposer au Moi-chair ses desseins.

Ses desseins, disons-nous, car le Soi, comme l'a théorisé Ricœur (1990), peut diriger sa volonté dans deux directions : ou vers la perpétuation et la continuation d'un rôle (on parlera de *Soi-idem*) ou vers la persévérance et le maintien d'une éthique (on parlera de *Soi-ipse*). Sous l'autorité du *Soi-idem*, ce qui est d'abord visé, c'est l'« inertie structurale » et l'« ancrage sous forme de *reconnaissance*, de légitimation et de moralisation » de l'identité (Basso Fossali 2008, p.116) ; le *Soi-idem* nous invitant à agir comme il est attendu qu'on le fasse. Sous le régime du *Soi-ipse*, ce qu'on vise c'est en revanche un dépassement des rôles établis et normés ; le *Soi-ipse* incarnant une volonté reine de devenir ce qu'on sent que l'on est, indépendamment des usages et des bienséances. Citant Ricœur, Floch précise cette distinction :

L'idem, c'est le même, opposé au variable et au changeant ; l'idem renvoie en fait à la notion de permanence dans le temps. L'ipse, quant à lui, n'est pas lié à cette idée de permanence dans le temps : il est lié au fondement éthique de soi et à la relation à l'autre. Aussi doit-on concevoir l'identité narrative comme la « médiété spécifique entre le pôle du caractère, où idem et ipse tendent à coïncider et le pôle du maintien de soi, où l'ipséité s'affranchit de la mêmeté ». (1995, p. 40)

En faisant dialoguer entre elles ces trois instances que sont le Moi-chair (l'expressivité sensible), le *Soi-idem* (la conformité réfléchie) et le *Soi-ipse* (la fidélité à soi-même), Fontanille se rend compte qu'il est, enfin, possible d'établir une schématisation générale des tensions identitaires susceptibles d'œuvrer dans tout acte¹³⁴ :

¹³³ Rappelons que c'est la psychologie et la psychanalyse qui ont, les premières, problématisé cette dualité du Moi et du Soi.

¹³⁴ Bien que s'intéressant au phénomène du lapsus dans le chapitre où apparaît ce schéma, Fontanille n'oublie pas de concéder, après justifications, que « la production du discours obéit donc aux mêmes principes et relève du même modèle que celui de la production de l'acte en général » (2011, pp. 50-51).

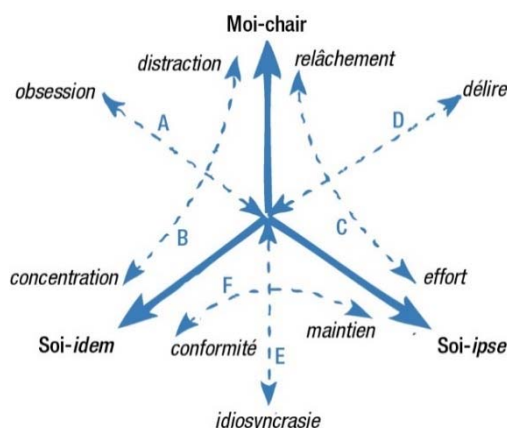


Figure 8 | L'économie générale des instances identitaires (Fontanille 2011, p. 51)¹³⁵

Pour nous, l'intérêt de ce travail conduit par Fontanille est double. D'une part, parce qu'il nous amène à constater que les instances identitaires figurent chacune un engagement particulier. D'autre part, parce qu'il nous montre que l'activité de telle ou telle instance identitaire conduit le corps à manifester des tensions particulières. Eu égard au premier constat, nous pourrions notamment opérer les associations suivantes, entre instances identitaires et degrés d'engagement.

¹³⁵ Synthétiquement, les *corrélations directes* A, D et E illustrent « des cas de dysfonctionnement, voire de pathologie » de l'action (2011, p. 51). Sur ces corrélations, on trouve du côté des valences faibles (centre des axes) toutes sortes de gestes insignifiants et, du côté des valences fortes, des actes insensés (le délire, l'obsession et l'idiosyncrasie). À l'opposé, les *corrélations inverses* B, C et F rendent compte d'actes potentiellement signifiants, puisqu'ici les instances s'équilibrent en même temps qu'elles se combattent. Surtout, comme le relève Fontanille, l'acte devient interprétable. Dans le détail, l'auteur présente les différentes tensions susceptibles d'être manifestées en acte, comme suit : « L'axe A est celui du *figement* du discours, car le *Moi*, l'instance de référence, est en collusion avec le *Soi-idem*, l'instance en construction, et n'oppose aucune résistance à la pression de la redondance ; dans la mesure où le *Moi-chair* collabore à la répétition voire la suscite, on rencontre les formes du discours *obsessionnel*. L'axe B est celui de l'attention, par laquelle le *Moi-chair* résiste à la répétition ; ses deux pôles extrêmes sont la *concentration* (où la cohésion l'emporte) et la *distracted* (où le *Moi-chair* l'emporte). L'axe C est celui de la contention, où, à l'inverse, le *Moi-chair* résiste à la visée du *Soi* en devenir ; ses deux pôles extrêmes sont l'effort (où la visée en devenir l'emporte) et le relâchement (où le *Moi-chair* l'emporte). [...]. L'axe D est celui du *transport* [...], en ce sens que, dès lors que la visée en devenir se met au service des pressions du *Moi-chair*, le discours devient peu à peu incontrôlable, car le *Soi-ipse* ne construit alors rien d'autre que ce que lui dicte le *Moi*. Cet axe conduit aux formes du délire [...]. L'axe E est celui de l'individualité, car il conjugue les pressions de répétition et de cohésion avec celles de la visée et du *Soi* en devenir : la collusion entre les deux formes du *Soi* est alors un facteur d'individualisation. Cet axe conduit naturellement aux formes [...] de l'idiosyncrasie. L'axe F, enfin, est celui de l'identité, car il repose sur la tension contraire entre les pressions de la répétition et celles de la visée en devenir ; ses deux pôles extrêmes sont ceux mêmes indiqués par Ricœur, la *conformité* d'un côté, et le *maintien de soi*, de l'autre » (*Ibid.*, pp. 51-52).

D'abord, nous dirions que le Moi-chair origine de la désimplication, car il est l'instance qui ne programme rien, par conséquent, qui ne produit aucun engagement. Ensuite, avec le *Soi-idem*, nous aurions aussi une instance qui ne formerait aucun projet. Néanmoins, cette absence d'initiative n'équivaudrait pas à une absence de ligne directrice, comme dans le cas du Moi-chair. Sous le régime du *Soi-idem*, l'engagement n'est, en effet, pas nul, mais seulement faible, parce que, pour agir, cette instance s'appuie sur des programmes routinisés, stockés en mémoire pour ensuite être, quasi mécaniquement, réactivés. Enfin, avec le *Soi-ipse*, nous aurions, à l'inverse, un engagement suprême, dans la mesure où cette instance puise, non du dehors, mais de nous-mêmes – de notre intuition, de notre raison –, les ressources nécessaires pour bien conduire l'action. Le *Soi-ipse* se démarque ainsi fortement du *Soi-idem*, car il procède d'une émancipation de l'individuel sur le collectif. En somme, alors que le *Soi-idem* s'accommode d'une connaissance aiguë des scripts sociaux, le *Soi-ipse* vise un maintien dans l'action, ne s'inscrivant dans aucune voie déjà tracée. Avec le *Soi-ipse*, l'engagement est ainsi suprême, car les risques peuvent être extrêmes.

Avec ces premières associations, un problème néanmoins apparaît : nous n'avons que trois instances identitaires pour quatre types d'engagement. Alors comment pourrions-nous résoudre ce problème sans toucher au graphique de Fontanille (qui de toute façon ne pourrait être plus exhaustif) ? De notre point de vue, la seule solution est de postuler l'existence d'une supra-instance identitaire qui synthétiserait les trois instances déjà reconnues. Cette instance, nous la nommerions *Moi-esprit*, néologisme qui nous permet de marquer la parenté avec le Moi-chair et de référer simultanément aux deux Soi à travers le terme *esprit*. Dans l'idée, le *Moi-esprit* supposerait une composante sensible – puisqu'il est un Moi – et impliquerait une forme d'engagement moins radicale que le *Soi-ipse*, raison pour laquelle, on n'envisagerait, pour cette instance, qu'un engagement fort (*vs* l'engagement suprême du *Soi-ipse*).

Ce point clarifié, nous pouvons alors enfin établir nos secondes associations, entre les instances identitaires et les tensions corporelles. En reprenant les liens schématisés dans la figure 8, on aurait le Moi-chair qui se manifesterait, tensivement, par un relâchement (ou une distraction), le *Soi-idem*, par une retenue (ou une concentration) et le *Soi-ipsé*, par un maintien (ou un effort). En effet, on peut percevoir un *relâchement* dans toute action où l'attention semble faire défaut, une *retenue* lorsque l'action paraît viser une conformité avec une norme ou un référent quelconque et un *maintien* lorsqu'on a l'impression que

l'action procède d'un effort considérable pour que rien ne la fasse dévier de sa trajectoire.

Enfin pour ce qui est de la tension propre au Moi-esprit, on pourrait l'envisager comme un unisson de toutes les précédentes tensions : un relâchement et une concentration, une distraction et un effort, une conformité et un maintien. Pour rendre compte de cette tension multidimensionnelle, le terme qui nous paraîtrait alors le plus adéquat serait celui de *détente*, la détente pouvant être considérée comme la version maîtrisée du relâchement du Moi-chair et la version sensuelle des tensions contractées des deux Soi. En somme, la détente serait une tension déroutante, à la fois naturelle et à propos.

1.4.2 *Des états de choses aux états d'âme*

Avec le relâchement, la retenue, le maintien et la détente, nous disposons de termes formant un premier ensemble susceptible de révéler différentes formes de vie¹³⁶. Cependant, ces tensions, qui sont en principe sporadiques – à savoir qui participent ensemble à composer un même cours d'action –, doivent ici être conçues comme des tensions générales – des prosodies – caractérisant les schèmes syntagmatiques dans leur totalité. C'est-à-dire que ces profils tensifs doivent désormais être envisagés comme des cohérences générales du schème syntagmatique (des *cohérences syntagmatiques*¹³⁷), ce qu'on appellera plus prosaïquement *styles rythmiques*¹³⁸.

La notion de *style* est à nouveau d'importance, car elle permet de souligner, comme l'a énoncé Macé, que l'on n'est pas en train de décrire « une chose, ou une personne, mais la manière caractéristique de cette chose, sa façon singulière de s'élancer, qui l'excède »¹³⁹ (2016, p. 23).

¹³⁶ Dans *Sémiotique des objets* (2015), Beyaert-Geslin commente ces caractéristiques tensives, pour elle aussi, fondatrices des formes de vie : « La forme de vie s'élabore donc, autour de cette tension, à partir des notions de durée, de rythme, d'aspectualité et de tempo en constituant diverses "sculptures du temps" » (*Ibid.*, p. 120).

¹³⁷ Ainsi que la définit Fontanille, « la *cohérence syntagmatique* est une impression procurée par l'ensemble des propriétés d'un cours d'action ou d'un cours d'existence, et par le fait que ces propriétés lui procurent une forme globale reconnaissable. Elle produit donc des *schèmes syntagmatiques* iconisés » (2015a, p. 258).

¹³⁸ Dans *Pratiques sémiotiques* (2008), Fontanille avait déjà explicitement qualifié de « rythmique » (*Ibid.*, p. 32) le style des formes de vie.

¹³⁹ Cette évocation de l'élan de la part de Macé est assez heureuse, car il semble que c'est bien cet élan qui donne forme et style au rythme, du fait qu'il combine, comme l'a expliqué Zilberberg, différents « traits tensifs » : « vitesse *vs* lenteur », « tonicité *vs* atonie », « brièveté *vs* longévité », « déplacement *vs* repos » (2006, p. 61). En ce sens, les styles

Mais surtout, cette notion fait émerger un étrange paradoxe autour du fait que les engagements, qui relèvent pourtant de la dimension de l'*intensité* – la dimension propre aux formes de vie –, s'avèrent revêtir également une *expressivité*, puisqu'on vient de montrer, avec les tensions rythmiques, qu'ils manifestent aussi de la substance suprasegmentale.

Grâce aux propositions formulées par Zilberberg dans le cadre de sa grammaire tensive nous pouvons toutefois rapidement lever cette ambiguïté, car l'auteur nous enseigne qu'une intensité est certes une dimension intensive (comme son nom l'indique), mais qui, en fait, procède de deux sous-dimensions : une tonicité (au titre de *sous-dimension intensive* de l'intensité) et un tempo (au titre de *sous-dimension extensive* de l'intensité)¹⁴⁰ (2006, p. 239). En sa qualité de sous-dimension extensive de l'intensité, le tempo correspondrait alors parfaitement à notre catégorie des styles rythmiques, qui permettrait donc d'expliquer pourquoi un engagement – par définition *intensif* – peut aussi présenter une composante *expressive*. Enfin, en postulant que l'engagement compose deux sous-dimensions, on est aussi conduits à s'intéresser à la seconde sous-dimension, celle qui serait foncièrement intensive et qui, comme nous l'indique Zilberberg, aurait trait à des questions de tonicité.

Pour approcher cette sous-dimension intensive, on pourrait déjà commencer par faire observer – mais il s'agirait plutôt d'un rappel – que lorsqu'on fait l'expérience d'une forme de vie, ce qui se produit, c'est une rencontre – esthésique – entre deux intensités : celle de la forme de vie, qui se manifeste, comme nous venons de le dire, à travers un certain style rythmique – présageant un style figural –, et la nôtre, qui se manifeste, intimement, affectivement, dans le ressenti d'une émotion. En effet, lorsque nous disions, en 1.3.2, à la suite de Greimas (1991) et de Fontanille (2015a), qu'une forme de vie se caractérise par un certain degré d'imperfection, nous voulions surtout dire que c'est notre sensibilité qui, avant tout, marque cette imperfection en s'affectant.

À savoir que si, du point de vue de l'empirie, *les formes de vie développent toujours une intensité* traduisant une intention (des styles rythmiques donc), il faut voir que la reconnaissance et la valorisation de cette intention restent toujours dépendantes de *l'intensité que nous*

rythmiques ne seraient rien d'autre que les produits des combinaisons possibles entre ces couples d'élan.

¹⁴⁰ Zilberberg déclare ainsi que « le terme de tonicité est emprunté au plan de l'expression et fournit l'opposition basique (tonique *vs* atone). La tonicité est la seconde sous-dimension de l'intensité et contracte une corrélation converse avec le *tempo* » (2006, p. 239).

éprouvons lorsque notre attention est retenue et que notre sensibilité affectée par cette intention. En d'autres termes, comme l'a noté Fontanille, le moment primordial d'identification, puis de différenciation des formes de vie entre elles, serait un moment relatif à des enjeux de *présences* et d'*absences* sensibles (*infra*) : certes, présence ou absence de tensions corporelles chez un corps-actant situé dans notre champ de perception (style rythmique), mais désormais aussi, et de façon tout aussi primordiale, présence ou absence, en nous, d'états d'âme permettant d'intuitionner que ce corps-actant est effectivement bien vivant. En effet, une forme de vie qui s'activerait dans notre champ de perception, mais que nous ne détecterions pas, ou que nous ne reconnâtrions pas comme telle, resterait pure virtualité... Fontanille détaille ces dialectiques sensibles de la manière suivante :

L'imperfection étant au cœur des variations de la présence sensible, nous pouvons faire l'hypothèse que l'une des articulations déterminantes, susceptibles d'engendrer au moins un premier niveau de différenciation entre les formes de vie, est celle de la *présence et de l'absence sensibles* : l'imperfection, inhérente à la constitution des formes de vie, serait dans ce cas une modulation particulière de la catégorie *présence/absence* [...]. En outre, la présence et l'absence peuvent être, pour le sujet sensible, de deux sortes : soit extéroceptive (mondaine), soit intéroceptive (affective, cognitive), la relation étant établie entre l'une et l'autre par le corps propre (par la proprioception). Cette mise en relation fait de l'une un plan de l'expression et de l'autre, un plan du contenu. [...]. L'ensemble des propriétés syntagmatiques [pour l'expression] et paradigmatiques [pour le contenu] des formes de vie peuvent alors, *a minima*, être comprises comme des propriétés sensibles, qu'un actant-corps est susceptible de ressentir ou de percevoir. (*Ibid.*, p. 51)

En somme, il faudrait se dire qu'une forme de vie – lorsqu'elle se donne à saisir esthésiquement comme un style figural – est nécessairement un *point de croisement* entre deux dimensions, à savoir une *valeur* dans un système. Et dans la perspective du système que nous sommes en train de produire, il y aurait surtout à voir que les (sous-)dimensions retenues – *celle de nos états d'âme* (la tonicité) et *celle des styles rythmiques de la forme de vie* (le tempo) – entretiennent entre elles une « inégalité créatrice », en ce sens que l'intensité (la tonicité de l'affect) est toujours régissante et l'extensité (le tempo du rythme), toujours régie¹⁴¹ (Zilberberg 2006, p. 55).

¹⁴¹ Dans l'introduction au dossier thématique des *Recherches sémiotiques* (1993a), Fontanille avait ainsi vu juste lorsqu'il déclarait qu'« au fondement de toute forme de vie, on rencontre un état d'âme : la méfiance généralisée pour le "piège", la stupeur et la dépression pour l'"absurde", la passion de l'équilibre pour la "justesse" » (*Ibid.*, p. 11).

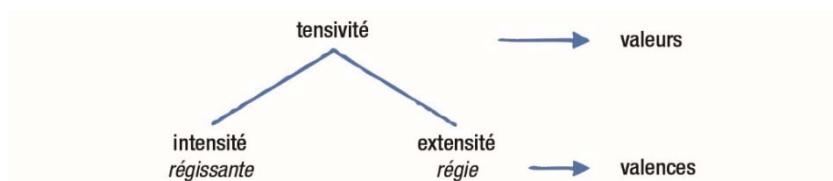


Figure 9 | L'articulation tensive de la valeur (Zilberberg 2006, p. 55)

De manière générale, c'est bien la mise en relation d'une intensité première avec une extensivité seconde qui permet de créer un système de valeurs, quel qu'il soit. Dans *Différence et répétition* (1968), Deleuze explique même pourquoi l'intensité et l'extensivité ne peuvent aller l'une sans l'autre, et pourquoi, également, elles entretiennent une relation hiérarchique :

L'intensité s'explique, se développe dans une extension (*extensio*). C'est cette extension qui la rapporte à l'étendue (*extensum*), où elle apparaît hors de soi, recouverte par la qualité. La différence d'intensité s'annule ou tend à s'annuler dans ce système ; mais c'est elle qui crée ce système en s'expliquant. (*Ibid.*, p. 294)

Dans le cadre de notre problématique, retenons donc que les formes de vie sont capables de nous donner à éprouver des états d'âme, parce qu'elles sont ancrées matériellement dans des corps qui s'activent selon certains styles rythmiques, et que ce sont ces états de choses que sont les styles rythmiques qui causent et expliquent les états d'âme que nous pouvons ressentir.

1.4.3 L'appréciation des émotions

Lorsqu'il aborde la question de la présence et de l'absence sensibles, Fontanille propose une typologie « des états d'âme fondamentaux [...] qui suscitent le besoin de formes de vie » (2015a, p. 64). En croisant les variables de la présence et de l'absence sur les axes de l'expression et du contenu, l'auteur dénombre, plus exactement, quatre états d'âme : le « sentiment du manque », le « sentiment du vide », l'« étonnement » et le « sentiment de plénitude » (*Ibid.*). En d'autres mots, il faut comprendre que les styles rythmiques des formes de vie – style *détaché* pour le relâchement, *contracté* pour la retenue, *mobilisé* pour le maintien et *distendu* pour la détente¹⁴² – peuvent nous amener à éprouver aussi

¹⁴² Si nous avons adjectivisé de cette façon les styles rythmiques préalablement identifiés, c'est parce que, dans *Tension et signification* (1998), Fontanille et Zilberberg proposent cette terminologie précise pour produire leur « typologie tensive du sujet ». Pour eux,

bien un étonnement qu'un sentiment de manque, de vide ou de plénitude. Et en avérant cela, on devine alors aussi qu'il serait possible d'identifier non plus quatre, mais au moins 16 formes de vie.

Si nous reviendrons, dans quelques chapitres, sur cette question du nombre de formes de vie, nous souhaitons surtout souligner, dans le cas présent, qu'un état d'âme que l'on ressent à l'épreuve d'un style rythmique nous conduit, théoriquement, aussi à reconnaître un *style intensif* à la forme de vie, style que nous qualifierions d'*éthique*. En inversant la perspective, on dirait, plus spécifiquement, que si l'on ressent un étonnement ou un sentiment de manque, de vide ou de plénitude, c'est parce que la forme de vie s'activant dans notre champ de perception, outre manifester un certain style rythmique, manifeste également, bien que de façon encore plus diffuse, certaines qualités *inhérentes*. En somme, il s'agit de dire que si nous sommes *étonnés* devant le spectacle d'une forme de vie, c'est, tout bonnement, parce que celle-ci est *surprenante* ou, à l'inverse, que si nous ressentons un *sentiment de vide*, c'est simplement parce qu'elle est profondément *inepte*... En deçà de tout style rythmique se trouverait donc un *style éthique*, à savoir la manière dont la forme de vie a de revendiquer son existence, de se positionner dans son environnement, d'instaurer sa propre normativité.

Pour bien saisir ce point, recourons une nouvelle fois à la sémiotique de Zilberberg qui nous apprend que les termes – ou valeurs – d'une catégorie, quelle qu'elle soit, sont toujours liés par deux types d'intervalles et que ce sont ces intervalles qui structurent la catégorie – le système de valeurs –, instaurant dès lors quatre termes : par convention $[S_1]$, $[S_2]$, $[S_3]$ et $[S_4]$ (2006, pp. 65-69). En détaillant davantage, disons ensuite que ces types d'intervalles articulent les termes de la catégorie de la façon suivante : le premier intervalle procède de l'opposition entre les termes limites ($[S_1]$ et $[S_4]$) et les termes intermédiaires ($[S_2]$ et $[S_3]$) ; le second intervalle, de l'opposition de ces termes limites et intermédiaires entre eux ($[S_1]$ *vs* $[S_4]$ d'une part, $[S_2]$ *vs* $[S_3]$ d'autre part). Enfin, comme il s'agit de rendre compte de valeurs s'inscrivant sur un continuum – une catégorie étant postulée être un continuum –, Zilberberg propose la terminologie suivante pour référer à ces valeurs et préciser leurs relations : la valeur « surcontraire atone » pour $[S_1]$, « sous-contraire atone » pour $[S_2]$, « sous-contraire tonique » pour $[S_3]$ et « surcontraire tonique » pour $[S_4]$ (2011, pp. 55).

fondamentalement, un sujet peut tensivement être « détaché », « contracté », « distendu » ou « mobilisé » (*Ibid.*, p. 104).

	2 ^e intervalle		1 ^{er} intervalle	2 ^e intervalle
matrice → ↓ catégories	surcontraire atone [S ₁]	sous-contraire atone [S ₂]	sous-contraire tonique [S ₃]	surcontraire tonique [S ₄]
l'intensité (<i>Ibid.</i> , p. 55)	nul	faible	fort	suprême
l'extensité (<i>Ibid.</i> , p. 59)	universel	commun	rare	exclusif
la temporalité (<i>Ibid.</i> , p. 38)	permanence	longévité	brièveté	instanéité
la spatialité (<i>Ibid.</i> , p. 39)	hermétique	fermé	ouvert	béant

Tableau 10 | Exemples de catégories organisées tensivement (Zilberberg 2011)

L'avantage de cette grammaire est qu'elle nous offre une description, à la fois synthétique et technique, de l'expérience que l'on peut faire de l'éthique d'une forme de vie qui surgirait dans notre champ de perception. En particulier, elle permet de poser que chaque forme de vie nourrit une normativité propre et qu'il est donc des formes de vie qui peuvent vivre la normalité à des degrés variables de nos propres seuils et limites : par exemple, telle forme de vie pourrait manifester à nos yeux une forme d'excès [S₄] alors même que pour elle, ses agissements seraient des plus normaux [S₂].

1.4.4 La formation des éthiques

Pour faire suite aux arguments que nous énonçons depuis plusieurs chapitres, nous pouvons conclure que les états d'âme que nous ressentons à l'épreuve des styles rythmiques des formes de vie ne sont rien d'autre que des traductions sensibles de styles éthiques. Or, comment, dans un premier temps, envisager les styles éthiques des formes de vie ? Sur quoi reposent-ils ? Pour répondre à ces questions, nous partirons du principe qu'un style éthique ressort d'un phénomène de *cohésion* : plus exactement de la cohésion que la forme de vie manifeste à travers son schème syntagmatique¹⁴³.

En effet, à ce stade de l'analyse, il importe de clarifier que le schème syntagmatique – discuté en 1.3.3 – est en fait le produit de deux réalités inséparables : l'actant et son acte. Cette prémisse, loin d'être originale,

¹⁴³ Ainsi que la définit Fontanille, « la *cohésion* est[, comme la *cohérence*,] également une propriété de l'axe syntagmatique, où elle procède par références internes » (2015a, p. 43).

est en fait celle qu'avance Nietzsche lorsqu'il traite la question de l'*inhérence*, terme plus commun pour parler de cette cohésion syntagmatique. Reprenant à son compte le propos du philosophe allemand, Fontanille présente ainsi cette relation indissociable :

Pour lui [Nietzsche], l'inhérence de l'homme d'action à son agir est entière, car il n'y a pas d'autre modalité qui s'insère entre eux que la « puissance » d'agir. Cette puissance elle-même ne préexiste pas à l'acte, et elle se confond avec lui. [...]. Il n'y a donc pas d'un côté le « sujet » et de l'autre son « acte », mais deux faces de la même force, nécessairement liées entre elles par la puissance d'agir. (2008, p. 247)

En mobilisant d'autres grands philosophes (Aristote, Spinoza et Levinas), Fontanille observe, ensuite, que s'il y a certes, toujours, bien une inhérence entre l'acte et son auteur, cette inhérence, comme cohésion syntagmatique et lien éthique, peut être plus ou moins forte, et donc prendre différentes formes, telles l'adhérence ou l'exhérence (*infra*). Notamment, Fontanille explique que ce sont les modalités que présente la forme de vie qui renforcent ou distendent la cohérence – le lien d'inhérence – entre l'acte et l'actant :

Ce qui compromet l'*adhérence* entre l'acte et l'actant [ce sont] les conditions modales ; et, de fait, alléguer des conditions modales (le pouvoir, le vouloir, le devoir, le savoir, le croire), cela revient, du point de vue argumentatif, à distendre la relation entre l'acte et l'actant, et en affaiblissant l'inhérence ou l'adhérence, à compromettre les possibilités d'imputation éthique de l'acte à l'actant. Cette distention modale, nous l'appellerons « *déshérence* ». En conséquence, l'inhérence est en quelque sorte l'inverse de la déshérence modale, et le lien éthique exige le minimum de modalisation possible. À l'extrême opposé, la relation entre l'opérateur et l'acte peut être entièrement distendue, notamment par la médiation d'autres actants, lors d'un partage, d'une délégation ou d'une privation de responsabilité et ce cas correspondra à l'« *exhérence* ». (*Ibid.*, p. 248)

Enfin, intégrant des arguments émanant de Spinoza et de Peirce, Fontanille parvient à cerner les deux variables qui produiraient ces équilibres et déséquilibres modaux entre l'actant et son acte :

1 / la variable du *réfèrent déclencheur* : un ordre, un idéal ou une personne individuelle ou collective ; on retrouve la dichotomie entre les deux types de dépassements éthiques : l'Idéal et l'Autre ; 2 / la variable de l'*engagement* du sujet : le réfèrent peut être *subi* (passionnellement) ou *recherché* (cognitivement) ; en somme le sujet peut soit *être saisi* par son horizon éthique, soit *le viser* intentionnellement. (2008, p. 258)

Pour notre propos, ce qui est fort intéressant avec la mise en exergue de ces variables, c'est qu'elle entrouvre la possibilité de construire une grammaire de la cohésion syntagmatique, qui, déjà, se présenterait liminairement comme suit : 1) l'Idéal est visé, 2) l'Autre est visé,

3) l'Idéal est subi, 4) l'Autre est subi. Toutefois, comme nous obtenons une syntaxe abstraite, bien que parfaite, il s'agirait, ensuite, de clarifier les concepts d'Idéal et d'Autre, qui se rapporteraient, en fait, tous deux à l'acte. En effet, puisque dans cette discussion sur l'inhérence, seuls l'acte et l'actant sont les grandeurs pertinentes, nous n'avons d'autre choix que considérer cet Idéal et cet Autre comme des référents de l'acte, puisque ce dernier est précisément l'*alter ego* de l'actant. Et par rapport au *distinguo* qu'il y aurait à opérer entre ces deux figures de l'acte, il se situerait dans l'hypothèse que l'Idéal serait un acte dont l'*idée* viendrait de l'actant alors que l'Autre serait un acte dont l'*idée* viendrait d'ailleurs, d'une autre autorité. C'est ce que Fontanille semble pointer lorsqu'il cite, une nouvelle fois, Nietzsche :

Je dis que nous sommes actifs lorsque, en nous ou hors de nous, il se produit quelque chose dont nous sommes la cause adéquate [...]. Mais je dis au contraire que nous sommes passifs, lorsqu'il se produit en nous quelque chose dont nous ne sommes que la cause partielle. (*Ibid.*, p. 254)

En somme, ces nouvelles clarifications nous permettent d'affiner notre grammaire de la cohésion syntagmatique, qui se déclinerait désormais, plus limpidement, comme suit : 1) l'actant contrôle l'acte qu'il a conçu (dont il est l'entière cause), 2) l'actant contrôle l'acte qu'il reproduit (dont il est la cause partielle), 3) l'actant est dépassé par l'acte qu'il a conçu, 4) l'actant est dépassé par l'acte qu'il reproduit. Ainsi formulés, ces liens d'inhérence nous permettent surtout de saisir quelles sont les modalités à l'œuvre dans la relation entre l'acte et son auteur, à savoir celles du *savoir* et du *croire* que nous n'avons pas encore évoquées dans ce travail.

Précisément, si nous retenons ici ces deux modalités, c'est parce que nous estimons que se joue, avec l'inhérence, une articulation primordiale entre deux variables d'une normativité rudimentaire de la forme de vie, qui nous conduit, en tant qu'observateurs, à opérer certaines valorisations. Plus exactement, ce seraient les états d'âme que nous ressentirions à l'épreuve du style rythmique de la forme de vie qui nous conduiraient à reconnaître un type de cohésion syntagmatique, autrement dit un style éthique.

Dans le détail, nous dirions que du point de vue de ce que Fontanille nomme le « *référent* » (conception *vs* reproduction, *supra*), ce serait la présence de la modalité du *savoir* qui serait d'abord questionnée. En l'occurrence, nous faisons l'hypothèse qu'elle serait présente lorsque l'actant *reproduirait* un acte, autrement dit lorsqu'on jugerait, même sommairement et intuitivement, cet acte comme familier – qu'on

estimerait qu'il fait partie d'une norme que l'on partage. À l'inverse, on postulerait le défaut de cette modalité chez l'actant qui *créerait* un acte – volontairement ou non –, dans la mesure où cet acte ne rentrerait dans aucun schème d'action connu. Comme on peut le voir, la question de la norme se pose donc bien à ce stade, mais sans pour autant que celle-ci revêtisse une véritable dimension axiologique qui permettrait de distinguer ce qui serait foncièrement bien ou mal. Il y a donc certes une valorisation qui est produite ici, mais qui demeure de l'ordre de l'impression sensible¹⁴⁴

Il en irait ensuite de même pour la seconde variable, celle que l'on pourrait nommer *sentiment* (contrôle *vs* dépassement, cf. note 146) et que l'on rattacherait à l'autre modalité déontique, celle du *croire*. En effet, cette modalité, assez complexe, aurait à voir avec le sentiment que présente l'actant, qui, lorsqu'il contrôle son acte, manifesterait un certain *enthousiasme*, et qui, lorsqu'il le subit, ferait plutôt preuve de *détachement*. Plus techniquement, on dirait, dans le premier cas, que l'actant *croit* à ce qu'il fait, et, dans le second, qu'il est résigné (absence de *croire*)¹⁴⁵. Entre l'enthousiasme et le détachement, c'est ainsi l'opposition entre activité et passivité qui est problématisée, et, du point de vue modal, l'opposition entre croyance et distance¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Lorsqu'il s'intéresse au beau geste (cf. notes 117 et 123), Fontanille spécifie bien la nature sensible de ce « jugement axiologique » qui ne requiert aucunement notre « adhésion », mais qui, simplement, découle de notre « sensibilité », laquelle produit une « émotion » polarisée du type « surprise », « admiration », « irritation » ou encore « indignation » (2015a, p. 77). Enfin, pour la petite histoire, précisons que le chapitre de *Formes de vie* dont sont issus ces extraits sur le beau geste est une version actualisée, augmentée et révisée d'un article paru en 1993 dans la revue *Recherches sémiotiques* et dont la rédaction a été initiée par Greimas en 1991 (peu avant son décès), avant d'être terminée par Fontanille en 1992.

¹⁴⁵ Lorsqu'il définit ses styles de vie, Landowski retient cette variable du sentiment en distinguant deux types d'individus : les « épanouis (qui assument la nécessité) » et les « résignés (qui s'accommodent de la contingence) » (2013a, p. 44 ; cf. note 284).

¹⁴⁶ Lorsqu'il discute cette problématique de l'activité et de la passivité, Fontanille vient aussi à faire cette association avec la thématique des sentiments, toujours à partir de la théorie morale de Nietzsche : « Il y a donc deux types de "sentiments", deux manières d'affecter le corps de l'actant et de modifier sa "puissance d'agir" : (i) les *actions* [...] et (ii) les *passions* [...]. Nietzsche fonde lui aussi [tout comme Spinoza préalablement cité] sa conception de l'éthique et de la morale sur l'activité et la passivité : d'un côté – celui des "dominants" –, la régulation éthique de l'activité (de l'action *stricto sensu*), et de l'autre – celui des "dominés" – la régulation morale de la passivité (de la réaction passive). [Citant Nietzsche :] "La révolte des esclaves dans la morale commence lorsque le *ressentiment* lui-même devient créateur et enfante des valeurs : le ressentiment de ces êtres, à qui la vraie réaction, celle de l'action, est interdite et qui ne trouve de compensation que dans une vengeance imaginaire. Tandis que toute morale aristocratique naît d'une triomphale affirmation d'elle-même, la morale des esclaves oppose dès l'abord un 'non' à ce qui ne fait pas partie d'elle-même, à ce qui est 'différent' d'elle, à ce qui est son 'non-moi' : et ce *non* est son acte créateur » (2008, p. 254). Reprenant le propos, Fontanille poursuit,

Enfin, c'est en combinant ces modalités du *savoir* et du *croire* que nous finissons par obtenir un système clairement défini et structuré des types de cohésions syntagmatiques susceptibles d'émerger dans l'expérience que nous faisons des formes de vie : 1) l'inhérence (absence de *savoir* et présence d'un *croire*), 2) l'adhérence (présence d'un *savoir* et d'un *croire*), 3) l'exhérence (absence de *croire* et de *savoir*), 4) la déshérence (absence de *croire* et présence d'un *savoir*). Ce seraient ces quatre cohésions que présupposeraient les styles éthiques des formes de vie.

1.4.5 La valorisation des éthiques

Cela fait plusieurs chapitres que nous parlons du style, que ce soit pour qualifier des rythmes ou des éthiques, voire pour synthétiser ces deux styles en un seul, avec le style figural. Mais dans tous ces usages, le style a finalement, toujours, renvoyé à une même idée : à un *effet de sens* ou à un *effet de singularisation* de la forme de vie, qui nous saisit, intrigue, attire ou repousse. Avec ses mots, Macé envisage ainsi ce style :

Je crois qu'une vie est en effet inséparable de ses formes, de ses modalités, de ses régimes, de ses gestes, de ses façons, de ses allures... qui sont déjà des *idées*. Que pour un regard éthique, tout être est manière d'être. Et que le monde, tel que nous le partageons et lui donnons sens, ne se découpe pas seulement en individus, en classes ou en groupes, mais aussi en « styles », qui sont autant de phrasés du vivre. [...]. Le « style », en cela, ne s'oppose ni au banal, ni au commun, mais à l'indifférence. Voir un style, voir en style, c'est dire : j'ai été frappé, touché, j'ai été « point » par cette prise de forme qui est un saut hors de l'indifférence. Ce n'est pas une forme à laquelle je tiens, c'en peut même être précisément une dont je ne veux pas et que j'entends combattre, mais c'est une forme que je conçois comme un possible de l'existence, une pensée, une puissance : oui, la vie peut aussi être « comme ça », elle peut s'égaliser à cette figure, qui engage une idée généralisable du vivre. Et c'est parce que cette singularité s'offre à cette généralisation (à cette expropriation) qu'on peut l'appeler « style ». Style est la vie impropre des singularités. (2016, pp. 11, 20, 24)

avant de citer à nouveau Nietzsche : « L'activité étant pour Nietzsche la modalité typique de l'*adhérence*, la passivité, tout comme chez Spinoza, serait ici la modalité typique de l'*exhérence*. Et tout comme Spinoza, encore, Nietzsche déduit de cette distinction de base deux types de sentiments, deux formes de l'euphorie éthique : "Les 'hommes de haute naissance' avaient le *sentiment* d'être les 'heureux' ; ils n'avaient pas besoin de construire artificiellement leur bonheur en se comparant à leurs ennemis, en *s'en imposant* à eux-mêmes (comme le font tous les hommes de ressentiment) ; et de même en leur qualité d'hommes complets, débordants de vigueur et, par conséquent, *nécessairement* actifs, ils ne savaient pas séparer leur bonheur de l'action, chez eux, l'activité était nécessairement mise au compte du bonheur (...). Tout cela est en contradiction profonde avec le 'bonheur' tel que l'imaginent les impuissants, les opprimés (...) chez qui le bonheur apparaît surtout sous forme (...) de repos, de paix (...) bref sous sa forme passive" » (*Ibid.*, p. 255 ; parenthèses d'origine).

Or, à propos du style, il faut aussi voir que, dans le langage courant, on retient ce terme dans un sens moins général, pour désigner un type de styles particuliers : le type des styles qui revendiquent une position sociale et qui, à ce titre, manifestent un certain éclat, provoquant aussi bien l'admiration que la réprobation, ainsi que l'écrit encore Macé :

Cette conception distinctive du style [a eu des] effets de synonymie mal contrôlés. Il est rare en effet, [...] qu'un geste, un décor ou une apparence ne soient d'emblée conçus comme des façons qu'ont les sujets de prendre leur place (volontairement ou non, là n'est pas la question) sur un échiquier de postures classantes-classées, et plus ou moins valorisées. [...]. Dans la logique distinctive, toute forme est la marque reconnaissable d'une place (une place prise, une place rêvée, une place refoulée, une place occupée à demi ou inconfortablement, peu importe dirait-on : une place, une position, un statut). C'est une pensée topologique, où le social est un espace de positions ordonnées, sur une échelle ordonnée de prestiges ; mieux : une scène, sur laquelle s'adressent et s'échangent des signes statutaires d'emblée interprétables. Voir un style ici, c'est identifier des appartenances (ou des refus d'appartenance), selon une logique signalétique de « propriété ». (*Ibid.* p. 121)

Dans le présent chapitre, ces deux acceptions du style doivent être retenues, car elles permettent de saisir qu'un style figural, au niveau éthique, peut être diversement valorisé. C'est ce que nous venons de voir avec la normativité des cohésions syntagmatiques (cf. 1.4.4) et c'est ce que nous avons évoqué avec les intervalles tensifs associés aux styles éthiques (cf. 1.4.3). Or, si dans ce chapitre-là, sur les intervalles tensifs, nous avons bien produit une grammaire des styles éthiques, avec la série des sous-contraires et surcontraires atones et toniques, ce que nous n'avons en revanche pas fait, c'est nommer plus adéquatement ces types de styles graduant l'intensité de l'engagement des formes de vie. Certes, comme nous l'avons exemplifié dans notre tableau 10, Zilberberg a bien proposé une « sémantique de l'intensité » plus explicite, avec les adjectifs « nul » (surcontraire atone), « faible » (sous-contraire atone), « fort » (sous-contraire tonique) et « suprême » (surcontraire tonique), mais il demeure que ces termes sont si généraux qu'ils ne permettent pas de qualifier l'engagement d'un point de vue strictement éthique.

Heureusement, il se trouve que Bertrand, dans son article sur « La justesse » (1993), a proposé une grammaire éthique assez remarquable. Dans ce texte, l'auteur questionne la tripartition classique de la valorisation morale (articulée autour des termes « de l'excès, de l'insuffisance et de la mesure ») – héritée d'Aristote et reprise par Greimas dans sa note de séminaire sur les formes de vie (cf. document 1) – pour se demander s'il n'y a pas lieu de considérer une quatrième valorisation : la justesse.

L'esquisse qu'Algirdas Julien Greimas avait proposée en introduction à son dernier séminaire, sur « l'esthétique de l'éthique », à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), évoquait de manière programmatique « les évaluations qualitatives et les variations d'intensité donnant lieu à des morales de l'excès, de l'insuffisance et de la mesure ». Le troisième terme médiateur de cette trilogie aristotélicienne, entre le « trop » et le « trop peu », est celui qu'on aimerait explorer ici à travers une lexicalisation particulière de ce champ axiologique, au-delà de l'apparente synonymie avec la « mesure », et peut-être même d'une certaine manière opposée à elle : la justesse. (1993, p. 37)

Sans aucunement recourir à la grammaire de Zilberberg (qui n'était de toute façon pas encore aboutie), Bertrand se met d'abord, de façon assez naturelle, à rapporter la valeur de l'excès au « trop », celle de l'insuffisance au « trop peu » et celle de la mesure... à la « mesure ». Mais surtout, comme nous pouvons le lire, il pressent que dans cette zone intermédiaire, entre le « trop » et le « trop peu », se situe une autre valeur que la mesure, intuitionnant ce que Zilberberg énoncera plus tard en ces termes :

Selon les termes de l'hypothèse tensive, l'intensité constitue le plan de l'expression de l'affectivité. Ressentir, traiter, commenter, faire état d'un affect, c'est d'abord, peut-être seulement, *mesurer*. Ce qui suppose [...] la sous-jacence d'une quantité non-numérique opposable à elle-même en termes de *plus* et de *moins* qui sont, là encore selon le cas, des termes ou des opérations permettant de projeter des incréments : *plus de plus*, *moins de moins*, *plus de moins* et *moins de plus*. (2011, p. 54)

Loin de ces considérations tensives, Bertrand cherche surtout à produire une analyse comparative des notions de *mesure* et de *justesse*, entreprise qui l'amène à conclure que ces deux termes n'évoquent pas la même médiété. Alors que la *mesure* (le juste) impose une distance (un juste milieu) et suppose, de fait, une fiducie formelle entre des parties qui pourraient être en conflit (une justice), la *justesse*, à l'inverse, rend compte d'une affinité, voire d'une intimité, entre ces parties, construite autour d'une sorte d'équilibre précaire :

La conviction apaisante des affinités qu'exprime l'impression de justesse repose sur un accord entre des parties dont la présence commune ne peut être qu'inattendue et dont l'orientation n'a d'autre finalité qu'elle-même : ainsi s'éclaire la précarité de cet unisson et l'inquiétude qu'il engendre [...], cette *fiducie ténue* qui rend compte à la fois du bonheur et de la fragilité [...] : le milieu tendu vers le bord négatif, l'accomplissement et son défaut, l'imminence de la faille. (1993, p. 48)

Précisément, c'est le fait que la justesse compose et flirte toujours avec l'excès qui la rend si sublime, à l'inverse de la mesure qui, assez facilement, peut tomber dans une sorte d' inanité, proche de celle de l'insuffisance.

Découvrir la *justesse* (d'un propos, d'une émotion, d'une image), c'est trouver dans l'assentiment à l'expression de soi-même : la scène de la justesse est donc celle

d'une duplication des subjectivités lorsqu'à travers une coïncidence utopique de formes apparemment inconciliables se construit une identité partielle commune. Cette intersubjectivité fonctionne moins comme un partage ou une réciprocité – un échange – que comme une *mutualité* momentanée des sujets, définie par leur assomption. (*Idem.*)

En somme, ce que nous apprend Bertrand, c'est qu'il y aurait deux mesures à prendre en considération lorsqu'on cherche à établir une échelle de valeurs éthiques : une mesure convenue, voire terne (la "vraie" mesure), et une mesure éclatante (la justesse). En polarisant de la sorte ces deux valeurs, Bertrand fait, en outre, plus que combler un vide théorique. Il nous offre, avant l'heure, une esquisse tensive bien claire où l'*insuffisance* – le *défaut*, préférons-nous par la suite dire – fait office de surcontraire atone ; la *mesure*, de sous-contraire atone ; la *justesse*, de sous-contraire tonique ; et l'*excès*, de surcontraire tonique. Lorsque nous faisons observer, au début du chapitre, que le *style* pouvait aussi définir une façon particulière de manifester un certain éclat, il apparaît désormais que cette proposition s'appliquait à la zone de la tonicité qui regroupe la justesse et l'excès : la justesse étant un éclat formidable ; l'excès, un éclat plutôt condamnable.

Nous reviendrons dans ce travail sur ces gradients, mais une chose qui doit demeurer claire, c'est qu'un style éthique, quelle que soit sa nature, reste un effet de sens qui nous sort de l'indifférence : le *style excessif* pour sa démesure, le *style sublime* pour sa justesse, le *style mesuré* pour son équilibre et le *style spécieux* pour sa vacuité.

1.4.6 Les variétés de formes de vie

Le terme *forme de vie* est assez remarquable, car il embrasse sous sa dénomination au moins deux réalités distinctes, quoiqu'indissociables : l'acte et son auteur. Dans cette première partie, nous avons, en effet, d'abord reconnu la *forme de vie* comme un ensemble d'actes, avec la forme que prend la vie lorsqu'on la perçoit dans l'expérience, tel un schème syntagmatique. Mais aussi, progressivement, nous sommes venu à employer le terme *forme de vie* pour désigner l'organisme vivant qui effectue ces enchaînements d'actes, à savoir l'actant. Lorsqu'on évalue une forme de vie, on ne peut donc séparer l'acte de l'actant ; évaluer une forme de vie, comme une ontologie sémiotique, c'est évaluer un acte ainsi que l'auteur de l'acte.

En faisant le lien avec les hypothèses formulées en 1.4.2, on se rend plus généralement compte que ces deux facettes (l'acte et l'actant) constituent chacune les ancrages matériels des deux valences définitoires

des formes de vies, respectivement celles du rythme et de l'éthique. En effet, sur l'axe de l'extensité, l'évaluation porte nécessairement sur la forme de vie comme acte (sur la manière dont cet acte se présente tensivement, sur le rythme qu'il manifeste) alors que sur l'axe de l'intensité, elle se rapporte à la forme de vie comme actant (à l'ethos manifesté, à l'éthique reconnue).

Sur un autre point, mais toujours en rapport à ces styles rythmiques et éthiques, il ne faudrait pas oublier que les jugements que l'on porte sur les formes de vie sont toujours hautement subjectifs et donc discutables. Par rapport aux styles rythmiques, on se rend bien compte qu'il est souvent difficile de distinguer un relâchement d'une détente ou une retenue d'un maintien. Quant aux styles éthiques, on sait aussi à quel point il sont compliqués à saisir, notamment lorsqu'il s'agit de distinguer ce qui relève d'un excès ou d'un défaut (ce sont deux styles vains), ou d'un excès ou d'une justesse (ce sont deux styles éclatants).

En résumé, ainsi que nous l'avions observé avec les corps-actants (cf. 1.1.7), les formes de vie, du point de vue de l'expression, ne nous offrent qu'une esquisse de leur signification. Elles nous indiquent partiellement leur sens, à travers une certaine tensivité, et c'est nous qui, ensuite, prenons la responsabilité de les considérer de telle ou telle façon, de décréter qu'elles expriment une justesse plutôt qu'un excès, une détente plutôt qu'un relâchement. Notamment, au cours de l'analyse sémiotique, on infère la présence ou l'absence de modalités afin de pouvoir valoriser – au sens de valuer et d'évaluer – au mieux la forme de vie. Il apparaît, en effet, qu'on ne puisse faire autrement que produire des conjectures pour clarifier certaines intuitions – certains états d'âme – quant aux types de formes qu'une vie peut prendre.

Dans *Le social et le sensible* (2005), le sociologue François Laplantine nous offre, à ce propos, un bel exemple de la façon dont un style figural vient à exprimer une forme de vie rythmique, en s'intéressant à la *ginga*, cette façon particulière qu'ont certains Brésiliens – surtout certaines Brésiliennes – de se mouvoir, et qui, pour les Occidentaux et certaines franges aisées et puritaines de la société brésilienne, est l'expression même d'un *relâchement excessif*:

La *ginga* (qui était originellement le nom d'une tribu africaine du Congo) est un mouvement du corps. C'est une manière de se déplacer en faisant onduler toutes les parties du corps, en particulier les jambes, les hanches, les épaules et la tête. [...]. La *ginga* en tant que manière de se déplacer dans la rue ne fait appel quant à elle qu'à la vue (regarder et être regardé) et au toucher (en particulier du sol). Mais c'est une manière sinueuse de déambuler qui est d'une extrême sensualité. Dans la *ginga*, la marche apparaît comme ralentie par un mouvement d'oscillation

horizontale du corps. C'est ce mouvement (en particulier des hanches et des épaules) que les Portugais dès le début de la conquête réfrénaient chez leurs domestiques noires. Aujourd'hui encore, il ne manque pas d'apparaître comme une façon de se comporter avec son corps quelque peu suspecte, voire immorale, aux yeux d'une partie de ceux qui appartiennent à la classe moyenne, et plus encore à la bourgeoisie. Il est perçu comme un relâchement tant physique que psychologique et provoque la réaction à la fois d'hypercorrection vestimentaire et de rectitude du corps chez les adeptes des mouvements évangéliques qui sont de plus en plus nombreux au Brésil. (*Ibid.*, pp. 20, 22)

Pour résumer, dans le tableau ci-dessous, nous avons distribué les 16 types de formes de vie qu'il serait possible d'identifier à partir des différents degrés que nous avons reconnus pour chacune des sous-dimensions du style figural – la dimension éthique sur l'axe vertical, la dimension rythmique sur l'axe horizontal.

l'excès (exhérance) <i>style excessif</i>	un relâchement excessif	une retenue excessive	une détente excessive	un maintien excessif
la justesse (inhérence) <i>style sublime</i>	un relâchement sublime	une retenue sublime	une détente sublime	un maintien sublime
la mesure (adhérence) <i>style mesuré</i>	un relâchement mesuré	une retenue mesurée	une détente mesurée	un maintien mesuré
le défaut (déhérence) <i>style spécieux</i>	un relâchement spécieux	une retenue spécieuse	une détente spécieuse	un maintien spécieux
↑ éthique rythme →	le relâchement <i>style détaché</i>	la retenue <i>style contracté</i>	la détente <i>style distendu</i>	le maintien <i>style mobilisé</i>

Figure 11 | Les formes de vie rythmiques¹⁴⁷

Outre nous offrir un panorama de toute la diversité des formes de vie susceptibles d'advenir dans l'expérience, cette cartographie nous oblige surtout à considérer deux nouvelles acceptions du concept de forme de vie, l'une se rapportant au plan de l'expression, l'autre au plan du contenu. Au plan du contenu, on vient de le voir, la forme de vie se présente comme une *valeur* produite après croisement des deux dimensions du système éthico-rythmique auquel elle appartient. Au plan de l'expression, on voit que la forme de vie qualifie plus globalement une *attitude* dans la mesure où ce que nous offre substantiellement une forme de vie, c'est *l'expérience en acte d'un corps-actant*. Or, en qualifiant de la

¹⁴⁷ En 3.2.4, nous attribuerons à chacune de ces formes de vie un dénomination particulière.

sorte la forme de vie – comme une attitude –, ce qu'on renomme surtout, c'est un plan d'immanence déjà identifié par Fontanille : la stratégie.

1.4.7 La problématique des stratégies

Lorsqu'il présente le plan d'immanence des stratégies, Fontanille commence par faire remarquer qu'elles sont, comme les autres instances formelles (cf. tableau 2), constituées de deux faces :

(i) une face formelle tournée vers l'accueil des niveaux inférieurs, et notamment la *gestion et le contrôle* des processus d'accommodations pratiques ; (ii) une face substantielle tournée vers le niveau supérieur, qui y sera formalisé grâce à la schématisation stylistique, et à l'*iconisation des comportements en formes de vie*. (2008, p. 31 ; soulignements d'origine)

Du point de vue formel, Fontanille suggère ainsi qu'une stratégie advient dès lors qu'on reconnaît que le centre de référence de la situation impersonnelle est capable de gérer et de contrôler le procès en cours. Autrement dit, au plan de l'expression, la stratégie se formalise du moment qu'on estime que l'auteur du procès est un organisme vivant, seule catégorie de corps-actants capable, comme nous l'avons soutenu, de gérer et de contrôler de façon autonome un cours d'action, en somme de « s'accommoder [...] que ce soit par programmation des parcours et de leurs intersections, ou par ajustement en temps réel »¹⁴⁸ (*Ibid.*, pp. 28-29). Selon cette première acception, la stratégie réfère donc uniquement à la façon dont l'actant valorise – ou dévalorise – les acteurs, objets et lieux qui entrent en interaction avec lui dans la scène prédictive.

Au niveau substantiel, la stratégie est ensuite rapportée à la façon dont cette valorisation des interactants de la scène se manifeste corporellement. En particulier, Fontanille envisage la stratégie comme une « iconisation des comportements » (*supra*), autrement dit, dans les termes de *Formes de vie* (2015a), comme un « schème syntagmatique ». Or, si l'on dit que la valorisation de l'entour scénique (forme) se situe dans le schème syntagmatique (substance), il va sans dire, comme nous l'avons postulé précédemment, que ce serait plus spécifiquement le style rythmique de la forme de vie qui serait l'expression même de cette

¹⁴⁸ C'est dans ce principe d'accommodation et plus exactement dans les « régimes d'accommodation spatio-temporels et aspectuels des stratégies » (2008, p. 57) que Fontanille voit la pertinence des stratégies. Selon ses propres termes, « la forme de l'accommodation est pertinente dans la mesure où elle contracte une fonction sémiotique avec le déploiement figuratif, actoriel, spatial et temporel, ainsi que diverses contraintes (modales, passionnelles, etc.) inhérentes à l'environnement des pratiques » (*Ibid.*, p. 28).

ontologie sémiotique¹⁴⁹. C'est en tout cas ce qui transparaît lorsque Fontanille précise que la stratégie (en qualité de valorisation) doit procéder d'un travail de « schématisation stylistique » pour être iconisée (*supra*).

Afin d'illustrer ce point de théorie, l'auteur reprend l'étude de Floch sur les usagers du métro, étude dans laquelle ce dernier avait identifié quatre « formes typiques extraites des stratégies d'accommodation entre le parcours propre de l'utilisateur et les contraintes, les propositions et les obstacles qui caractérisent l'ensemble des zones critiques de l'itinéraire [qu'il suit] »¹⁵⁰ (*Ibid.*, p. 30). Dans l'extrait en question, Fontanille évoque explicitement ces deux dimensions qu'il estime constitutives du plan d'immanence stratégique :

Cette typologie [la typologie de Floch sur les usagers du métro] repose en fait sur les interactions entre deux dimensions : d'un côté, l'*engagement* plus ou moins intense de l'acteur dans sa gestion observable à la fois du déplacement en général, et surtout des zones critiques en particulier (ce qui se traduit, en l'occurrence, par une vitesse d'exécution plus ou moins grande) ; et de l'autre, la *valorisation ou la dévalorisation des zones d'intersection et de concurrence* entre cette pratique de déplacement et les autres pratiques rencontrées. (*Ibid.* p. 31)

Si l'on parvient à saisir que l'« *engagement* » réfère au style rythmique qu'imprime l'actant à son action (« vitesse d'exécution plus ou moins grande »), on observe que la « *valorisation ou dévalorisation* », que cet engagement manifeste à l'endroit des acteurs et des objets de la pratique, devient, pour sa part, l'expression même de la valeur de l'actant : la façon dont l'actant a de gérer sa pratique est ce qui constitue sa valeur, son style éthique. Or, en concluant de cette façon l'argumentation, on vient surtout à réaliser que ce que nous donne à saisir le plan de l'expression des stratégies, c'est, finalement, exactement le même phénomène que celui que nous avons estimé fonder le plan de l'expression des formes de vie.

Autrement dit, pour nous, il n'y a clairement pas de distinction à opérer entre ces deux plans d'immanence, en tout cas pas d'un point de vue sémio-ontologique...¹⁵¹ car si Fontanille propose malgré tout de

¹⁴⁹ Comme nous allons le voir tout de suite après, cette observation n'est pas sans conséquence, puisque l'on vient alors à considérer comme similaires les plans de l'expression des stratégies et des formes de vie.

¹⁵⁰ Ces quatre types d'usagers sont l'« arpenteur », le « flâneur », le « somnambule » et le « professionnel » (Floch 1990, p. 32). Nous en reparlerons en 2.4.4.

¹⁵¹ Au cours de discussions informelles, et même au milieu de certaines communications orales, Fontanille a, à plusieurs reprises, questionné l'intérêt de considérer les stratégies comme un plan d'immanence. Comme nous le verrons en conclusion, l'auteur exclura définitivement les stratégies de sa hiérarchie dans une étude critique de son modèle qu'il fera dans *Terres de sens* (2018).

distinguer la stratégie de la forme de vie, c'est parce que, quand même, il pressent bien qu'une forme de vie, au sens de *valeur*, peut se manifester ailleurs que dans un comportement ou une attitude (au sens de « stratégie »)¹⁵². C'est en tout cas ce qu'il soutient lorsqu'il explique qu'une « scène pratique » ou un « signe » peuvent aussi manifester une forme de vie (cf. 3.2.5).

En définitive, si la tendance, dans *Pratiques sémiotiques* (2008), est à ne pas reconnaître un caractère sémio-ontologique à la forme de vie alors même que c'est la tendance inverse qui est soutenue dans *Formes de vie* (2015a), c'est, à notre sens, parce que Fontanille instaure, dans le premier ouvrage, entre le niveau des scènes pratiques et celui des formes de vie, ce plan des stratégies qui vient, en quelque sorte, parasiter la hiérarchie¹⁵³. Pour ne pas dévier de notre objectif, qui demeure la mise en exergue des ontologies sémiotiques advenant dans l'expérience – et en étant surtout sensible à l'aspect multifacette de la forme de vie –, nous choisirons, en conséquence, de renommer les « stratégies » (2008) ou « formes de vie » (2015a) en termes d'*attitudes expérientielles*, pour ensuite faire des *formes de vie* une notion désignant uniquement des *valeurs exprimant des positionnements existentiels fondés modalement et stylistiquement*, ainsi que nous le préciserons tout du long de notre troisième partie¹⁵⁴.

À travers la notion d'attitude expérientielle, l'idée est donc d'embrasser les propriétés expressives et signifiantes reconnues par Fontanille aux stratégies dans *Pratiques sémiotiques* (2008) et aux formes de vie dans *Formes de vie*¹⁵⁵ (2015a). En particulier, l'épithète

¹⁵² C'est parce que Fontanille est finalement conduit à rapporter ses stratégies à des *attitudes* et ses formes de vie aux *valeurs* que manifestent ces attitudes qu'il nous semble impossible, d'un point de vue sémio-ontologique, de considérer comme distincts ces deux plans d'immanence. En effet, quelle expression auraient en propre les formes de vie si l'on maintient que les attitudes (comportements) relèvent du domaine de la stratégie ? Et inversement, quel contenu auraient en propre les stratégies si l'on maintient que les « types de comportement stratégique » appartiennent au niveau des formes de vie ? Le fait que, dans son tableau synoptique de *Pratiques sémiotiques* (2008, p. 34), Fontanille ne reconnaît aucune substance à la forme de vie rend encore plus difficile toute hypothèse visant à faire de ce plan d'immanence une ontologie sémiotique.

¹⁵³ Il est intéressant de noter que, dans *Formes de vie* (2015a), Fontanille ne fait quasiment plus mention du niveau des stratégies.

¹⁵⁴ Si nous n'avons pas retenu la notion de stratégie, qui restait alors disponible, c'est parce que, d'une part, cette notion ne nous paraît guère adéquate pour qualifier une ontologie sémiotique (il est contre-intuitif de dire qu'une stratégie est d'abord un phénomène perceptible) et, d'autre part, parce que nous réemploierons ce terme en 3.1.8 dans un sens distinct.

¹⁵⁵ Il nous semble intéressant de relever que la notion d'attitude, dans *Pratiques sémiotiques* (2008), est employée par Fontanille lorsqu'il problématisé les plans d'immanence des stratégies et des formes de vie, à travers le cas pratique, déjà évoqué, des usagers du métro parisien : « Un

expérientiel rend explicite que cette ontologie sémiotique a trait au monde de la vie. Quant au substantif *attitude*, il offre le grand avantage de signifier des caractéristiques sémiotiques relevant du plan de l'expression comme du plan du contenu. Pour s'en rendre compte, il suffit de lire les définitions que le *Trésor de la langue française* donne du concept. La première, en lien avec le plan de l'expression : « Manière de tenir son corps, position que l'être animé lui donne, par ses propres réactions, sans contrainte extérieure » ; la seconde, avec son plan du contenu : « Disposition d'esprit, déterminée par l'expérience à l'égard d'une personne, d'un groupe social ou d'une chose abstraite (problème, idée, doctrine, etc.) et qui porte à agir de telle ou telle manière ».

Dans les écrits sémiotiques, la notion d'attitude est aussi utilisée dans pareilles acceptions. Comme phénomène du plan de l'expression, l'attitude est présentée par Fontanille au moment où il problématise les formes de vie : « Elles [les formes de vie] se manifestent par des attitudes et des expressions symboliques »¹⁵⁶ (2015, p. 7). Et comme phénomène du plan du contenu, elle est rapportée à des principes modaux et axiologiques :

Ces classes stylistiques [que sont les stratégies], en effet, sont constituées sur deux critères liés par une relation semi-symbolique : des « styles » rythmiques, d'un côté, qui expriment, de l'autre, des « attitudes » de valorisation ou de dévalorisation des scènes-obstacles. La réunion de ces deux plans, le style rythmique (l'expression) et l'attitude modale et axiologique (le contenu) donne lieu à une nouvelle sémiotique-objet [la forme de vie], qui ne se confond ni avec la simple juxtaposition de toutes les stratégies, ni même avec leur constitution en classe. (2008, p. 32 ; parenthèses d'origine)

Au terme de cette discussion, ce qu'il nous semble finalement important de retenir, c'est qu'on devrait à chaque fois retrouver, au plan du contenu des attitudes expérientielles, des types d'engagement qui rendent compte d'une persévérance générale. Plus exactement, l'engagement devrait être envisagé comme la forme spécifique que

dernier pas doit être franchi, avec les *formes de vie*, qui subsument les *stratégies*. Une des études les plus célèbres de Jean-Marie Floch, celle qu'il a consacrée aux usagers du métro parisien, nous permettra d'illustrer non seulement la pertinence de ce dernier niveau, mais aussi celle de l'ensemble de la hiérarchie des instances. En effet, *le problème traité par Jean-Marie Floch dans cette étude est celui des différentes attitudes types que les usagers du métro adoptent à l'égard de la composition des itinéraires qui s'offrent à eux*, et en particulier de l'ensemble de ce qu'on pourrait appeler les "zones critiques" et qui, à ce titre, doivent être "négociées" par ces usagers (comme on dit "négocier un virage") pour les ajuster à leur propre parcours » (*Ibid.*, p. 30 ; nous soulignons).

¹⁵⁶ On dira également que la force du concept d'attitude réside dans sa capacité à référer aussi bien à des comportements (au sens d'enchaînements d'actes mobilisant tout le corps) qu'à des énonciations corporelles simples (une manière de pencher la tête ou de sourire) ou des productions symboliques (une façon de parler ou de rire).

prend la persévérance en qualité de substance signifiante des attitudes expérientielles. En retenant cette ultime proposition, on parvient alors à compléter le mouvement global de formalisation de la persévérance : d'abord, elle se dessine dans d'un *style figural*, ensuite elle s'iconise dans un *schème syntagmatique*, enfin elle révèle un type d'*engagement* composant des modalités, autrement dit, dévoilant une amorce d'identité.

les aspects de la matière → ↓ les plans de réalité	le schème substantiel	→ l'organisation formelle	→ le statut fonctionnel	→ le principe structurel
les motifs-énoncés <i>la bidimensionnalité</i>	le schème plastique	le schéma	l'indication	l'information
les corps-actants <i>la tridimensionnalité</i>	le schème dynamique	l'architecture	l'acteur	l'individualité
les situations impersonnelles <i>la spatio-temporalité</i>	l'événement	la scène	l'interaction	le régime de sens
les attitudes expérientielles <i>l'intentionnalité</i>	le style figural	le schème syntagmatique	l'engagement	la persévérance

Figure 12 | Les quatre aspects des ontologies sémiotiques

DEUXIÈME ET TROISIÈME PARTIES

REPRÉSENTATIONS CULTURELLES

PRÉAMBULE AUX PARTIES 2 ET 3

Dans *Formes de vie* (2015a), Fontanille introduit un nouveau concept qui, à bien des égards, s'apparente à celui de *principe structurel* que nous avons proposé pour qualifier la valeur fondamentale des ontologies sémiotiques (cf. 1.1.9). Ce concept, c'est celui de *régime de croyance* qui, plus exactement, permet à Fontanille de généraliser, comme il le dit, une propriété de genre spécifique d'un plan d'immanence (ici nommé « sémiose ») :

Chaque type de sémiose, à chaque niveau d'analyse, est soumis à un régime de croyance spécifique, fondé sur la consistance et la congruence des différentes propriétés de son mode d'expression. [...] d'un point de vue génétique, un régime de croyance est le plus souvent la généralisation d'une propriété de genre [...]. (*Ibid.*, pp. 16, 265)

Fort de cette hypothèse, l'auteur se met ensuite à présenter, plutôt laconiquement, ces différents régimes :

La *croyance textuelle* diffère ainsi de la *croyance pratique* : la première se fonde sur la clôture, et donc sur la cohérence interne d'un déploiement narratif entre une situation initiale et une situation finale, alors que la seconde se fonde sur la qualité d'ajustement des péripéties d'un cours d'action ouvert aux deux bouts de la chaîne, et soumis aux aléas de l'interaction avec d'autres cours d'action, souvent imprévisibles. De même la croyance nécessaire à l'utilisation des *signes* (la *croyance sémiologique*) diffère de celle requise par les *objets* (la *croyance fonctionnelle*) : la première repose sur la permanence et l'évidence de la relation entre un signifiant et un signifié, tandis que la seconde postule des fonctions et des usages de l'objet, éventuellement inscrits dans sa forme, sa structure interne ou en surface. Ces régimes de croyance (sémiologiques, fictionnels, fonctionnels, pratiques) définissent à la fois le cadre dans lequel telle ou telle organisation sémiotique peut être interprétée, et plus spécifiquement, les conditions dans lesquelles les valeurs qu'elle propose peuvent être reçues et partagées. (*Ibid.*, pp. 16-17)

Pour nous, qui avons identifié des principes structurels distincts, les régimes de croyance retenus par Fontanille afin de particulariser ses plans d'immanence sont quelque peu déroutants. En effet, dire que le régime de croyance des *signes* est sémiologique et que celui des *pratiques*

est pratique nous paraît plutôt tautologique... De même prétendre que le régime de croyance des *objets* est fonctionnel, alors que l'on sait que les textes et les pratiques peuvent aussi avoir une fonction (un « statut fonctionnel » avons-nous postulé), nous semble également étrange. Enfin, l'absence de toute mention du plan des *stratégies* nous laisse pour le moins circonspect : est-ce une omission par négligence, puisqu'ensuite Fontanille rappelle bien que, entre les *pratiques* et les *formes de vie*, se trouvent les *stratégies*¹⁵⁷ ? Est-ce un oubli volontaire, traduisant une impossibilité pour l'auteur d'identifier un régime de croyance pour ce plan d'immanence ? Ou est-ce, enfin, une manière douce d'exclure les stratégies de la hiérarchie ? À la lecture de l'extrait suivant, on est en droit de se questionner :

Nous avons déjà proposé, ici même, de diversifier les régimes de croyance en fonction des plans d'immanence : croyances *sémiotique* (signes), *représentationnelle-fictionnelle* (textes), *fonctionnelle* (objets), *pratique* (pratiques), et *d'identification* (formes de vie). (*Ibid.*, p. 146)

Comme nous ne pouvons offrir de réponse certaine, nous ne nous attarderons pas davantage sur le cas des stratégies. Nous identifierons plutôt un autre problème qui fondera l'enjeu des deux prochaines parties. Ce problème apparaît, en fait, dans l'extrait précédent, lorsque Fontanille rattache aux formes de vie le régime de croyance de l'*identification*. Et si cet appariement est problématique, c'est parce que, comme nous l'avons relevé en fin de partie précédente, il semblait que c'était plutôt une *persévérance* que le sémioticien français reconnaissait aux formes de vie, ce que corroborent d'ailleurs les deux extraits suivants où l'auteur admet explicitement que la croyance propre aux formes de vie est « une croyance [...] qui justement nous fait persévérer » (*Ibid.*, p. 59) et que « *persévérer* étant le cœur axiologique des formes de vie, la croyance est à la recherche des ajustements et des équilibres successifs qui garantit la persistance du cours de vie » (*Idem.*).

Aussi, s'il y a lieu, pour nous, de nous arrêter sur ce point, c'est parce qu'il nous semble que cette *identification* n'est pas une simple déclinaison du principe de la *persévérance*. Elle nous paraît définir un principe plus

¹⁵⁷ Il est seulement fait mention des stratégies comme plan d'immanence aux chapitres « Des formes de vie invasives : régimes de croyances médiatiques et mondialisation » (2005a, pp. 139-154) et « Périodicités : les saisons de la mode » (*Ibid.*, pp. 193-221), ce qui à vrai dire n'est guère étonnant puisque ces deux chapitres sont des reprises d'articles parus peu après *Pratiques sémiotiques* (2008). Respectivement « Médias, régimes de croyance et formes de vie » (2013) et « Julien Fournié : les saisons de la mode. Formes de vie et passions du corps » (2012).

profond, plus général, que Fontanille problématise comme suit dans l'introduction de *Formes de vie* (*Ibid.*, p. 17) :

Le régime de croyance propre aux formes de vie devra être précisé tout au long de cette étude. Mais intuitivement, et comme hypothèse de travail, croire en la vie que nous menons, croire en ce qui fonde notre existence, c'est adhérer et s'identifier, parmi toutes les options disponibles dans la société à laquelle nous appartenons, à celles qui nous semblent le plus à même de garantir à la fois la continuation de notre cours d'existence, ainsi que, tout particulièrement celui des groupes auxquels nous pensons appartenir. Ce régime de croyance serait donc un régime d'« identification durable », l'identification à ce qui fait qu'un cours d'existence persiste.

Au chapitre précédent, lorsque nous avons choisi de distinguer l'attitude expérientielle (comme ontologie sémiotique) de la forme de vie (comme valeur), nous étions donc déjà en train de préparer le terrain de cette nouvelle problématique. En effet, en faisant de l'attitude expérientielle l'ontologie sémiotique représentative du principe de persévérance, nous avons laissé la forme de vie libre de tout principe structurel. Aussi, à partir de cette nouvelle donne, ce que nous nous proposons de montrer d'ici la fin de notre travail, c'est pourquoi il serait légitime de considérer la forme de vie comme la manifestation d'une *identification durable*¹⁵⁸.

Dans cette optique, nous préciserons d'emblée que l'architecture des ontologies sémiotiques (plan de l'expression *vs* plan du contenu) ne leur est pas exclusive. D'autres *langages* – ainsi qu'il faut nommer ces structures articulant un plan de l'expression et un plan du contenu – existent, qui, justement, ne sont pas "sémio-ontologiques". Typiquement, la forme de vie serait un de ces langages autres, dont le fondement serait "sémio-logique", à savoir qu'elle serait un langage produit par la pensée pour enrichir (ou appauvrir¹⁵⁹) le sens premier des ontologies sémiotiques. En d'autres termes, la forme de vie, comme langage, serait une *représentation culturelle* et non une *présence matérielle* comme le sont les motifs-énoncés, les corps-actants, les situations impersonnelles et les attitudes expérientielles.

Désormais au fait de cette diversité de langages, il nous faudra aussi nous intéresser, de plus près, aux *pratiques sémiotiques* qui ne seraient non plus des ontologies sémiotiques (cf. 1.2.5). Se situant à mi-chemin entre l'idéalité des formes de vie et la matérialité des ontologies

¹⁵⁸ En fin de travail, nous suggérerons de renommer ces formes de vie en termes d'*idéaux de vie* (cf. 3.3.7).

¹⁵⁹ Comme nous le verrons dans notre étude des mythologies (cf. 3.3.4), une forme de vie peut effectivement aussi participer à un appauvrissement du sens, en signifiant des évidences.

sémiotiques, ces pratiques sémiotiques feront l'objet de la deuxième partie de ce travail, car c'est grâce à leur structure particulière que des liens peuvent être tissés entre les ontologies sémiotiques et les formes de vie. En particulier, nous chercherons à comprendre comment s'organise le plan de l'expression des pratiques sémiotiques pour ensuite voir comment, au plan du contenu, à travers notamment le phénomène de la narrativité, elles parviennent à produire du sens. Ce ne sera, enfin, que dans la troisième et dernière partie que nous nous intéresserons aux formes de vie, aux rapports qu'elles entretiennent avec les pratiques et les ontologies sémiotiques, ainsi qu'avec ce que l'on nomme les styles de vie. Nous analyserons à cette occasion leur structure signifiante et le rôle qu'elles tiennent au sein de la culture.

LA VIE EN ACTION

2.1 Au milieu des scènes pratiques

2.1.1 L'activité sémiotique réactive

La *pratique* fait partie de ces notions des sciences humaines banalisées avant d'être véritablement problématisées. En tant qu'objet d'étude, cette notion n'a, par exemple, que tardivement retenu l'attention des sémioticiens – vers le milieu des années 2000 –, après que la sémiotique eut commencé à s'intéresser au sens en acte, tel qu'il se construit *in vivo*. Aujourd'hui, malgré les travaux importants de Landowski (2004 ; 2005 ; 2009) et de Fontanille (2008)¹⁶⁰, il demeure, selon nous, encore plusieurs zones d'ombre qui empêchent la pleine saisie de ce concept central en sciences humaines et sociales. Aussi, pour y voir plus clair, commencerons-nous par reprendre un point déjà évoqué dans la première partie, à savoir que la pratique est une activité sémiotique. Nous préciserons cet argument ultérieurement, mais l'idée derrière cette proposition est de rappeler qu'une pratique naît dès lors qu'on estime qu'un corps-actant s'active *par lui-même* dans une situation donnée, en faisant qui plus est – nouvelle information – usage, d'une quelconque façon, d'éléments environnants (cf. 2.1.4).

À l'origine de toute pratique, il y a donc une activité sémiotique minimale, qu'on peut appeler l'*auto-affection*. Cette auto-affection – qui est à rapprocher de l'idée d'imperfection de la vie (cf. 1.3.2) – est en fait l'indice qui nous permet d'asserter que ce à quoi nous assistons, dans notre champ de perception est une « expérience d'exister », ainsi que nous l'explique Fontanille :

[...] dans l'expérience de la vie même, il n'y a ni sujet ni objet, mais une pure « auto-affection » : l'expérience d'exister est un affect élémentaire, celui que l'existence se donne à elle-même. L'expérience, en somme, est littéralement l'expérience de l'immersion dans l'existence. En d'autres termes, elle résulte de

¹⁶⁰ Notons que Floch, dans une démarche moins théorique, s'était aussi intéressé aux pratiques, au début des années 1990, avec son étude des usagers du métro que nous rediscuterons en 2.4.4.

l'immersion dans le cours d'existence. L'expérience sera donc le plan d'immanence à partir duquel peut opérer l'instauration du sens des pratiques. (2014, p. 8)

La reconnaissance de cette capacité d'auto-affection constitue le signal pour concevoir que l'on a affaire, dans une scène donnée, à une pratique et non à un processus (régime de la programmation) ou à un événement fortuit (régime de l'accident). Comme le souligne encore Fontanille, c'est l'auto-affection qui instaure un sens, aussi bien pour la forme de vie – le corps-actant vivant – qui s'active devant nous que pour nous qui faisons l'expérience de cet événement. Et si nous avons pris le temps de détailler, en 1.4.2 et 1.4.3, qu'une forme de vie se donne prioritairement à saisir comme un état d'âme, il nous faut à présent ajouter que, de son côté, la forme de vie, aussi, vit son « expérience d'exister » comme un état d'âme. C'est ce que nous avons d'ailleurs rapidement signifié en 1.3.2 avec l'idée de malaise, ici reprise par Bordron à travers la notion de « rapport intentionnel » (aussi dit « variation intentionnelle », *infra*) :

Le rapport intentionnel est par essence *mouvement* et donc *différenciation*. On doit, comme nous l'avons vu, entendre par mouvement un *principe de changement*, qu'il s'agisse de déplacement, de variation thématique, attentionnelle, des protentions ou des rétentions, des faits de croissance, etc. Le point important pour notre recherche présente réside dans le fait que le mouvement *produit de la différenciation*. (2007, n.p.)

C'est en exposant pareilles considérations que Bordron nous aide à voir que, pour une forme de vie, l'expérience d'exister ne réside pas tant dans les mouvements qu'elle réalise pour accomplir une action que dans le fait même qu'elle s'active, sur le mode intransitif ; l'expérience d'exister *est* la motion même du corps, qui réagit aux stimuli sensoriels, passionnels et fictionnels, inscrits dans le monde, dans la chair et au sein de la conscience :

La variation intentionnelle qui nous permet d'éprouver l'écart entre sens et être n'est pas une propriété qui n'appartiendrait qu'à un certain type d'expérience, ni même une propriété de l'expérience parmi d'autres propriétés, c'est l'essence même de l'expérience. (*Ibid.*, p. 150)

Si le phénomène sur lequel repose toute pratique peut être une auto-affection, disons néanmoins qu'au plan de l'expression, pour nous qui observons la forme de vie, cette variation intentionnelle se manifestera formellement à travers des motions intimes. Par *motions intimes*, il faut entendre toutes les altérations et déformations que le corps propre est susceptible de produire lorsqu'il est mis sous pression ou qu'il se met en

mouvement. S'intéressant à ces motions intimes, produites par l'organisme vivant, Fontanille précise :

Dans la motion intime, la sensation ne porte sur rien : simple alerte, elle nous indique tout au plus une particularité du fonctionnement interne du corps ; mais elle n'indique aucune autre présence que celle du corps. [...]. Le prédicat de base de la motion intime ressemblerait donc à ce que les linguistes appellent un « prédicat d'univers » (*Il pleut, Il fait froid*) : faute de pouvoir traiter le corps comme un univers sans limites, on utilise dans la parole quotidienne, par défaut, soit le « ça » (« ça fait mal », « ça brûle ») [...]. Ce type de champ sensoriel, sans actants différenciés, [est] articulé autour d'un prédicat qui ne signale que la présence de son propre substrat. (2011, p. 58-59)

Avec les motions intimes, nous avons ainsi affaire à des modulations tensives sommaires – instinctives, réactives – qui indiquent, à un degré minimal, une expérience d'exister. Elles constituent autant d'indices pour asserter que ce qui se meut devant nous est en vie. Elles sont le corps ou l'une de ses parties qui se tend, se détend, s'étend, se replie, frissonne ; elles sont les pupilles qui se contractent, les narines qui se dilatent, un son qui s'échappe, la tête qui s'incline, le dos qui se voûte, ainsi que la chair de poule qui apparaît...

2.1.2 L'activité sémiotique réfléchie

Sous le régime de l'auto-affection, on se situe davantage dans la réactivité que dans l'activité sémiotique véritable, car il manque encore, dans ce processus actif, l'intervention d'une instance de décision et de contrôle qui parviendrait à canaliser l'énergie du corps pour en faire une énergie productive et créative. Cette instance décisionnaire, c'est le cerveau qui l'investit chez l'homme, lui permettant de se libérer de son affectivité (cf. 1.2.6).

Or, dès lors qu'on estime qu'une activité relève de facultés cognitives, on est inmanquablement aussi conduits à voir se manifester une transativité. En effet, une fois que l'on reconnaît avoir affaire à un être vivant, on peut abandonner l'étude des motions intimes pour considérer l'ensemble des opérations motrices du corps. L'étude de l'intransitivité devient alors étude de la transativité, puisqu'on estime que l'activité est produite à dessein, consciemment ou non. Dès cet instant, on change donc de perspective, en n'évaluant plus ce qui *se produit* (pour ainsi dire biochimiquement), mais ce qui *est produit* (neurologiquement).

Dans son article « L'énonciation pratique » (2014), Fontanille identifie les deux moments critiques produisant cette conversion entre

expérience réactive et expérience proactive du monde. Comme point de départ de ce qu'il nomme *l'énonciation pratique*, l'auteur reconnaît d'abord un moment de « réflexion » durant lequel l'organisme se met à calculer sensiblement les suites à donner aux pressions internes (physiologiques) et externes (environnementales) qu'il subit, puis une séquence d'« exploration », désignant cette réflexion mise en œuvre pragmatiquement, déployée formellement dans le monde, et qui devient, du même coup, observable et analysable (2014, p. 9). Ainsi que le rapporte Dondero qui, comme nous, commente le texte de Fontanille, « la seconde articulation, l'exploration, concerne le déploiement de la réflexivité et s'étend de l'activité épilinguistique, interne à l'usage lui-même, à celle finale, métalinguistique, propre à l'analyste qui explore la pratique de l'extérieur » (2017, p. 12).

Pour cet « analyste qui explore la pratique de l'extérieur », l'énonciation pratique se présente, plus exactement, comme une succession d'*énonciations corporelles*, à savoir comme une succession d'actions minimales convoquant exclusivement des ressources corporelles supposées avoir été produites intentionnellement (à nouveau, consciemment ou non). Rire, parler, marcher, sauter, lever la main, tourner la tête, mais aussi rester debout ou encore s'asseoir : voici quelques énonciations corporelles qui, précisément, n'existent que parce qu'elles sont perceptibles¹⁶¹.

Pour autant, cette caractéristique n'est pas la seule particularité des énonciations corporelles. Ce qui les singularise surtout, c'est le fait qu'elles sont en nombre limité. En effet, puisqu'elles désignent des opérations motrices, et que la motricité est contrainte par les capacités physiques du corps humain, il ne peut, théoriquement, y avoir un grand renouvellement des énonciations corporelles. Telle est la raison qui explique pourquoi les cultures lexicalisent, en général, les mêmes énonciations corporelles – avec évidemment des termes propres à chaque langue.

Pourtant, il arrive aussi que les cultures, pour des raisons historiques, soient amenées à lexicaliser des énonciations corporelles qui, dans

¹⁶¹ Les opérations métaboliques et les opérations cognitives ne peuvent être considérées comme des énonciations corporelles. Les premières, parce que, non seulement elles sont intéroceptives, mais surtout parce qu'elles sont inintentionnelles (ce sont des processus chimiques et biologiques) ; les secondes, parce qu'elles ne sont pas perceptibles. En effet, ce que l'on perçoit lorsqu'un individu pense, ce n'est pas l'acte immédiat de penser, mais différentes énonciations corporelles – essentiellement motrices et posturales – qui nous amènent à postuler que tel individu est en train de réfléchir : il est assis, les jambes croisées, il a les yeux levés au ciel, il tapote son index sur ses lèvres...

d'autres cultures, n'existent pas ; les variétés de significations que l'on prête au *rire*, au *rictus* et au *gloussement* ne se retrouvent, par exemple, pas sous toutes les latitudes. Ce qu'on constate alors, c'est qu'au niveau des énonciations corporelles, un arbitraire conduit à considérer comme signifiantes certaines activités motrices ou posturales et à en négliger d'autres.

Cet arbitraire, nous devons l'imputer au principe directeur de la sémioception qui se présente, ainsi que l'a défini Bevidas, « comme une *décision* tranchée du type tout *ou* rien, existence sémiotique *ou* existence a-signifiante » (2016, p. 10). En effet, si les énonciations corporelles sont des activités sémiotiques, c'est aussi parce qu'elles sont hautement dépendantes du phénomène de la sémioception, leur reconnaissance dépendant non seulement de notre perception (un mouvement est observé), mais également d'une convention culturelle intériorisée et souvent jamais conscientisée, bien que généralement lexicalisée, par nous-mêmes (ce mouvement a – ou semble avoir – une signification qui présente un certain intérêt).

2.1.3 L'activité comme opération

Ce qui distingue une motion intime d'une énonciation corporelle, c'est la nature du mouvement – la première ressortant d'une activité pulsionnelle du corps, la seconde d'une activité reconnue comme rationnelle. De la topique du *corps sentant* avec les motions intimes, on passe donc, avec les énonciations corporelles, à celle du *corps opérant*. Toutefois, une *opération* est un principe générique qui renvoie à des transformations de diverses natures et de diverses ampleurs, ainsi qu'à des activités sémiotiques de diverses sortes. Notamment, bien qu'il puisse être utilisé pour désigner des énonciations corporelles, le terme *opération* gagne en pertinence lorsqu'il est employé pour décrire le fonctionnement de ce qu'on appellera, à proprement parler, des *pratiques sémiotiques*. En effet, si les énonciations corporelles ne sont qu'imparfaitement des opérations, c'est parce que leur transitivité est paradoxalement réflexive, à savoir que le patient sur lequel porte l'opération appartient à l'agent – il est une partie de son corps. Dans une conception plus adéquate de l'opération, l'action devrait donc être produite par un corps sur un autre corps, comme l'envisage ici Landowski :

Au sens usuel, une « opération » se définit comme une action, en général concertée, visant à transformer en quelque manière un objet déterminé, ou le cas échéant, si cet objet se trouve menacé de quelque transformation tenue pour indésirable, à assurer au contraire son maintien en l'état. (2009, n.p.)

Lorsqu'il analyse cette « opération », ce que retient surtout Landowski, c'est qu'elle se présente techniquement comme le produit d'une interaction entre trois « actants qui s'interdéfinissent par leurs fonctions les uns vis-à-vis des autres » : l'*operator*, l'*operans* et l'*operandum* (*Idem.*). Pour l'auteur, l'idée est effectivement de dire qu'une opération est l'effet que produit une instance exécutante (l'*operans*) sur une instance-cible (l'*operandum*) à partir d'indications communiquées par une instance capable de commander (l'*operator*)¹⁶². Pour illustrer son propos, Landowski exploite une description réalisée par le philosophe Tchouang-tseu, dans laquelle un prince nommé Wenhui observe son boucher attitré, Ding, découper une carcasse de bœuf.

Le choix de cet exemple trivial permet tout d'abord à Landowski de nous sensibiliser au fait que lorsqu'on cherche à décrire une opération, il importe, toujours, de bien situer le niveau de pertinence de son analyse. En effet, dans la situation décrite par Tchouang-tseu, on aurait naturellement tendance à considérer le boucher comme l'unique *operator* de la scène. Si l'intuition se justifie, elle demeure pourtant le produit d'un choix, car si l'on avait retenu une autre focale, portant par exemple sur la dimension ergonomique ou mécanique de l'activité pratique, un glissement aurait dû être produit pour nous amener à considérer la main du boucher Ding ou son couteau comme les *operator* de l'action.

Dans le diagramme élaboré par Landowski, reproduit ci-dessous, on voit ainsi qu'il est possible d'évaluer l'action pratique sur plusieurs niveaux, et, surtout, ce qu'on observe, c'est qu'à chaque niveau, puisque la pertinence change, de nouvelles figures apparaissent pendant que d'autres changent de statut ou disparaissent. En résumé, à chaque nouveau palier, les corps-objets du monde naturel, ou tiennent un autre rôle actantiel ou sortent de l'analyse – puisqu'ils perdent leur pertinence opératoire¹⁶³.

¹⁶² Il faut entendre *commander* au sens de *faire fonctionner*, à savoir que cette commande peut tout aussi être intentionnelle (opérée par un être vivant) que matérielle (opérée par un objet).

¹⁶³ Landowski formule ce principe en ces termes : « Plus généralement, tout acteur, du moment où on se place à l'échelle permettant de l'identifier, change de statut actantiel selon le niveau auquel on le considère dans cette chaîne de relais, ou, ce qui revient au même, en fonction du statut actantiel, lui aussi purement relatif, des autres acteurs avec lesquels il entre en relation à chaque niveau. La main, par exemple, qui au premier niveau, dans ce diagramme du "couper", se trouve en position d'instrument (*operans*) par rapport au sujet (*operator*) qui la guide dans son action sur le manche du couteau (*operandum*), occupe en revanche, syntaxiquement, au deuxième niveau, la position d'un sujet (*operator*) par rapport audit manche (maintenant dans le rôle d'*operans*) dont elle commande l'action sur la lame (devenue l'*operandum*) ; et ainsi de suite » (2009, n.p.).

	<i>l'operator</i>	<i>l'operans</i>	<i>l'operandum</i>
niveau 1	le boucher Ding	la main de Ding	le manche du couteau
niveau 2	la main de Ding	le manche du couteau	la lame du couteau
niveau 3	le manche du couteau	la lame du couteau	la carcasse de bœuf

Tableau 13 | Les actants de l'opération (Landowski 2009, n.p.)

Avec ce tableau, on comprend, en outre, mieux pourquoi Landowski préfère parler d'opérations plutôt que de pratiques, car on observe qu'il manque aux *operator* des niveaux 2 et 3 une particularité que l'*operator* du niveau 1 présente : un engagement (une intention). Pour ce qui est du niveau 3, l'opération produite par le manche du couteau relève seulement de processus mécaniques et physiques, qui ne reposent sur aucune intention et qui n'ont, par conséquent, non plus, de sens (surtout qu'en bout de chaîne, ces processus répondent de principes purement chimiques¹⁶⁴). Au niveau 2, l'opération n'est pas plus une pratique dans la mesure où ce qui est retenu comme pertinent, c'est la relation entre la main et le manche du couteau ; ici, ce qui fait l'objet de l'analyse, c'est l'action ergonomique d'une partie du corps dépourvue de tout pouvoir de décision.

Finalement, c'est donc uniquement le niveau 1 qui présente un réel intérêt pratique. En effet, au niveau 1, nous avons affaire à une opération *délibérément* réalisée dans la mesure où c'est le cerveau qui officie comme *operator* et qui ordonne à une partie du corps (à la main faisant office d'*operans*) d'interagir avec un objet du monde (avec le manche du couteau fonctionnant comme *operandum*). Et si nous employons à dessein le terme *cerveau* pour qualifier l'*operator* de ce niveau, alors même que dans le tableau 13 (*supra*), ci-dessus, c'est le « boucher » qui occupe cette position, c'est parce que, comme Landowski le reconnaît lui-même, parler de l'individu ou de son cerveau revient ici au même. Le cerveau et l'individu sont l'un vis-à-vis de l'autre

¹⁶⁴ Comme le note Landowski, qui continue à commenter son diagramme : « De fait, pourquoi cette lame devrait-elle constituer l'unité ultime de la description ? Est-ce véritablement elle qui effectue l'opération ? [...] en poussant encore d'un degré de plus dans le détail, on verrait bientôt que ce n'est pas tant cette lame que, plus exactement, son *tranchant* qui seul "tranche" pour de bon... À y regarder ainsi toujours de plus près, on pourrait en théorie poursuivre une régression de ce genre jusqu'à l'infiniment petit. Car pour que ce tranchant opère efficacement sur cette carcasse, encore faut-il que son *fil* (son "profil de coupe") soit bien affûté, ce qui à son tour présuppose certaines qualités inhérentes au métal dont il est fait, à la composition de l'alliage et en définitive à la structure moléculaire de la matière utilisée » (2009, n.p.).

dans un rapport métonymique : le cerveau figurativise, en qualité de contenu, l'intention de l'individu, et l'individu représente, en tant que contenant, les opérations du cerveau. Commentant la performance du boucher Ding, Landowski présente ainsi cette relation :

N'est-ce pas en effet une évidence que durant l'opération la main de celui qui opère doit rester sous contrôle, « guidée par le cerveau », figure métonymique du sujet à la fois intentionnel et sensible ? Ce qui conduirait à reformuler de la façon suivante le syntagme constitutif du niveau 1 dans le diagramme posé plus haut : *operator* le « cerveau » de Ding, *operans* la « main » de Ding, *operandum* le manche du couteau. (*Ibid.*, n.p.)

Enfin, toujours en rapport à ces considérations opérationnelles, on ajoutera que, si du point de vue fonctionnel, on a toujours affaire à trois actants, d'un point de vue que l'on pourrait dire symbolique, on a en revanche systématiquement affaire à deux entités : une entité active *bipartite* (constituée de l'*operator* et de l'*operans*, le premier ayant prise sur le second qui lui donne prise) et une entité passive ou réactive (l'*operandum* seul¹⁶⁵).

Selon cette optique, de même qu'un couteau se compose d'un manche qui « commande » et d'une lame qui lui « obéit », le sujet se subdiviserait donc en (au moins) deux instances, un cerveau qui « décide » et « contrôle », une main qui « exécute ». (*Ibid.*, n.p.)

S'il n'est guère compliqué de saisir cette relation fusionnelle entre l'*operator* et l'*operans* aux niveaux 1 et 3 (cf. tableau 13, *supra*), puisqu'ils sont organiquement liés, on peut dire qu'au niveau 2, où on aurait une entité constituée de la main et du manche du couteau, ce caractère fusionnel ferait aussi sens pour peu qu'on considère les outils comme de véritables extensions du corps (ce que l'on problématisera en 2.1.7).

En actant cette relation indéfectible entre l'*operator* et l'*operans*, on est donc surtout amenés à réaliser que pour avoir un niveau pratique véritablement pertinent, il est nécessaire de fusionner entre eux certains des niveaux mentionnés. En effet, même si nous avons reconnu le caractère pratique du niveau 1, il demeure que ce que décrit ce niveau, ce n'est qu'une partie de la pratique sémiotique globale, puisqu'aucune place n'est donnée à la carcasse de bœuf qui, pourtant, est un élément déterminant de la scène en question. Aussi, pour produire des analyses pertinentes du point de vue pratique, on décidera d'abandonner l'exigence de continuité retenue par Landowski, pour privilégier des analyses discontinues. Dans cette optique, si nous avons souhaité

¹⁶⁵ Nous verrons en 2.1.7 que l'*operandum* (passif, par définition) peut devenir un *co-operans* (actif) s'il fait preuve de réactivité au moment où il est affecté par l'opération.

disposer d'un niveau 1 résolument pratique, nous aurions eu à remplacer la main du boucher par le couteau (car c'est cet outil le véritable *operans* pratique) et dû ériger, au statut d'*operandum*, la pièce de viande (du fait qu'elle participe à déterminer de façon cruciale la thématique pratique).

2.1.4 L'activité comme pratique

Dès lors qu'on se situe au niveau pratique, il devient nécessaire de considérer l'individu comme la figure représentative de l'*operator*, car ce sont les interactions que cet individu réalise avec les corps-actants qui l'environnent qui, désormais, présentent une pertinence. C'est pour cette raison que l'analyse d'une pratique se porte aussi toujours sur le contexte immédiat, à savoir sur les éléments qui composent la scène prédicative. Néanmoins, il va sans dire que les motions intimes et les énonciations corporelles, elles aussi, prennent forme dans une scène, celle-là même qui est prise en considération à l'horizon de la pratique sémiotique. Ainsi, une première observation à faire est que la scène prédicative acquiert une pertinence seulement à hauteur des pratiques sémiotiques, non à celle des motions intimes ou des énonciations corporelles.

En effet, les motions intimes ne se définissent pas en fonction du lieu où elles se manifestent, mais en rapport aux principes chimiques et biologiques qu'elles activent¹⁶⁶. Et il en va de même pour les énonciations corporelles, qui sont des mouvements et des postures du corps présentant une même forme, quels que soient les situations et les lieux : qu'on lève le bras dans une salle de classe, chez soi, lors d'une manifestation ou dans un bus, on fait toujours la même chose du point de vue moteur et iconique : on lève le bras...

À vrai dire, si l'on cherche à ébaucher une théorie générale des activités sémiotiques, les énonciations corporelles seraient même plutôt à concevoir comme des modèles abstraits – des sortes d'idéalités – qui auraient comme unique fonction de former des unités plus grandes et concrètes qui, elles, présenteraient un véritable sens pratique¹⁶⁷. En définissant de la sorte les énonciations corporelles, un parallèle serait

¹⁶⁶ Les motions intimes s'apparentent dans cette perspective-là à des *formants*, le formant étant défini par Bordron comme « une qualité pure qui [...] n'est pas un état de chose, ni même un événement mais la détermination d'une qualité "telle quelle" » (2012, n.p.). Un formant est typiquement un tracé, un ton, une saturation ou un trait rythmique. Selon nous, ce sont ces formants qui produisent les singularités des styles et des rythmes des attitudes expérientielles.

¹⁶⁷ Comme nous le verrons, ces unités signifiantes auxquelles nous nous référons sont les schèmes syntagmatiques.

alors à dresser avec le fonctionnement des phonèmes en linguistique, puisque les phonèmes – ou sons conventionnels d’une langue – sont des unités acoustiques sans signification, qui permettent seulement, lorsqu’ils sont combinés, de produire des unités de sens : ou des lexèmes (des mots ou groupes de mots) ou des phrases (ou suites de phrases)¹⁶⁸.

Au moyen de cette comparaison, l’idée est ainsi de dire que les énonciations corporelles ne peuvent se donner à saisir autrement que dans l’expérience que nous faisons d’un schème syntagmatique¹⁶⁹ (cf. 1.3.3). Elles ne peuvent avoir de sens sans être actualisées dans une activité pratique. Pour avoir du sens – puisque lever un bras peut avoir différents sens selon la situation et selon la séquence comportementale –, les énonciations corporelles doivent être saisies, du point de vue formel, au sein d’un schème syntagmatique – tels des actes réalisés dans une séquence d’actes –, et doivent aussi, d’un point de vue plus substantiel, entrer, d’une quelconque manière, en relation avec le monde naturel et ses divers corps-actants. En somme, comme le rappelle Landowski, en des termes moins techniques, c’est dès lors qu’on observe un *usage* – en plus d’un engagement – que l’on peut commencer à se poser la question du sens pratique :

Tout part, du point de vue le plus général, d’une certaine conception, à vrai dire désormais banale, de ce qu’est le *sens*. N’étant pas une substance qui habiterait les choses et s’offrirait dans l’immédiateté de leur présence, mais n’étant jamais non plus entièrement fixé par aucune grille culturelle de reconnaissance des objets, ou des sujets, il ne peut être qu’une résultante, un effet, un produit émergeant de l’*usage* : de « l’usage du monde », selon la belle formule de Montaigne, reprise par Nicolas Bouvier. [...]. Constituer le monde comme univers de sens, c’est se poser soi-même en tant que sujet en interagissant avec les éléments du monde qui nous entoure, et cela (à condition de donner à l’expression sa portée la plus large) en en *faisant usage*. (*Ibid.*, n.p.)

¹⁶⁸ C’est dans cette perspective qu’un phonème est défini en termes de *format*, et qu’une énonciation corporelle pourrait l’être tout autant, puisque nous avons affaire, ici, à deux types d’unités distinctives qui permettent, lorsqu’elles sont associées à d’autres unités appartenant au même niveau de pertinence, de former une structure signifiante. D’autre part, ce parallèle que nous dressons avec les phonèmes va dans le sens de l’hypothèse, que nous avons formulée en 2.1.2, d’un nombre limité d’énonciations corporelles (peut-être quelques centaines, voire quelques milliers d’unités). En effet, l’une des caractéristiques des phonèmes est qu’ils sont en nombre limité (une centaine si on se réfère à la table de l’alphabet phonétique international IPA), du fait que leur production est contrainte physiologiquement. En l’occurrence, pour les phonèmes, les contraintes sont principalement liées à la dimension des cavités buccale, nasale et laryngopharyngale.

¹⁶⁹ Faisons remarquer que les mots et les phrases se présentent aussi comme des schèmes syntagmatiques, qui seraient néanmoins d’ordre uniquement linguistique. Lorsque nous parlions en 1.3.3 de *productions symboliques*, nous nous référions en particulier à ces énonciations linguistiques produites par la voix et qui composent la parole humaine.

Si l'idée est de trouver une formule pour définir la pratique, du point de vue de l'expression, on pourrait sans autre dire qu'elle est une *intentionnalité en acte et en interaction avec l'environnement*. En retenant une telle définition, on réussit, en fait, surtout à mieux saisir pourquoi, dans la première partie, il nous était impossible de considérer les pratiques comme une ontologie sémiotique (cf. 1.2.5). En effet, à l'inverse des ontologies sémiotiques qui se donnent à saisir de façon immédiate dans l'expérience – telles des présences matérielles –, la pratique se présente, elle, comme un produit de l'esprit élaboré, et réélabore, à partir de cette matière première que constituent les ontologies sémiotiques. Précisément, elle est la forme syncrétique que prend l'expérience générale des ontologies sémiotiques, ou, dit de façon plus formelle, elle est la re-présentation d'une *situation impersonnelle* dans laquelle on est parvenu à reconnaître un *corps-actant* doté d'une intention actée après saisie d'une *attitude expérientielle*¹⁷⁰.

En somme, c'est une fois qu'on impute, par analyse, à un corps-actant, présent dans la scène, la responsabilité de l'événement à l'origine de la situation impersonnelle que l'on doit se mettre à envisager celle-ci comme une pratique sémiotique¹⁷¹ ; la pratique sémiotique devenant alors, résolument, une description, un système conceptuel, à l'instar de la forme de vie, comme nous le verrons en 3.3.6¹⁷².

¹⁷⁰ C'est pour cette raison que, dès le départ, nous avons été d'avis – contrairement à Fontanille qui range tous ses langages sémiotiques dans une même hiérarchie (2008) – de distinguer les langages "sémio-ontologiques" (constitués des *motifs-énoncés*, des *corps-actants*, des *situations sémiotiques* et des *attitudes expérientielles*) des langages "sémio-logiques" (constitués des *pratiques sémiotiques* ainsi que des *formes de vie* fondées le principe d'identification durable). Comme nous le verrons en conclusion, Fontanille finit toutefois lui aussi par opérer des distinctions entre ces langages sémiotiques (2018).

¹⁷¹ Dans son article « Du texte à la pratique » (2017), Dondero semble aller dans le même sens, lorsqu'elle déclare, à la suite de Paolucci (2010a), qu'une pratique ne peut être postulée qu'après saisie d'« un mouvement premier identifié comme un *événement impersonnel* », et que c'est ce mouvement qui, ensuite seulement, « distribuera les positions actantielles pertinentes à l'étude de la signification » (*Ibid.*, p. 10). Enfin, à cela, Dondero ajoute encore : « La signification d'une pratique émerge de l'intérieur de la pratique elle-même, par un parcours d'instauration, l'instauration étant la forme primaire de l'énonciation. [...]. De ce mouvement d'instauration découle la recherche d'actants auxquels on pourrait imputer le franchissement des obstacles et la continuation du cours d'action » (*Ibid.*, p. 11).

¹⁷² Dans les termes de la sémiotique hjelmslevienne, les pratiques sémiotiques et les formes de vie seraient des « métasémiotiques-objets » tandis que les motifs-énoncés, les corps-actants, les situations impersonnelles et les attitudes expérientielles seraient des « sémiotiques-objets » (cf. Badir 2014, pp. 185-244).

2.1.5 L'observation des pratiques

Au palier des pratiques sémiotiques, des relations de dépendance entre corps-actants viennent à s'instaurer, ainsi que nous l'avons vu avec le modèle actantiel combinant l'*operator*, l'*operans* et l'*operandum*. Mais évidemment, on sait bien que ces dépendances ne vont pas de soi, qu'elles se nouent seulement parce que notre perception parvient à saisir des interactions entre corps-actants dans notre champ de perception. En outre, comme on le sait, chez l'homme, certains sens sont plus performants et sollicités que d'autres lorsqu'il s'agit d'explorer le monde. Et force est de constater que c'est presque exclusivement à travers le sens de la vue que nous accédons aux situations impersonnelles et pratiques sémiotiques¹⁷³. Cette spécificité humaine s'explique pour des raisons à la fois biologiques et historiques, ainsi que le rapporte Fontanille, à partir de la lecture qu'il fait des travaux de Leroi-Gourhan :

Leroi-Gourhan montre en particulier que l'acquisition de la station debout [chez l'humain], dans la mesure où elle décharge les membres antérieurs de la fonction de locomotion, permet à toute la face avant du corps, y compris les membres antérieurs, de prendre en charge le contact avec le monde, et notamment le contact exploratoire. (2011, pp. 55-56)

À vrai dire, si l'exploration du monde est si redevable de la vue, c'est parce que ce sens, plus que n'importe quel autre, est capable de discrétiser les flux du monde pour en faire des figures, c'est-à-dire des icônes dotés de bords bien définis, individualisent donc clairement les corps-actants situés dans le champ de perception¹⁷⁴ (cf. 1.1.6). C'est ainsi, grâce à la vue, que l'on est capables de localiser la source d'un

¹⁷³ Nous disons « presque exclusivement », car il est parfois possible, à partir d'un bruit, voire d'une odeur, de reconstruire le sens d'une pratique. Mais ces cas restent très marginaux et surtout ces modes de perception ne permettent pas de rendre compte de toute la richesse figurale d'une pratique.

¹⁷⁴ Fontanille montre également que la vision est un sens qui, assez remarquablement, se substitue ou anticipe les autres sens : observer le modelé d'un pantalon qui ressemble à du velours côtelé nous informe sur la sensation qu'on aura au contact du tissu, tout comme voir des pâtisseries dans la vitrine d'une boulangerie nous conduit à nous imaginer leur goût. Plus exactement, Fontanille dit ceci : « La vision est en effet susceptible de fonctionner selon le mode de l'enveloppe tactile : c'est le mode dit haptique, par lequel on touche la surface et le modelé de l'objet avec le regard ; elle peut aussi fonctionner selon le modèle de l'enveloppe olfactive [...] ou selon le principe de la bulle auditive [...]. La vision, enfin, est susceptible de déployer un premier contact visuel en séquence [...] ; tout comme la saveur, elle pourra alors identifier des acteurs associés. [...]. En somme, si la vision est devenue le mode sensoriel dominant chez l'homme, c'est peut-être parce qu'il en a élaboré progressivement un usage qui associe et combine l'ensemble des propriétés disponibles du champ sensible » (2011, p. 70).

parfum, icône qui, du point de vue de l'olfaction, se présente exclusivement comme une « *fusion* »¹⁷⁵.

Tout d'abord, elle [la vision] procure aux acteurs identifiés une forme, c'est-à-dire une enveloppe spécifique. [...]. Il est question de l'enveloppe spécifique des autres corps, perçue comme telle, c'est-à-dire débrayée. Ce débrayage est, bien entendu, pour la syntaxe figurale une phase essentielle (et ultime) de l'acquisition d'une autonomie. [...] tous les objets tangibles, odorants ou visibles se trouvent dotés de leur propre enveloppe ; mieux encore, l'enveloppe débrayée devient la propriété décisive d'une chose transformée en actant du monde sensible. (*Ibid.*, pp. 70, 72)

Intimement lié à cette caractéristique, l'autre grand atout de la vue est qu'elle nous amène à nous extraire de notre *deixis* (de notre position d'acteur de référence) pour devenir spectateurs de situations impersonnelles ou de pratiques sémiotiques. Grâce au sens de la vue, nous sommes amenés à prendre du recul, à voir le monde de façon plus objective, en découvrant que les corps-actants qui nous entourent – qu'ils soient ou non vivants – suivent, comme nous, un destin propre :

[Avec la vision, on a affaire à] la formation de champs sensibles de second ou de troisième degré : chaque objet visible peut ainsi se présenter avec son propre champ, son centre, ses horizons, son enveloppe ; de même, par le jeu des perspectives, les plans de profondeur visuelle peuvent acquérir une certaine autonomie, et se déployer à leur tour comme des champs sensibles indépendants. (*Ibid.*, p. 73)

En somme, avec le sens de la vision, nous accédons à des situations impersonnelles diverses et variées dans lesquelles on peut identifier, si elles sont ensuite conçues comme des pratiques sémiotiques, différents types d'acteurs. À vrai dire, il y aurait à reconnaître qu'il est, en principe, toujours possible de percevoir, dans une scène prédicative, au moins trois types d'acteurs, figurant de façon bien particulière les trois actants opérationnels mis à jour par Landowski : l'opérateur (l'*operator* incarné dans la personne humaine), l'outil-prothèse (une extension du corps tenant le rôle d'*operans*), enfin l'interactant (formalisant dans la plupart des cas l'*operandum*).

2.1.6 L'opérateur de la pratique

À propos de la figure de l'opérateur, précisons tout de suite qu'elle est incontournable et nécessairement présente dans la scène prédicative, puisque c'est elle qui fonde le caractère pratique de l'interaction. Cependant, cette présence peut être partielle, et il nous semble que cela

¹⁷⁵ Bordron définit la fusion comme un icône « dont les parties ne sont séparables que par analyse (réelle ou fictive) » (2011, p. 174).

n'arrive que dans deux cas. Premièrement, l'opérateur peut être partiellement présent lorsqu'on n'identifie qu'une partie de son corps, qui ne serait ni sa tête ni son tronc, entendu que ces deux segments caractérisent au plus haut degré sa présence, ceci pour des raisons physiologiques et symboliques assez évidentes : la tête figure le cerveau, là où s'exerce la raison ; le buste cache le cœur, là où bat la vie. Ainsi, lorsqu'on regarde par le trou d'une serrure et qu'on aperçoit seulement des jambes réaliser des va-et-vient, on peut, par procédure métonymique, considérer que nous avons affaire à une pratique sémiotique, celle d'un opérateur faisant, par exemple, les cent pas. Le second cas de figure apparaît, ensuite, lorsque l'opérateur se manifeste à travers un autre sens que celui de la vue, en principe l'ouïe. L'exemple du couple de voisins de palier, qui se dispute avec cris et insultes, est assez parlant. Dans pareille situation, on ne voit certes pas la scène (de ménage), mais on est tout à fait capables de reconnaître que ce que nous percevons – acoustiquement – est une interaction pratique.

Ces deux exemples nous semblent constituer les cas limites pour pouvoir affirmer qu'une situation impersonnelle est une pratique sémiotique, car dès lors qu'aucun *operator* humain n'est perceptible, il semble incorrect de vouloir traiter la situation comme une pratique, même si l'événement considéré peut très bien procéder d'une pratique. Typiquement, si dans la situation précédemment décrite, on n'avait pas entendu de productions symboliques (des mots criés ou hurlés), mais seulement des bruits de casse (le fracas du vase qui se brise contre le mur après avoir été lancé par l'un des protagonistes de la dispute), il nous aurait fallu conclure que nous avons affaire à une situation impersonnelle d'ordre programmatique. En effet, on aurait perçu le bruit du vase qui se brise, mais aucunement une énonciation humaine. En définitive, la décision de considérer une situation impersonnelle en termes pratiques doit uniquement être fondée sur la perception effective d'au moins une énonciation corporelle ou d'une production symbolique.

Cela étant dit, nous n'oublions pas que l'on peut parfois se retrouver dans des situations limites. Par exemple, on peut se demander dans quelle mesure il est absurde d'envisager en termes pratiques une situation où on aurait une voiture qui roulerait sur l'autoroute, mais qui serait trop éloignée pour qu'on puisse identifier le conducteur. On sait, en effet, qu'une voiture suit – sauf perte de contrôle – les instructions de pilotage d'un conducteur situé dans l'habitacle, et on sait aussi, désormais, qu'une entité sémiotique, du point de vue fonctionnel,

présente deux facettes, celles d'un *operator* et d'un *operans* (cf. 2.1.3). Aussi, en associant ces deux prémisses, pourquoi ne pourrions-nous pas dire que la voiture (comme *operans*) manifeste une pratique sémiotique dans la mesure où elle actualise les intentions du conducteur (l'*operator*) ?

Notre réponse sera de dire qu'en abondant dans le sens de cette proposition, nous viendrions à enfreindre la règle qui veut qu'une pratique sémiotique soit actée après perception d'un *operator* humain dans notre champ de vision. En effet, dans ce cas de figure, nos conclusions ne procéderaient plus exclusivement de notre perception, mais seraient déjà le fruit d'hypothèses et d'inférences qui, évidemment, pourraient être plus que certaines (la voiture roule, parce que quelqu'un la conduit). Pour le dire autrement, la distribution des rôles actantiels, au plan de l'expression pratique, doit seulement être opérée sur une base perceptive et non inférentielle. C'est dans cet ordre d'idées qu'on déclarera que ce qui est perçu, dans notre exemple, n'est pas une pratique sémiotique, mais une situation programmatique, avec la carrosserie de la voiture faisant figure d'*operator*, les roues fonctionnant comme *operans* et la route officiant comme *operandum*.

2.1.7 Les autres acteurs de la pratique

L'exemple de la voiture est intéressant, car il nous montre qu'un objet aussi imposant qu'une voiture peut se convertir, du point de vue fonctionnel, en un *operans*, et, plus spécifiquement, en une prothèse pour l'individu qui a besoin de se déplacer sur de longues distances. La notion de *prothèse* sert, en effet, à qualifier tout corps-actant qui peut permettre à un opérateur, ou de palier une fonction déficiente de son corps, ou d'augmenter une fonction présente, ou d'optimiser une fonction présente, ou, plus intéressant, de produire une nouvelle fonction¹⁷⁶. Ces différentes acceptions, qui ont été recensées par Eco dans *Kant et l'ornithorynque* (2001 [1997], pp. 503-505), se rapportent plus précisément à ce que le sémioticien italien nommait, respectivement, les *prothèses substitutives* (une canne, des lunettes...), les *prothèses extensives* (les habits, les chaussures...), les *prothèses démultipliantes* (un sac, une bouteille) et les *outils* (un couteau, une fourchette) – ces derniers n'étant, au sens strict, pas des prothèses, car ils n'améliorent rien de déjà existant ou de perdu, mais créent une fonction nouvelle.

¹⁷⁶ Parmi les auteurs qui, ces dernières années, se sont intéressés au sujet, on citera Zinna (2005), Beyaert-Geslin (2012a) et Basso Fossali (2012b).

Le parti pris d'Eco a donc été de classer les prothèses-outils selon la nature de leurs fonctions. Or, il nous semble que ces types d'*operans* pourraient relever d'un autre classement, beaucoup plus pertinent du point de vue opérationnel, où il s'agirait de distinguer les prothèses-outils participant activement à la réalisation de la pratique de celles qui n'exercent aucune influence immédiate sur l'activité. Par exemple, les habits intégreraient généralement cette deuxième classe, car, bien qu'ils permettent de respecter la bienséance, ils ne sont que rarement déterminants pour réaliser les pratiques du quotidien. Même si pour des raisons d'hygiène et de respect du client il vaut, ainsi, mieux être vêtu de la tête aux pieds lorsqu'on travaille en boucherie, on voit que ce ne sont pas ces prothèses extensives, que sont les vêtements, qui permettent, *in fine*, pragmatiquement, de trancher les morceaux de viande. Lorsqu'il s'agit vendre un morceau de viande, seul le couteau, comme outil, a, à coup sûr, valeur opératoire.

Cette observation nous amène, plus généralement, à constater que si, dans une scène prédictive, l'*operator* est toujours l'opérateur (un être humain), pour sa part, l'*operans* peut être de deux natures : ou organique (un membre, voire un organe du corps de l'opérateur) ou technologique (une prothèse ou un outil). Les sports de combat que sont la boxe et le *freefight* permettent d'illustrer cette dichotomie, puisque la boxe est une pratique qui est effectuée avec des prothèses (les gants) tandis que le *freefight* se pratique à mains et pieds nus. En somme, si, à certains niveaux d'analyse, une prothèse-outil peut avoir une fonction d'*operandum* (comme au niveau 1 du diagramme de Landowski ; cf. tableau 13), elle a en revanche toujours, au niveau des pratiques sémiotiques, une fonction d'*operans*.

En effet, la prothèse-outil, lorsqu'elle est analysée dans un cadre pratique, doit absolument être conçue comme une extension du soi de l'opérateur, du fait qu'elle est en contact direct avec lui et qu'elle en dépend pour transformer l'*interactant*, notre troisième type actoriel, figurant, lui, l'*operandum*. C'est cette problématique qu'introduit Zinna lorsqu'il oppose, dans l'extrait ci-dessous, la prothèse-outil à la machine, ce corps-actant complexe, qui se présente comme une entité autonome ou, plus justement dans ce cas-là, comme un automate :

[L']avancée technologique, qui transforme des outils en machines, a non seulement comme conséquence d'augmenter la complexification de la *communication*, mais elle touche également les modalités d'*interactions* ainsi que la communication des modes d'existence des commandes : du corps à corps dans l'usage de l'outil ou de la prothèse, nous passons alors à une modalité qui peut

dépasser tout contact matériel entre l'objet et le corps de l'opérateur, par exemple dans le cas extrême des commandes haptiques ou vocales. (2010, p. 77)

En la figure de l'interactant, on peut donc déjà voir un acteur qui, dans la scène prédicative, de près ou de loin, superficiellement ou profondément, est impacté par l'action produite par l'opérateur et son *operans*. À ce titre, comme l'a suggéré Landowski dans « Avoir prise, donner prise » (2009), deux types d'interactants peuvent être identifiés : ou un *operandum*, à savoir un interactant qui subit les effets de l'action sans rien produire chez l'opérateur, ou un *co-operans*, un interactant qui parvient à altérer l'état de l'opérateur dans le cours de l'action¹⁷⁷.

En situation, la décision d'envisager l'interactant comme un *operandum* ou un *co-operans* dépendra en fait de la dynamique relationnelle à l'œuvre entre cette instance et l'opérateur, et ce, indépendamment du fait que l'interactant soit sémio-ontologiquement un objet trivial, un animal ou un être humain. Ainsi, l'interactant sera un *operandum* si 1) l'opérateur le traite comme un vulgaire objet et 2) si, de son côté, ce corps-actant ne parvient pas à surprendre l'opérateur par ses qualités intrinsèques. À l'inverse, l'interactant sera considéré comme un *co-operans* si 1) l'interactant présente suffisamment de qualités immanentes pour amener l'opérateur à le traiter avec considération, comme un véritable partenaire, et 2) si l'opérateur fait preuve de suffisamment d'ouverture et de disponibilité pour accepter de se laisser surprendre en cours d'action par cet imprévisible *alter ego*¹⁷⁸.

Ce point clarifié, il reste enfin à se poser la question du caractère nécessaire ou non de la présence de l'interactant dans la scène prédicative,

¹⁷⁷ La majeure partie de l'article en question s'intéresse à ces problématiques interactionnelles, mais c'est surtout dans *Passions sans nom* (2004) que l'on trouve posées les bases de cette hypothèse interactionniste fondée sur les « *compétences sémio-esthétiques* » de l'opérateur et les « *qualités sensibles immanentes* » de l'interactant (*Ibid.*, p. 245).

¹⁷⁸ Ce sont ces deux dynamiques interactionnelles que Landowski décrit dans le passage suivant, à partir toujours de l'exemple du boucher Ding : « Au lieu de se borner à se servir de son outil pour imposer du dehors une forme nouvelle à son objet (réduire un bloc entier de chair et d'os à une série de morceaux de viande de taille maniable), il [le boucher Ding] en cherche les linéaments internes et s'applique à les suivre au plus près "en s'appuyant sur la structure naturelle de l'animal". [...]. Il l'"épouse" même si bien que, tout inanimée qu'elle soit, cette carcasse semble prendre une part égale à la sienne dans l'exécution d'une sorte de corps à corps ou de duo. [...]. Mais en même temps, on voit mieux à quoi tient le caractère *esthétique* de la prise que Ding exerce par sa performance *avec* le bœuf *sur* le prince qui l'observe. Il tient à ce que, paraissant danser avec l'animal (plutôt que simplement opérer sur lui), Ding a l'art de faire apparaître l'objet de l'opération sous un jour nouveau [...]. Faire ainsi surgir un surplus de sens et de valeur non pas du « néant » mais d'un juste rapport à l'objet (ou plus généralement, à "l'autre"), c'est cela, peut-être, qu'on est en droit d'appeler *créer*, sans charger ce terme d'aucune connotation mystique ! » (2009, n.p.).

et, à cet égard, il nous semble que l'interactant peut faire défaut dans un seul cas : lorsque, bien qu'absent de la scène, il demeure suffisamment proche de celle-ci pour être affecté par la pratique de l'opérateur. On se trouverait dans une telle situation lorsqu'on observerait un parent crier à son enfant, enfermé dans sa chambre, de baisser le volume de la musique qu'il écoute. En cette circonstance, l'enfant serait certes absent de la scène – de ce qu'il est possible, pour nous, de percevoir –, mais serait bien affecté sensoriellement par les injonctions du parent impatient¹⁷⁹.

2.1.8 La thématique pratique

Si nous avons pris le temps de décrire ces trois types d'acteurs, c'est parce que la pertinence des pratiques sémiotiques réside dans tout ce qui peut être identifié dans un champ de perception donné, et cette observation n'est pas sans conséquence lorsque vient le moment de déterminer la thématique de la pratique. Effectivement, pour un sémioticien – mais c'est aussi le cas pour un anthropologue et un sociologue –, thématiser une pratique n'est jamais chose aisée ; la raison en est que la lexicalisation de la thématique est intimement liée au niveau de pertinence retenu pour l'analyse, lequel est souvent variable et surtout jamais réellement conscientisé par le spécialiste (à vrai dire, seulement intuitionné). En effet, que dire d'une personne assise à un arrêt de bus ? Qu'elle est simplement *assise* ? qu'elle *attend* son bus ? ou qu'elle *rentre* à la maison ?

Si les trois réponses sont possibles, c'est parce que chacune d'elles ressort d'un niveau de pertinence pratique particulier. La première nous offre une *thématisation praxique* (liée aux énonciations corporelles), la deuxième une *thématisation scénique* (liée à l'usage que l'opérateur fait du monde), la dernière une *thématisation narrative* (liée au projet pratique). Dès lors, puisque nous cherchons uniquement à qualifier l'opération effective produite par l'*operans* de l'opérateur, et non le projet de cet opérateur (rentre à la maison) ni l'opération motrice qu'il réalise ou actualise (être assis), il va sans dire que nous situons la pertinence de la thématique que nous discutons au niveau scénique.

¹⁷⁹ On mentionnera encore un cas où l'interactant serait illusoirement absent. Ce serait celui où l'interactant est, en fait, l'opérateur lui-même, comme lorsqu'il se gratte le ventre ou qu'il pense à haute voix. Dans le cadre de ces pratiques réflexives, l'activité ne vise, en effet, rien d'autre qu'à modifier l'état de l'opérateur lui-même, respectivement pour être plus apaisé ou pour mieux assimiler une matière.

À ce titre, si l'on choisit de s'intéresser à nouveau au boucher Ding, on dira que la thématique scénique de sa pratique se rapporte à l'action de *couper* une carcasse de bœuf et non au fait de *tenir* un couteau dans la main ou de *divertir* un prince excentrique. C'est cette importance que revêt l'*operans* (en l'occurrence le couteau) à hauteur de la thématique scénique que Fontanille précise dans l'extrait suivant, lorsqu'il discute l'acte de découpe justement :

L'utilisation des outils (comme l'*opinel*, selon Jean-Marie Floch) fournit l'exemple le plus simple de ce type de scène prédicative pratique : un objet, configuré en vue d'un certain usage (c'est sa morphologie d'expression), va jouer un rôle actantiel à l'intérieur d'une pratique technique (dont l'usage est l'actualisation énonciative) qui consiste en une action, par un opérateur, sur un segment du monde naturel : ce segment, l'outil et l'usager sont alors associés à l'intérieur d'une même scène prédicative, où le contenu sémantique du prédicat est fourni par la thématique de la pratique elle-même (tailler, couper, etc.), et où ces différents acteurs jouent les principaux rôles actanciels. (2008, p. 27)

Si donc il importe de prendre en considération l'usage que l'opérateur fait de son *operans* pour thématiser la pratique, il convient, de façon tout aussi prépondérante, de tenir compte de l'interactant. En effet, si on ne considérait que l'opérateur et l'*operans*, on serait conduits à dire d'un opérateur qui manœuvrerait un couteau qu'il serait systématiquement dans une pratique visant à couper, puisque dans la vie quotidienne, on se sert généralement de couteaux pour couper des aliments. En prenant en compte l'interactant, on affine donc nécessairement la thématique scénique, puisqu'il serait alors tout à fait possible de conclure que ce couteau, dans cette situation-là, sert à toute autre chose qu'à couper un aliment, par exemple à poignarder quelqu'un... Pour autant, la mise en relation de ce triptyque ne suffit encore pas à déterminer, de la façon la plus précise possible, la thématique scénique, car au niveau des pratiques sémiotiques, ce qu'on perçoit aussi, c'est tout ce qui habille iconiquement la scène : l'arrière-plan bien évidemment (le décor), les figurants (les autres corps-actants présents), mais aussi l'apparence des protagonistes (leurs particularités iconiques, leurs habits et leurs accessoires).

En s'accordant pour dire que ce sont, ainsi, toutes les composantes de la scène qui peuvent participer de sa thématisation, il reste alors à se demander où situer les limites de cette scène – et par suite de la thématisation –, entendu qu'une pratique est, rappelons-le, un processus « ouvert aux deux bouts de la chaîne » (Fontanille 2015a, p. 144).

Pour Fontanille, la question est assez vite tranchée : les limites de la scène prédicative sont spatiales, et, pour défendre son point de vue,

l'auteur reprend l'étude de Floch sur les déplacements en métro, ceci afin de laisser entendre que toute scène prédicative est délimitée par des *zones critiques*, et que ce sont ces zones qui cadrent la thématisation.

Ces zones critiques sont soit des discontinuités dans l'espace (des escaliers, des quais et des wagons, des zones encombrées), qu'on pourrait caractériser comme des « objets-lieux », mais aussi des objets plus spécifiques (des portillons, des poinçonneuses, etc.), des « objets-machines » en somme, et enfin des objets qui ne sont que des supports pour des inscriptions de toutes sortes (signalétique, réglementation, publicité, etc.). [...]. *À chacune de ces zones critiques correspond une « scène prédicative » typique, dotée de procès spécifiques (informer, orienter, prescrire, interdire, séduire, persuader, etc.), chacun renvoyant à une pratique identifiable.* Mais ces zones sont « critiques » pour la simple raison qu'elles opposent des scènes pratiques concurrentes au parcours de déplacement de l'usager, c'est-à-dire à une autre pratique. (*Ibid.*, p. 30 ; nous soulignons)

Fontanille envisage ainsi les différents lieux des stations du métro, séparés les uns des autres par des zones critiques, comme autant de scènes prédicatives, comme autant d'espaces où émergent des pratiques spécifiques. Or, pour nous, la pertinence d'une scène prédicative n'est pas relative à un lieu cadré par des zones critiques, mais à une activité qui – si elle est observée sur un certain laps de temps, comme l'a fait Floch lorsqu'il suivait les usagers du métro dans les stations – peut se réaliser en plusieurs lieux qui formeront toujours une seule scène. Aussi, que l'on suive un usager traverser toute la station ou qu'on l'observe seulement monter dans le métro, nous estimons que nous aurons toujours affaire à une – et une seule – pratique sémiotique. Dans le premier cas, la scène pourra être définie thématiquement comme *se déplacer dans une station de métro*, dans le second comme *monter à bord d'une rame de métro*. Là où nous prenons donc nos distances avec Fontanille, c'est dans l'organisation formelle qu'il reconnaît aux pratiques : pour lui, les pratiques renvoient à des *lieux*, où peuvent se dérouler une ou plusieurs pratiques, alors que pour nous les pratiques sont des *activités sémiotiques*, pouvant se dérouler dans un ou plusieurs lieux.

2.1.9 *L'arbitraire thématique*

Comme on l'a évoqué au chapitre précédent, lorsqu'on vise à thématiser une pratique, toute la *composition* de la scène doit être considérée¹⁸⁰. Cela signifie que la lexicalisation d'une thématique

¹⁸⁰ La composition renvoie au type d'icône le plus complexe identifié par Bordron : « Nous appellerons en outre *composition* une totalité dont chaque partie peut être constituée de types

scénique peut tenir en un mot (*couper, poignarder*) comme en plusieurs, lesquels mots formeront alors un syntagme plus ou moins complexe dans lequel on pourra retrouver des informations sur l'opérateur, l'*operans* et l'interactant, ainsi que sur leurs apparences et le décor¹⁸¹. Mais surtout, ce qu'il est important de souligner, c'est que cette lexicalisation répondra toujours d'une exigence descriptive hautement culturelle.

En effet, sans qu'on s'en rende compte, lorsqu'on thématise une pratique, on vient nécessairement à sélectionner des éléments de la scène qui nous semblent signifiants. À savoir que si l'on dit d'un opérateur qu'il ne fait que *marcher*, c'est parce qu'on considère que rien d'autre, dans la scène considérée, ne mérite d'être mentionné ou *signifié*. À l'inverse, si l'on ressent le besoin d'ajouter des compléments verbaux, c'est parce qu'on estime que certains éléments sont dignes d'intérêt pour saisir le sens de ce qui est observé. C'est exactement ce dont rendent compte des thématisations du type *marcher sur l'eau* ou *marcher nu dans la rue*.

Le principe de sémioception qui opérait au niveau de pertinence des énonciations corporelles (cf. 2.1.2) est donc, ici, à nouveau à l'œuvre, puisqu'on est obligés de concéder que la perception de la scène est profondément sémiotisée, et que l'attention que l'on porte aux instances scéniques est irrémédiablement captée par ce que l'on pressent ou perçoit être signifiant. Lors de la thématisation scénique, une grille de lecture mentale – un texte (cf. 1.2.3) – est donc projetée sur la scène, transformant les icônes qui la composent en signes qui, ensemble, se mettent à former, comme nous l'avons dit, une *composition* plus ou moins cohérente. En somme, à hauteur des scènes prédicatives, on retrouve ce principe de cohérence que nous avons évoqué en 1.4.4, c'est-à-dire que, une fois convertis en signes, les corps-actants scéniques peuvent, plus ou moins, paraître aller ensemble d'un point de vue culturel. C'est cette cohésion, plus ou moins forte, qui fait que la scène paraît former une organisation plus ou moins cohérente.

différents de totalités. Une [composition] est en ce sens la totalité la plus complexe possible. Pensons à un paysage susceptible de comporter tous les types pris comme exemples [(les *configurations*, les *architectures*, les *agglomérations*, les *chaînes* ou *réseaux*, et les *fusions*)] » (2011, p. 174).

¹⁸¹ Lorsqu'il définit la pratique, Fontanille reconnaît lui aussi l'importance des « différents rôles » dans la constitution de la thématique : « Les *pratiques* elles-mêmes sont des cours d'action, qui sont principalement définis par le thème de l'action en cours, et par les différents rôles que ce thème exige pour que l'action ait lieu [...] » (2015a, p. 143).

2.2 Au-delà des pratiques sémiotiques

2.2.1 *La scène comme texte sémiotique*

Envisager la scène comme un ensemble de signes formant une totalité cohérente, c'est, en termes sémiotiques, procéder à une textualisation de la réalité pratique. En effet, ce que nous produisons, lorsque nous iconisons une pratique sémiotique, c'est un texte ; un texte se définissant comme un ensemble de signes satisfaisant à des propriétés de clôture, de cohérence et de cohésion, comme le relèvent tour à tour Floch (1990, p. 21), Paolucci (2010b, n.p.) et Beyaert-Geslin (2012a, p. 57). Dans une note antérieure (cf. note 70), nous avons d'ailleurs déjà évoqué cette notion de texte en précisant que son emploi ne devait pas être confiné au domaine linguistique, mais élargi pour permettre de qualifier toutes les ontologies sémiotiques faisant l'objet d'une analyse. Comme le résume Badir, « il suffit [en effet] d'une interprétation pour que du texte devienne possible » (2014, p. 178).

S'il n'y a donc aucun inconvénient à textualiser les ontologies sémiotiques comme les pratiques sémiotiques, il demeure que ce concept de texte a surtout été théorisé, en sémiotique, à partir d'études portant sur des corpus d'œuvres littéraires¹⁸². Toute la sémiotique textuelle d'Eco s'est construite de cette façon, et si nous reprendrons, dans ce chapitre, les propositions du sémioticien italien, c'est parce que nous avons postulé que toutes les ontologies sémiotiques produisaient du sens et se laissaient interpréter selon une même procédure (cf. 1.1.8).

Dans *Lector in fabula* (1985 [1979]), Eco explique ainsi, d'abord, qu'un « texte, tel qu'il apparaît dans sa surface (ou manifestation) [...] représente une chaîne d'artifices expressifs qui doivent être actualisés par le destinataire » (*Ibid.*, p. 57). Ce que l'auteur entend dire, c'est que le sens d'un texte n'est pas inhérent à celui-ci, mais qu'il résulte de l'effort coopératif, « actif et conscient » (*Ibid.*, p. 62), fourni par son lecteur¹⁸³.

¹⁸² Dans l'un des chapitres de son étude sur les déplacements en métro, intitulé « Le trajet comme texte », Floch nous explique précisément pourquoi et comment un trajet pratique peut être envisagé comme un texte : « Pourquoi le trajet peut-il être abordé comme un texte, et relever ainsi d'une analyse sémiotique ? Tout d'abord parce que le trajet, comme n'importe quel texte, possède une clôture qui l'individualise comme une totalité relativement autonome et rend possible son organisation structurelle. Tout trajet réalisé par un voyageur possède une clôture : une sortie, impliquant symétriquement une entrée. Autre raison : comme un texte, le trajet peut être l'objet d'une segmentation, c'est-à-dire d'un découpage en un nombre limité d'unités, d'étapes ou de "moments" qui se relient entre eux selon certaines règles » (1990, p. 21).

¹⁸³ On retrouve ici les mêmes considérations que celles exposées à l'endroit des pratiques sémiotiques, à savoir que la construction du sens d'une scène prédictive dépend pour moitié du travail de l'observateur, qui reconnaît et met en relation les signes qu'il perçoit.

Parce qu'il est à actualiser, un texte est incomplet [...]. Une expression reste pur *flatus vocis* tant qu'elle n'est pas corrélée, en référence à un code donné, à son contenu conventionné : en ce sens, le destinataire est toujours postulé comme l'opérateur [...]. (*Ibid.*, p. 61)

Pour Eco, le texte est donc une sorte de « mécanisme paresseux » qui vit sur la « plus-value de sens qui y est introduite par le lecteur » (*Ibid.*, p. 63). En dépendant ainsi du lecteur, il s'affiche comme un dispositif ayant initialement un défaut de sens. Toute lecture, pour faire sens, requiert alors un lecteur qui puisse mobiliser, outre une compétence sémiotique (connaître le français pour lire un texte en français), des compétences « diversement circonstanciées, une capacité d'envisager des présuppositions, de réprimer des idiosyncrasies et ainsi de suite » (*Ibid.*, p. 65). Et comme chaque lecteur est doté de compétences à géométrie variable, il va sans dire qu'un même texte peut, de temps à autre, manifester différents sens.

En somme, le sens d'un texte se construit définitivement dans sa lecture ; il ne la précède pas et ne réside pas, non plus, dans les intentions exclusives de l'auteur ou du lecteur. Plus particulièrement, il y a entre le texte et le lecteur une véritable *co-opération* qui se noue, car tout ce que le texte n'énonce pas, ou pas encore, doit être reconstruit par le lecteur. Notamment, c'est un travail d'imagination, de prévision et d'anticipation que celui-ci est invité à réaliser lorsqu'il parcourt un texte, et ce, insistons là-dessus, « à partir d'une perspective idéologique personnelle qui est partie intégrante de son encyclopédie, même s'il n'en est pas conscient » (*Ibid.*, p. 105).

Dit autrement, pour formuler ses hypothèses quant à certaines informations manquantes, le lecteur, à partir de ce que le texte lui permet déjà de savoir, puise dans son expérience, ainsi que dans son encyclopédie la matière nécessaire à la production d'inférences. Ce sont ces va-et-vient, entre l'expérience, l'encyclopédie et ce que le texte énonce déjà, qu'Eco avait nommés « promenades inférentielles » :

Pour avancer son hypothèse, le lecteur doit recourir à des scénarios communs ou intertextuels : « D'habitude..., Toutes les fois que..., Comme cela se passe dans d'autres récits..., D'après mon expérience..., Comme nous l'enseigne la psychologie... ». En effet, activer un scénario (surtout s'il est intertextuel) signifie recourir à un *topos*. Ces échappées hors du texte (pour y revenir riche d'un butin intertextuel), nous les appelons des *promenades inférentielles*. (*Ibid.*, p. 151)

Dans le domaine littéraire, ce travail d'exploration et d'imagination, c'est typiquement celui que réalise l'amateur de romans policiers lorsque, en cours de lecture, il cherche des indices qui pourraient l'aider à deviner l'identité du meurtrier. Mais surtout, on voit que ces

promenades inférentielles participent simultanément à l'enrichissement de l'histoire, en façonnant au fur et à mesure des mondes possibles :

Le lecteur, en faisant ces prévisions, assume une attitude propositionnelle (il croit, il désire, il souhaite, il espère, il pense) quant à l'évolution des choses. Ce faisant, il configure un *cours d'événements possible* ou un *état de choses possible* – comme on l'a dit plus haut, il hasarde des hypothèses sur des structures de monde. L'usage est maintenant établi dans la majeure partie des écrits courants sur la sémiotique textuelle de parler, à propos de ces états de choses prévus par le lecteur, de *mondes possibles*. (*Ibid.*, p. 145-146)

Tel que défini par Eco, un monde possible ne se trouve donc jamais dans un texte, puisqu'il y est seulement suggéré. Le texte ne fait que distiller des indices pour que le lecteur produise les prévisions les plus vraisemblables, pour qu'il construise des mondes qui resteront à avérer :

Nous définissons comme monde possible un état de choses exprimé par un ensemble de propositions où, pour chaque proposition, soit *p*, soit non-*p*. Comme tel, un monde est constitué d'un ensemble d'*individus* pourvus de *propriétés*. Comme certaines de ces propriétés ou prédicats sont des *actions*, un monde possible peut être vu aussi comme un *cours d'événements*. Comme ce cours d'événements n'est pas actuel, mais possible justement, il doit dépendre des *attitudes propositionnelles* de quelqu'un qui l'affirme, le croit, le rêve, le désire, le prévoit, etc. (*Ibid.*, p. 165).

Rapporté à notre discussion sur les pratiques sémiotiques, ce constat demeure pertinent : lorsqu'on observe des individus prendre le métro, tôt le matin, on infère qu'ils vont travailler, parce qu'il est commun de se trouver dans une station de métro, à cette heure de la journée, pour se rendre au travail. Et si nous produisons cette inférence, c'est soit parce que nous avons déjà fait l'expérience de cette habitude de façon plus ou moins directe (nous sommes ou avons été usager du métro) soit parce que cet usage nous a, au moins une fois, été communiqué médiatiquement (dans l'actualité, dans une fiction, dans une discussion...). Au quotidien, dans l'expérience que nous faisons du monde, la construction de mondes possibles se ferait donc bien de la même manière que dans les expériences de lecture ; on imagine, on fait des suppositions et, ce faisant, on produit de la narrativité.

2.2.2 *Le moment de la scénarisation*

Avec cette problématique des mondes possibles, nous commençons à voir comment la scène prédictive, comme texte, se transforme petit à petit en un fragment d'histoire à construire ou reconstruire. Or, avant d'aller plus loin, on peut déjà questionner cette tendance à narrativiser

l'expérience, à savoir se demander s'il est légitime, voire nécessaire, de narrativiser une pratique pour accéder à son sens ? Un élément de réponse nous est fourni par Ricoeur qui fait remarquer, dans l'incipit de *Temps et récit* (1991 [1983]), que « le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative [et qu']en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle » (*Ibid.*, p. 17). Ce que Ricoeur entend dire, c'est que lorsqu'on vise à donner du sens à une expérience, on ne se contente jamais, seulement, de regarder autour de soi (spatialement) ; on cherche aussi, naturellement, à savoir ce qui s'est passé avant et ce qui se passera après la situation que nous vivons ou observons (temporellement).

Même si cela paraît aller de soi, il semble donc bien nécessaire, pour donner du sens à une pratique, à partir du présent où on la vit, de reconstruire une direction – un sens – en identifiant un point de départ et un point d'arrivée. Ainsi, pour Ricoeur, l'expérience du monde ne peut être comprise sans être narrativisée, sans qu'on lui trouve un début, un milieu et une fin ; c'est d'ailleurs l'un des fondements de son herméneutique et c'est aussi la structure canonique qu'Aristote, le premier, reconnaissait à toute histoire dans sa *Poétique* (cf. 2.2.3). À cet égard, on opérera donc un rapprochement avec ce que nous disions en 1.1.8, à la suite de Landowski, à savoir que le sens est primordialement insaisissable, et que c'est lorsqu'on sort de l'instant esthétique que l'on est amenés, voire condamnés, à essayer de retrouver, à rebours, ce qui s'est produit dans l'expérience. La narrativité serait, alors, précisément, ce moyen dont disposerait notre entendement pour effectuer cette tâche explicative¹⁸⁴.

À notre sens, c'est, enfin, ce même raisonnement qui a dû amener Barthes à déclarer que si l'on conte des histoires depuis la nuit des temps et partout dans le monde, c'est vraisemblablement parce que n'avons que ce moyen pour rendre nos vies signifiantes.

¹⁸⁴ L'idée selon laquelle le sens aurait un sous-bassement narratif est l'une des hypothèses fondatrices de la sémiotique greimassienne. Malgré ce statut précurseur, ce postulat ne fait plus guère consensus parmi les sémioticiens aujourd'hui. En effet, depuis le tournant modal, au milieu des années 1980, puis le tournant phénoménologique et sensible, dans les années 1990, la tendance a souvent été à la critique de la sémiotique narrative avec comme argument principal que cette sémiotique propose une vision du sens trop occidentalisée – qu'elle ne prend pas suffisamment en compte le caractère sensible de l'expérience – et qu'elle ne peut, dès lors, prétendre à une quelconque universalité (cf. Fontanille 1993b, pp. 96-97 ; Fontanille & Couégnas 2018, pp. 37-38). Néanmoins, comme nous sommes en train de l'exposer, ces critiques ne nous paraissent pas avoir lieu d'être, puisque, à aucun moment, l'importance de la dimension sensible n'est contestée lorsqu'on fait de la sémiotique narrative. Pour nous, l'analyse narrative n'est pas dans une relation de concurrence vis-à-vis du sensible, mais de complémentarité.

Innombrables sont les récits du monde. C'est d'abord une variété prodigieuse de genres, eux-mêmes distribués entre des substances différentes, comme si toute matière était bonne à l'homme pour lui confier ses récits : le récit peut être supporté par le langage articulé, oral ou écrit, par l'image, fixe ou mobile, par le geste et par le mélange ordonné de toutes ces substances ; il est présent dans le mythe, la légende, la fable, le conte, la nouvelle, l'épopée, l'histoire, la tragédie, le drame, la comédie, la pantomime, le tableau peint [...], le vitrail, le cinéma, les comics, le fait divers, la conversation. De plus, sous ces formes presque infinies, le récit est présent dans tous les temps, dans tous les lieux, dans toutes les sociétés ; le récit commence avec l'histoire même de l'humanité ; il n'y a pas, il n'y a jamais eu nulle part aucun peuple sans récit ; toutes les classes, tous les groupes humains ont leurs récits, et bien souvent ces récits sont goûtés en commun par des hommes de cultures différentes, voire opposées. (1966, p. 1)

Comme on peut le lire, Barthes n'énumère ici pas seulement des genres littéraires. Il liste également les supports pouvant accueillir un récit : des plus communs (« le langage articulé, oral ou écrit », « l'image, fixe ou mobile », « le geste ») aux plus atypiques (ce « mélange ordonné de toutes ces substances » qui semble, en fait, référer à la pratique sémiotique dans tout ce qu'elle a de synchrétique). Néanmoins, une précision aurait pu être apportée par le sémiologue français, laquelle concerne le statut de l'auteur de ces histoires.

En effet, on part toujours du principe qu'une histoire est élaborée par un auteur et qu'elle s'adresse, ensuite, à un lecteur qui en est, en principe, distinct. Or, il se trouve que dans la mise en intrigue d'une pratique sémiotique, nous avons affaire à un fusionnement de ces deux instances qui se voient représentées par un seul et même acteur, l'observateur. En effet, lorsque nous observons un cours d'action, force est de constater que nous sommes aussi amenés à nous improviser scénaristes pour circonscrire les limites de la scène – puisque, rappelons-le, une pratique est un processus ouvert (cf. 1.2.4 et 2.1.8). En d'autres termes, il nous faut d'abord, voire simultanément, accomplir un travail auctorial lorsqu'on se propose de lire une scène prédictive. Et à cet égard, pour reconstruire la trame narrative en partie dévoilée par les composantes de la scène, on s'appuiera, en bons sémioticiens, sur le modèle canonique du *schéma narratif*.

2.2.3 *La mise en place des actants narratifs*

C'est à Greimas que l'on doit le modèle du schéma narratif, proposition théorique qui s'inscrit dans une longue tradition que l'on peut faire remonter à la *Poétique* d'Aristote. Dans ce texte fondateur, Aristote a en effet, le premier, montré qu'une bonne tragédie – le genre romanesque de l'époque antique – suivait toujours une structure ternaire composée

d'une *exposition*, d'un *nœud* et d'un *dénouement*. Reprise par Corneille (1999 [1660]), à l'époque classique, cette tripartition permettait de distinguer trois moments incontournables de la narration : d'abord, le moment où les personnages, leurs rapports, les lieux et les époques sont présentés (l'exposition) ; ensuite, le moment où le problème de l'histoire et les péripéties pour le résoudre sont développés (le nœud) ; enfin, le moment où la résolution du conflit est annoncée (le dénouement).

Si cette organisation rend compte, point par point, de la structure basique d'une histoire, avec un début, un milieu et une fin, on remarque qu'elle est néanmoins biaisée par le genre auquel s'intéressaient Aristote et Corneille. En effet, aux époques de ces auteurs, la dramaturgie était théâtrale et non romanesque, et les considérations théoriques qui en ont découlé ont, par conséquent, été fortement imprégnées par des éléments relevant de la mise en scène. L'un des lecteurs de ces théoriciens du théâtre, le folkloriste Vladimir Propp, a néanmoins essayé d'appliquer ces propositions à la littérature, au début du XX^e siècle, et, ce faisant, a découvert des invariants structurels et actantiels dans son corpus composé de contes russes. Ce qu'a notamment constaté Propp, c'est que l'intrigue de ses contes était toujours rythmée par trois moments critiques, qu'il a ensuite envisagé comme des *épreuves* : l'*épreuve qualifiante* (moment où le héros doit acquérir diverses compétences), l'*épreuve décisive* (moment où l'histoire est sur le point de trouver son dénouement) et l'*épreuve glorifiante* (moment où, d'une quelconque façon, le héros reçoit une reconnaissance)¹⁸⁵.

Au milieu des années 1960, quand il élabore son schéma narratif, Greimas reprend les thèses développées par Propp avec un objectif clair : synthétiser de façon encore plus radicale les conclusions du folkloriste russe afin qu'elles deviennent universellement opérationnelles, c'est-à-dire pas uniquement fécondes pour l'analyse d'un corpus littéraire¹⁸⁶. C'est dans le cadre de cette quête d'absolu que le sémioticien franco-lituanien est alors parvenu à réduire le principe de narrativité à une seule

¹⁸⁵ Si l'on exploite le lieu commun du chevalier qui doit partir secourir une princesse faite prisonnière par un dragon, l'*épreuve qualifiante* concernerait toute cette phase durant laquelle celui-ci cherche à devenir plus fort (la recherche et l'acquisition d'une épée par exemple) ; l'*épreuve décisive* se rapporterait au combat qu'il doit mener contre le dragon pour libérer la princesse ; enfin, l'*épreuve glorifiante* se réaliserait lorsque, rentrant au château, il est accueilli sous les vivats du peuple et des courtisans, et, par la suite, autorisé à épouser sa dulcinée.

¹⁸⁶ Dans *Sémantique structurale* (2002 [1966], p. 181), Greimas s'était même proposé d'appliquer certaines hypothèses narratives à des récits historiques, ceux de la philosophie classique et de l'idéologie marxiste (pour lesquels il avait d'ailleurs produit des schémas actantiels).

fonction – contre une trentaine encore chez Propp¹⁸⁷. Pour Greimas, la donne était assez simple : les protagonistes d'une histoire produisent de la narration – se réalisent existentiellement – par le don ou l'échange d'objets de valeurs, induisant *de facto*, « une ou plusieurs transformations dont les résultats sont des jonctions, c'est-à-dire soit des conjonctions, soit des disjonctions des sujets d'avec les objets » (Greimas 1983, p. 28).

En réduisant drastiquement les fonctions narratives, Greimas est, en outre, venu à constater que Propp avait manqué d'identifier un moment incontournable de toute narration, car à l'origine même de la narrativité : la *manipulation* (dit aussi le *contrat*). En effet, Greimas observe qu'une histoire procède toujours d'un contrat passé entre deux instances autour d'un enjeu particulier. Dans les termes de sa sémiotique, toute narration suppose ainsi un accord initial et fondateur entre un « Destinateur » (l'"émetteur") et un « Destinataire » (le "récepteur") à propos d'un « Objet » avec lequel une conjonction doit être opérée¹⁸⁸.

Dans le détail, Greimas reconnaît à l'actant Destinateur une certaine autorité, car c'est ce dernier qui fait advenir le rôle du Destinataire, en visant, dans l'univers narratif, une instance susceptible d'éprouver un intérêt pour l'Objet qu'il met en scène et en valeur¹⁸⁹. Autrement dit, c'est le Destinateur qui crée ou sélectionne parmi les figures du monde les rôles actantiels du Destinataire et de l'Objet¹⁹⁰ ; en l'Objet, il identifie la *source* d'un désir ; en le Destinataire, il *cible* un actant susceptible de ressentir un tel désir¹⁹¹.

¹⁸⁷ Plus exactement, Propp a identifié 31 fonctions au conte populaire russe. Dans l'ordre : 1. Absence, 2. Interdiction, 3. Transgression, 4. Interrogation, 5. Demande de renseignement, 6. Duperie, 7. Complicité, 8. Manque ou méfait, 9. Médiation, 10. Commencement de l'action contraire, 11. Départ du héros, 12. Première fonction du donateur, 13. Réaction du héros, 14. Transmission, 15. Déplacement, transfert du héros, 16. Combat du héros contre l'antagoniste, 17. Marque, 18. Victoire sur l'antagoniste, 19. Réparation du méfait, 20. Retour du héros, 21. Poursuite, 22. Secours, 23. Arrivée incognito du héros, 24. Imposture, 25. Tâche difficile, 26. Accomplissement de la tâche, 27. Reconnaissance du héros, 28. Découverte du faux héros, 29. Transfiguration, 30. Châtiment, 31. Mariage ou accession au trône (2015 [1928], pp. 35-80).

¹⁸⁸ Comme problématisé en 1.1.1, l'objet en sémiotique narrative – c'est-à-dire l'actant Objet – se rapporte à *tout ce qui peut avoir de la valeur*, raison pour laquelle on parle aussi d'« Objet de valeur ».

¹⁸⁹ C'est ce qui se passe lorsque dans les contes populaires, un roi (Destinateur) prie un chevalier (Destinataire) de libérer sa fille faite prisonnière (Objet).

¹⁹⁰ Nous reviendrons sur la relation entre le Destinataire et le Sujet en 2.3.6, étant donné que l'on s'attend à trouver ici plutôt mention du Sujet.

¹⁹¹ Si, souvent, le Destinateur s'incarne dans une figure humaine identifiable (comme celle d'un roi ou d'un enfant qui demanderait à sa mère de lui acheter un jouet), rien n'empêche que cet actant soit aussi investi par des abstractions comme une figure divine (« Dieu m'intime d'aimer mon prochain ») ou une instance psychique (« mon bon sens me dit qu'il est préférable de prendre un taxi à la nuit tombée »), voire physiologique (« mon ventre me signifie que c'est l'heure de manger »).

En particulier, vis-à-vis de ce Destinataire qui désire, on précisera qu'il doit, plus généralement, être considéré comme un « sujet d'état » – abrégé « S_1 »¹⁹² –, puisque l'amorce d'une narration dépend nécessairement de l'apparition d'un désir d'obtenir l'Objet, autrement dit d'un *état* d'âme. En effet, si le Destinataire ne nourrit aucune inclination passionnelle à l'endroit de l'Objet, aucun contrat ne peut se conclure et aucune narration ne peut advenir.

Enfin, on ajoutera, pour être le plus complet, que la proposition du contrat, comme son acceptation, peut être de n'importe quelle nature : explicite, implicite ou tacite... le résultat étant finalement toujours le même, à savoir qu'on a un Destinateur qui cherche à amener un Destinataire (S_1) – avec son accord, sans qu'il le sache, sous la contrainte ou sous la menace – à désirer un Objet¹⁹³. Voilà donc, en somme, la raison qui explique pourquoi on parle de manipulation pour ce moment inaugural, et pourquoi, également, on surnomme souvent le Destinateur « Destinateur-manipulateur » (Greimas & Courtés 1979, p. 95).

2.2.4 Le récit de la quête des valeurs

Comme nous l'avons précisé, Greimas construit sa sémiotique narrative dans le but d'énoncer des propositions d'une portée universelle. Pour cette raison, il ne se satisfait pas d'ajouter une nouvelle épreuve, mais cherche aussi à revisiter l'entière du système proppien, projet qui l'amène notamment à adopter une nouvelle terminologie. Sous la plume de Greimas, les *épreuves* deviennent des *programmes*, et les épithètes qualifiant ces épreuves (*qualifiante*, *décisive* et *glorifiante*) se muent en groupes prépositionnels pour donner respectivement forme aux programmes *de la compétence*, *de la performance* et *de la sanction*. C'est donc, au total, quatre programmes que Greimas propose de considérer pour analyser une narration, puisque nous venons de voir que nous avons, en programme inaugural, la manipulation.

Si l'on souhaite poursuivre la description des programmes narratifs, on pourrait commencer par faire remarquer que c'est dès lors que le Destinataire (S_1) accepte le contrat du Destinateur que l'on passe du programme de la manipulation à celui de la compétence. À cet instant,

¹⁹² Nous nous rapportons à Greimas (1983, p. 229) pour faire cette homologation que nous rediscuterons en 2.3.1.

¹⁹³ Le terme *manipulation*, utilisé pour qualifier ce programme narratif, exprime exactement cette idée de *faire faire quelque chose à quelque'un*, toujours sans *a priori* négatif (cf. note **Erreur ! Signet non défini.**). Manipuler quelqu'un ou quelque chose, c'est lui faire faire quelque chose à notre place.

un nouvel actant, en outre, apparaît : le Sujet, qui surgit pour aider le Destinataire (S₁) à remplir son contrat. La particularité du programme de la compétence est donc qu'il se focalise uniquement sur les activités du Sujet, qui est, plus exactement, un « sujet de faire » – ou « S₂ » –, dans la mesure où c'est lui qui s'active pendant que le Destinataire (S₁), en bon sujet d'état, attend¹⁹⁴.

Dans le détail, ce que fait le Sujet (S₂), durant le programme de la compétence, c'est accomplir différentes tâches qui permettront au Destinataire (S₁) d'être conjoint avec l'Objet du contrat qu'il a passé avec le Destinateur-manipulateur. Le Sujet (S₂) officie donc comme délégué pragmatique du Destinataire (S₁) et, à ce titre, ses activités ont uniquement une valeur modale, à savoir qu'elles ne sont jamais accomplies pour elles-mêmes, mais toujours pour conjointre le Destinataire (S₁) avec l'Objet. Si l'on parle ainsi de « compétences » pour ce programme, c'est donc bien parce que les activités que le Sujet (S₂) réalise permettent d'obtenir des objets qui, du point de vue du Destinataire (S₁), ont seulement valeur de compétences. C'est dans cette idée, si l'on reprend l'exemple du prince Wenhui (Destinataire – S₁), que l'on doit considérer les tâches réalisées par le boucher Ding (Sujet – S₂) comme une succession d'acquisitions modales : l'apprentissage des techniques de découpe (*savoir*), l'assortiment des matières premières et des ingrédients (*pouvoir*), le dressage de la table (*devoir*), voilà autant d'actions qui, en regard du désir de divertissement (Objet) du prince, façonnent le programme de la compétence.

Quoi qu'il en soit, si tout se passe bien – et que le Sujet (S₂) parvient à remplir son cahier des charges –, on accédera, enfin, à la conjonction du Destinataire (S₁) avec son Objet de valeur¹⁹⁵. Ce moment constituera le climax de l'intrigue et on le rapportera au programme de la performance, cette séquence pivot où on bascule dans un dénouement susceptible d'être heureux comme malheureux¹⁹⁶. En fait,

¹⁹⁴ Le lecteur de Greimas pourrait s'étonner de voir que l'on parle du Destinataire (S₁) et du Sujet (S₂) comme s'il s'agissait de deux acteurs distincts. Nous rappellerons alors que nous traitons ici uniquement ces instances comme des actants, ce qu'elles sont prioritairement, et que nous maintenons donc, à dessein, claire la distinction entre Destinataire (S₁) et Sujet (S₂). En 2.3.7, nous clarifierons certains aspects liés à l'actorialité de ces actants.

¹⁹⁵ Lorsqu'on déclare qu'une narration consiste en la conjonction d'un Sujet avec un Objet, on vise, en fait, à dire qu'une narration repose sur la relation d'un sujet d'état avec un Objet. Or le sujet d'état, c'est le Destinataire (S₁) et non le Sujet (S₂). Il y a donc, dans cette formulation Sujet-Objet, une imprécision qu'on peut néanmoins justifier par le fait que parler de relation Destinataire-Objet n'a pas le même impact visuel et sonore.

¹⁹⁶ Concédonc qu'il n'est pas toujours aisé de se situer dans ce programme de la performance, car s'il est généralement défini comme le moment où le sujet d'état (Destinataire – S₁) se réalise, ainsi que nous le soutenons ici, parfois aussi il est associé au moment où le sujet de faire

au moment de la conjonction, il se passe que le Destinataire (S_1) acquiert et/ou produit des *valeurs descriptives*, valeurs que Greimas oppose aux *valeurs modales* précédemment associées aux activités du Sujet (S_2) : « la performance entendue comme l'acquisition et/ou la production de valeurs descriptives, s'oppose à (et présuppose) la compétence considérée comme une suite programmée d'acquisitions modales » (1979, p. 271).

À l'inverse des valeurs modales, les valeurs descriptives sont, en effet, à concevoir comme des valeurs qualifiant des Objets poursuivis pour eux-mêmes. Elles désignent, exactement, les valeurs de l'Objet mis en circulation lors du programme de la manipulation. Et si elles sont si *valorisées*, c'est parce qu'elles participent directement de la construction de l'identité du Destinataire (S_1). En particulier, Greimas identifie deux types de valeurs descriptives : les valeurs descriptives « objectives » et les valeurs descriptives « subjectives ».

Par rapport aux valeurs modales, les valeurs descriptives relèvent de la troisième fonction de G. Dumézil, désignant, par exemple, les objets consommables ou thésaurisables (valeurs objectives) aussi bien que des états tels que les plaisirs ou « états d'âme » (valeurs subjectives). (*Ibid.*, p. 91)

Deux précisions méritent ici d'être apportées. D'une part, une précision relative au fait que lorsque Greimas évoque les valeurs objectives – consommables ou thésaurisables –, il manque de spécifier qu'il se réfère à des objets matériels (un *aliment* à consommer, un *bien* à thésauriser) comme immatériels (une *information* à assimiler, un *lieu* où se retrouver, un *rendez-vous* à rejoindre...). D'autre part une précision pour clarifier que ces valeurs descriptives ne s'excluent pas, mais, au contraire, qu'elles se combinent. Lors du programme de la performance, l'acquisition est ainsi toujours double, à savoir que l'acquisition d'une valeur objective conduit inmanquablement à la production d'une valeur subjective. En somme, l'idée est simplement de dire que la conjonction avec un bien matériel ou immatériel (valeur objective) produit toujours un état d'âme (valeur subjective), qui, bien entendu, peut être une totale indifférence (état d'âme atone). C'est cette double « acquisition-production » de la part du Destinataire (S_1) qui caractérise, finalement, le programme de la performance.

(Sujet – S_2) se réalise, ainsi que le laisse entendre Greimas lui-même, lorsqu'il parle de la performance en termes d'acquisition de « modalités réalisantes » pour « faire-être » (1983, p. 81). Selon nous, ce problème s'explique par le fait que, souvent, le sujet d'état (S_1) et le sujet de faire (S_2) sont assumés par la même personne, ainsi que nous le verrons en 2.3.7.

2.2.5 L'achèvement de la quête narrative

Contrairement à ce qui ressort de la sémiotique narrative, le programme de la performance n'apparaît, dans notre propos, que très faiblement pragmatique, dans la mesure où ce programme semble davantage décrire un état qu'un procès¹⁹⁷. Plus exactement, on est amenés à constater que la performance se dessine comme le résultat du programme de la compétence qui, lui, demeure résolument pragmatique. De sorte à réorganiser la syntaxe de ces deux programmes, pour être en conformité avec nos observations, nous dirions, plus justement, premièrement, que le programme de la compétence réfère à l'ensemble des actions qu'un Sujet (S₂) exécute – *dans le temps* – pour conjoindre un Destinataire (S₁) avec un Objet de valeur, et, secondement, que le programme de la performance se rapporte au moment – *hors du temps* – où ce Destinataire (S₁) se conjoint avec les valeurs de son Objet.

Par là, il faut donc comprendre que, lors du programme de la performance, on se trouve finalement moins dans la pratique de quelque chose que dans l'expérience – extatique et épiphanique – d'une rencontre que l'on a déjà eu l'occasion de qualifier d'esthétique (cf. 1.1.8). En effet, telle que nous l'envisageons, la performance est ce moment narratif lors duquel on a « le sentiment d'une sorte de suspension du temps », avec un Destinataire (S₁) qui semble « être "absorbé" par l'objet » (Landowski 2004, p. 261). En cet instant, les valeurs objectives – l'énergie immanente que l'Objet concentre en lui – et les valeurs subjectives – l'énergie affective que le Destinataire (S₁) éprouve – semblent seules avoir droit de cité dans ce qu'il convient effectivement de nommer une *performance* – et, pouvons-nous ajouter, cela va finalement assez de soi, puisqu'une performance définit primordialement le résultat d'une épreuve ; ce qu'*éprouve* le Destinataire (S₁), c'est la performance même¹⁹⁸.

¹⁹⁷ Dans la synthèse qu'elle propose de la sémiotique narrative de Greimas (2012 [1979/83], p. 169), Hénault répète, en effet, que les programmes de la compétence et de la performance sont les deux programmes pragmatiques du schéma narratif.

¹⁹⁸ Ces observations, qui se rapportent aux questions d'esthésie, d'épreuve et de performance font écho à celles développées par Landowski sur le sens de la notion d'*épreuve* : « La dimension esthétique de notre rapport au monde est celle à travers laquelle il nous est donné d'*éprouver* le sens comme *présence*. [...]. Mais "*éprouver*", qu'est-ce à dire au juste ? [...] Comme on l'entend en général trop exclusivement, éprouver, c'est bien sûr éprouver *quelque chose*, c'est-à-dire *ressentir* passivement l'effet de quelque processus qui nous touche, qu'il s'agisse de métabolismes internes (éprouver la nausée, s'assoupir), d'un donné extérieur qui vient nous marquer de son empreinte (éprouver la sensation d'une brûlure, la volupté d'une caresse) ou d'une combinaison des deux (éprouver un sentiment de bien-être, d'angoisse ou de panique). Mais c'est aussi, tout à fait activement, éprouver *quelqu'un*, autrement dit le *mettre à l'épreuve*.

Toutefois, le programme de la performance n'est pas l'ultime programme du schéma narratif. Il est suivi du programme de la sanction qui a ceci de particulier qu'il peut ne pas être réalisé par l'un des protagonistes de la narration. Pour saisir ce point, précisons d'abord que le programme de la sanction renvoie au moment lors duquel la performance du Destinataire (S_1) est évaluée par une instance morale appelée, dans la sémiotique narrative, le « Destinateur-judicateur » (le Destinateur qui juge)¹⁹⁹, et ajoutons, ensuite, que ce Destinateur-judicateur porte son jugement « sur l'être du sujet » (Greimas & Courtés 1979, p. 320), à savoir qu'il évalue uniquement la fortune de la conjonction en termes de réussite ou d'échec : le Destinataire (S_1) a-t-il pu ou non se conjoindre avec l'Objet ?

À partir de là, il y a donc à observer que le Destinateur-judicateur peut être assumé par le Destinataire (S_1) lui-même – qui évaluerait le résultat de sa propre performance –, mais aussi par le Destinateur-manipulateur – qui chercherait à vérifier si le Destinataire (S_1) a bien rempli le contrat. Enfin, rien n'empêcherait, non plus, que le Destinateur-judicateur soit investi par un nouvel acteur – qui, à bonne distance, observerait la performance.

À vrai dire, il importe, finalement, assez peu de savoir qui est susceptible d'assumer le rôle du Destinateur-judicateur. Ce qui a vraiment de l'importance ici, c'est d'avoir en tête que cet actant est toujours un observateur qui *reçoit* la performance comme un spectacle, et ce, même si la performance ne lui est pas adressée. C'est dans cette perspective que toute personne – ou tout groupe de personnes – qui évalue une performance devient Destinateur-judicateur, et que, pareillement, le Destinataire (S_1) ne peut jamais choisir, seul, de faire l'objet d'un jugement (cf. 3.1.5 et 3.1.7).

Lorsque Landowski, dans l'extrait ci-dessous, envisage le prince Wenhui comme l'*operandum* de la pratique de son boucher Ding, il ne fait précisément rien d'autre que considérer ce premier comme le

De fait, le sens – le sens sensible, esthétique, ressenti, *éprouvé* – ne peut naître que dans une rencontre où le sujet se trouve d'abord tout entier *mis à l'épreuve*, presque au défi, de vivre la présence sensible de l'autre, du monde de l'objet (et à la limite même, celle de son propre corps) comme *faisant sens* [...]. Dans ces conditions, [...] *éprouver* a certes affaire aux *états* du sujet et relève donc bien de ce qu'on appelle habituellement les "passions" » (2004, pp. 5, 7).

¹⁹⁹ Il est capital de ne pas confondre le « Destinateur-judicateur » (du programme de la sanction) avec le « Destinateur-manipulateur » (du programme de la manipulation) ; ce sont deux instances actantielles bien distinctes, pouvant néanmoins être investies par un même acteur, comme nous le préciserons par la suite.

Destinateur-judicateur de la performance réalisée par ce dernier avec la carcasse de bœuf²⁰⁰ :

Alors que le sujet, Ding, a, si on peut dire, *neurologiquement* prise sur sa propre main, sa main a *ergonomiquement* prise sur le manche du couteau, qui lui-même a *mécaniquement* prise sur la lame, qui à son tour a prise *structurellement* [...] sur la carcasse de bœuf. Et finalement, étant donné que tout cet empilement de déterminations ne donne lieu, en surface (à l'échelle qu'adopterait un observateur « naïf »), qu'à une seule macro-interaction, une seule « performance » – « découper une carcasse de bœuf » –, il se pourrait que, regardée à bonne distance comme un spectacle, cette performance, si elle paraît accomplie avec art, permette au sujet opérateur (au « performateur », Ding) de prendre prise, en dernière instance et d'une autre manière encore – *esthétiquement* –, sur un observateur éventuel. Voilà qui nous permettrait d'assigner au prince Wenhui la place qui, ne fût-ce que le moment d'un spectacle, lui revient dans ce modèle : celle de l'*operandum*, place modeste (vue l'importance de son statut social) mais non pas pour autant réservée aux objets. (2009, n.p.)

2.2.6 De part et d'autre de la quête

Eu égard aux observations consignées aux chapitres précédents, il apparaît que seul le programme de la compétence peut véritablement être considéré comme un *programme*, au sens d'*ensemble d'actions* ; les autres programmes s'avèrent plutôt être des dispositifs – narratifs certes – qui seulement cadrent ce programme central et pragmatique qu'est la compétence. En effet, si l'on reste sur le programme de la sanction, celui que nous venons de décrire, on se rend compte qu'il n'est, d'abord, pas redevable du sujet d'état (S₁) ou du sujet de faire (S₂), mais d'un sujet tiers, le Destinateur-judicateur, qui accomplit une narration à part entière, dont l'obje(c)t(if) est d'observer, évaluer et juger le sujet

²⁰⁰ Arrivé au terme de cette présentation des programmes narratifs, il nous semble encore utile de clarifier la distinction entre, d'une part, la *pratique de la manipulation* et le programme de la manipulation et, d'autre part, l'accomplissement d'une *performance pratique* et le programme de la performance, dans la mesure où une pratique de manipulation et une performance pratique appartiennent narrativement toujours au programme de la compétence. Prenons deux exemples pour illustrer le propos. Premier exemple : lorsqu'on observe un individu tenter d'en convaincre un second, nous assistons à l'exécution d'un programme de la compétence. En effet, la manipulation est ici la pratique en cours et découle probablement, s'il fallait identifier le programme de la manipulation, d'une décision prise personnellement de convaincre un interlocuteur. Deuxième exemple, celui du boucher Ding : comme l'a souligné Landowski, au moment où il découpe sa pièce de bœuf, Ding réalise une véritable performance. Or, du point de vue narratif, cette performance n'est qu'une pratique réalisée dans le cadre d'un programme de la compétence. En effet, à partir de ce que nous rapporte Landowski, il apparaît que, finalement, les manœuvres du boucher visent surtout à divertir le prince, et, à cet égard, on conclura que la véritable performance narrative sera réalisée une fois le prince diverti. En somme, la découpe de Ding est une performance esthétique, et non narrative.

d'état (S_1) de la narration principale. Aussi, bien qu'il demeure une séquence incontournable pour clore la narration principale, le programme de la sanction se présente davantage comme un métaprogramme (ou un programme coïncidant) : une conjonction se produit dans une narration référente, entre un Destinataire (S_1) et un Objet de valeur, et il se trouve qu'un actant tiers se met à juger cette performance de façon surplombante, faisant par suite surgir une narration périphérique. Avec le programme de la sanction, nous avons donc l'immixtion d'une narration secondaire qui rend possible la clôture de la narration première, par le truchement d'un jugement final.

Si la sanction est un programme narratif qui comprime une narration entière, les deux programmes restant à questionner – la manipulation et la performance – doivent, pour leur part, plutôt être envisagés comme des moments ponctualisants – l'un ouvrant et l'autre clôturant la narration principale –, qui se situeraient hors du temps, ou, si l'on adopte un point de vue inversé, dans le présent pur²⁰¹. Dans le détail, le programme de la manipulation constituerait le *point de départ* de la narration, puisque, comme nous l'avons dit, l'action commence véritablement lorsque le Destinataire (S_1) accepte de se joindre avec l'Objet proposé par le Destinateur-manipulateur : un désir devient suffisamment fort pour que le sujet d'état (Destinataire – S_1) entreprenne de le satisfaire ; un problème devient suffisamment critique pour qu'il veuille le résoudre²⁰². Surtout, c'est à cet instant qu'une tension se crée qui produira de la narrativité, ainsi que le détaille le narratologue Raphaël Baroni dans *La tension narrative* (2007), lorsqu'il déclare que « c'est le devenir de la tension qui rythme la narration et la structure, [et que] c'est la tension nouée puis dénouée qui définit les charnières essentielles de l'intrigue [...] » (*Ibid.*, p. 19).

Si l'on part ainsi du principe qu'une narration est une structure tensive, avec un Destinataire (S_1) qui *tend* vers une transformation d'état (d'où l'idée de « sujet d'état »), on doit aussi reconnaître que

²⁰¹ Dans les philosophies épicurienne et stoïcienne, l'instant présent contient la même valeur de plénitude que l'éternité. Commentant une maxime d'Épicure, le philosophe Pierre Hadot note : « "Le temps fini et le temps infini apportent le même plaisir, si on le mesure par la raison." Ceci peut paraître un paradoxe. Il se fonde tout d'abord sur une représentation théorique. Comme le rediront les stoïciens, un cercle n'est pas plus cercle s'il est minuscule ou s'il est immense. [...]. Comme pour les épicuriens, un instant de bonheur équivaut donc pour les stoïciens à une éternité » (1986, pp. 66, 72).

²⁰² On a dit que le désir ou le besoin de l'Objet se formalisait avec l'acceptation du contrat. Mais il faudrait plutôt dire que cette acceptation n'en est pas vraiment une. En effet, le point d'orgue du programme de la manipulation se situe en général moins dans une prise de décision que dans un abandon : on cède à un désir ou à un besoin avant de décider de le satisfaire.

cette tension est vouée à disparaître une fois que la transformation sera devenue effective, à savoir lors du programme de la performance. C'est forts de ces considérations que l'on a pu, précédemment, associer le programme de la performance à un dénouement (cf. 2.2.4), ce programme renvoyant précisément au moment où la tension nouée par le désir se relâche, avant de disparaître²⁰³. En somme, le *point final* que met à l'action le programme de la performance s'expliquerait par le fait que c'est à cet instant que se détruit la relation fondatrice de la narrativité, celle liant le sujet d'état (S₁) à l'Objet de valeur. Comme le note Hénault, « l'appropriation de l'Objet met un terme à la quête du Sujet – qui, de ce fait même, perd sa qualité de Sujet : lorsque s'achève la quête, le Sujet et l'Objet s'abolissent corrélativement » (2012 [1979/83], p. 157). En résumé, il n'y a de narrativité que lorsqu'il y a un Sujet et un Objet²⁰⁴.

Enfin, une fois que l'on a dit que les programmes de la manipulation et de la performance se situent hors du champ de l'action, on est quand même en droit de se demander où ils se trouvent alors précisément... S'ils ne se trouvent pas dans un espace qui serait autre que narratif ? Notre hypothèse vis-à-vis de cette interrogation serait de dire qu'ils sont, en fait, les programmes emblématiques d'un espace mythique. Pour nous, chacun de ces deux programmes figure, en effet, une acception bien spécifique du mythe : le programme de la manipulation renvoie au mythe comme espace originaire où tout va de soi, où il n'existe aucune tension existentielle ; le programme de la performance, au mythe comme lieu où les oppositions n'existent pas ou plus – où les instances duelles s'avèrent être les deux faces d'une même entité ou réalité.

Chez Lévi-Strauss, dans « The Structural Study of Myth » (1955), on trouve une définition qui se rapproche de la première acception du mythe (celle qui l'associe au programme de la manipulation) :

A myth always refers to events alleged to have taken place in time: before the world was created, or during its first stages-anyway, long ago. But what gives the myth an

²⁰³ Baroni ajoute encore à propos de ce processus tensif : « [Le] nœud et [le] dénouement, qui structurent le récit à travers la mise en intrigue des événements, sont avant tout des étapes dans le cheminement interprétatif, qui se définissent en rapport avec le développement d'une tension » (2007, p. 41).

²⁰⁴ Lorsqu'il retrace les grands moments de la théorie narrative, Greimas met l'accent sur le rôle central que joue la *relation* dans l'établissement des existences sémiotiques. Comme il le dit, « une définition du sujet qui ne soit ni ontologique ni psychologique posait nécessairement [(au moment de la fondation de la sémiotique narrative)] le problème de l'"existence sémiotique" : conformément au postulat théorique de la prééminence de la relation sur les termes, on pouvait dire que la relation à elle seule suffisait à définir les deux termes-aboutissants de sujet et d'objet l'un par rapport à l'autre, que le sujet n'existait que parce qu'il était en rapport avec l'objet en jonction avec lui » (1983, p. 10).

operative value is that the specific pattern described is everlasting; it explains the present and the past as well as the future.²⁰⁵ (*Ibid.*, p. 430)

Lévi-Strauss reconnaît, en fait, ici, deux caractéristiques au mythe. Il lui reconnaît un caractère "préhistorique" au sens où il est une idée qui renvoie à un état du monde précédant toute narrativité, et un caractère "anhistorique" dans la mesure où le mythe reste un point de référence pour saisir le sens d'une narration dans le présent. Ce que nous offre ainsi Lévi-Strauss, c'est une opposition claire entre le mythe et la narrativité, opposition que Lotman identifie également lorsqu'il soutient que « l'intrigue [narrative] est un concept syntagmatique », qui « implique par conséquent l'expérience du temps » (autrement dit la « linéarité ») alors que le mythe, inversement, présente une structure « associée à la cyclicité » (1999 [1966], p. 56). Surtout, si Lotman affirme que l'intrigue contient des « événements » alors que le mythe expose des « principes » (*Ibid.*, p. 58), c'est parce qu'il constate que le mythe neutralise systématiquement les oppositions structurant la narration, conclusion qui correspond alors à la seconde acception du mythe (celle qui l'associe au programme de la performance). En effet, pour Lotman, les doubles des intrigues (tels le Sujet et l'Objet) ne sont rien d'autre que des reformulations linéaires de « *personnage[s]* unique[s] » dans l'espace mythique (*Ibid.*, p. 60) :

Les personnages et objets évoqués à différents niveaux du système cyclique et mythologique sont les différents termes désignant une seule et même chose. Un texte mythologique, grâce à son exceptionnelle capacité à procéder à des transformations topologiques, peut avec une hardiesse étonnante faire des assertions sur l'identité et la similarité d'éléments que nous aurions difficilement été amenés à effectuer. Ils ne traitent pas d'événements exceptionnels mais de phénomènes hors du temps qui se répètent indéfiniment et sont en ce sens immuables. (*Ibid.*, p. 57)

En définitive, le mythe s'oppose à la narrativité sur deux points critiques. Le premier est lié à la tensivité, à savoir que la tension et l'action sont des propriétés de la narrativité tandis que la détente et la paix sont des états caractéristiques du mythe ; le second est relatif à l'actantialité, à savoir que les oppositions pertinentes de la narrativité s'annulent sous le régime mythique. Ce sont ces propriétés qui nous

²⁰⁵ Proposition de traduction : « Un mythe se rapporte toujours à des événements passés : avant la création du monde ou pendant les premiers âges, en tout cas, il y a longtemps. Mais la valeur intrinsèque attribuée au mythe provient de ce que ces événements, censés se dérouler à un moment du temps, forment aussi une structure permanente. Celle-ci se rapporte simultanément au passé, au présent et au futur. »

permettent de distinguer la temporalité du programme de la compétence de celle des programmes de la manipulation et de la performance.

2.2.7 Le schéma de la narrativité pratique

À l'époque où Greimas construit son schéma narratif, la problématique de la tensivité est totalement absente du débat théorique, tout comme l'est d'ailleurs celle des pratiques sémiotiques. Les propositions que formule Greimas en matière de narrativité sont alors peu questionnées, en raison aussi du fait qu'elles ne sont pas vraiment éprouvées sur des terrains autres que littéraires. Dans ce travail, en venant naturellement à toucher ces questions de narrativité, nous avons pu voir que plusieurs ajustements pouvaient être apportés aux thèses du sémioticien franco-lituanien, notamment lorsqu'on a cherché à exploiter le schéma narratif pour analyser des pratiques sémiotiques comme celle du boucher Ding. Le *schéma de la narrativité pratique* que nous proposons ci-dessous est le fruit de ces diverses discussions et peut être considéré comme une version actualisée du schéma narratif. Il intègre, en outre, des éléments que nous allons à présent discuter.

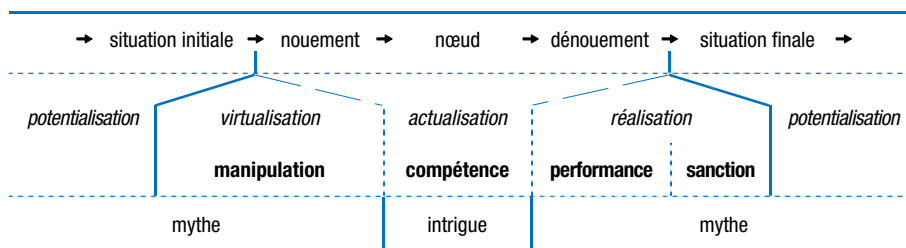


Figure 14 | Le schéma de la narrativité pratique

Vis-à-vis de cette proposition schématique, il nous a d'abord semblé intéressant d'enrichir le modèle de Greimas en associant à chaque programme narratif un mode d'existence sémiotique. Si cette initiative n'est pas nouvelle, puisque Greimas lui-même et Bertrand à sa suite l'ont aussi conduite, elle nous a paru nécessaire dans la mesure où ni Greimas ni Bertrand n'avaient pris en compte le mode de la potentialisation²⁰⁶. À

²⁰⁶ La potentialisation, comme mode d'existence, n'apparaît en sémiotique qu'au début des années 1990, dans *Sémiotique des passions* (Greimas & Fontanille 1991), avant de disparaître puis de réapparaître à la fin de la décennie dans *Tension et signification* (Fontanille & Zilberberg 1998). À l'époque où Bertrand écrit son *Précis de sémiotique littéraire* (2000), le mode d'existence de la potentialisation est donc toujours aussi peu exploité dans les études sémiotiques, à l'inverse des autres modes qui apparaissent fréquemment depuis la parution de *Sémiotique structurale* (Greimas 2002 [1966]).

vrai dire, ce sont précisément les associations établies par Greimas et Bertrand qui nous incitent à discuter ces modes d'existence.

Il faut dire que chez Greimas, d'abord, les liens entre programmes narratifs et modes d'existence concernent seulement les programmes de la performance et de la compétence, ceux de la manipulation et de la sanction étant étonnamment tus : « Compétence : *modalités virtualisantes* (devoir-faire, vouloir-faire) et *modalités actualisantes* (pouvoir-faire, savoir-faire). Performance : *modalités réalisantes* (faire-être) » (1983, p. 81). Chez Bertrand, le problème se situe ailleurs. Dans son *Précis de sémiotique littéraire* (2000), comme on peut le découvrir ci-dessous, c'est le programme de la compétence qui disparaît et c'est le programme de la performance qui hérite du mode actualisé – alors même que la performance, comme nous l'avons vu et comme l'estime aussi Greimas (*supra*), est une *réalisation* :

Quant à l'[actant] objet, son parcours se dissémine le long des trois domaines, selon trois modes d'existence différents : il est virtualisé au sein de la manipulation lorsque les valeurs dont il est le support le promeuvent à l'existence ; il est actualisé dans l'action, lorsqu'il est dans la visée du sujet de quête ; il est réalisé dans la sanction, lorsqu'il devient le critère à l'aune duquel l'action du sujet est évaluée. Ces différents modes d'existence de l'objet tiennent, on le voit, aux relations particulières que cet actant entretient avec la valeur qui s'y inscrit. (*Ibid.*, p. 190)

Pour mettre de l'ordre dans ces propositions qui prennent des directions différentes, ce que nous avons donc fait, c'est premièrement, comme Bertrand, considérer le programme de la manipulation comme une virtualisation, en ce sens qu'avant la conclusion du contrat le Destinataire (S_1) n'est pas encore un sujet d'état ; il est seulement sur le point de l'être, *virtuellement* donc²⁰⁷. Deuxièmement, nous avons associé, cette fois-ci comme Greimas, le mode de l'actualisation au programme de la compétence, dans la mesure où même si c'est un Sujet (S_2) qui accomplit l'ensemble des actions, le Destinataire (S_1) demeure sur la voie d'une conjonction avec l'Objet de valeur ; son statut de sujet d'état (S_1) est en train d'être produit, *actuellement*. Troisièmement, pour le mode de la réalisation, nous avons reconnu, comme Bertrand, son appariement au programme de la sanction, mais en ajoutant que la performance devait aussi être associée à ce mode. À vrai dire, comme on peut le voir dans le schéma 14 (*supra*), c'est d'abord la performance qui acte la réalisation du sujet d'état (S_1) et c'est ensuite la sanction qui la confirme. En effet, avec le mode réalisé, on a d'abord

²⁰⁷ Nous avons ici un autre point de divergence avec Bertrand. Pour nous, les modes d'existence doivent servir à définir les *états* du sujet d'état (S_1) et non ceux de l'Objet de valeur.

une réalisation personnelle qui se rapporte à l'accomplissement d'une quête et à la satisfaction esthétique – phorique – qu'il est possible d'en retirer (programme de la performance) ; ensuite, on a une réalisation de type existentielle, lorsque la performance est évaluée par un Destinateur-judicateur (programme de la sanction).

Enfin, pour le mode de la potentialisation, nous avons délibérément choisi de ne l'associer à aucun programme, car il désignerait les moments se situant aux deux bouts des programmes narratifs. En effet, il nous faut prendre conscience que ce n'est pas parce qu'il n'y a pas encore – ou plus – d'histoire(s) que l'univers narratif disparaît, que la Terre s'arrête de tourner, que les individus qui l'habitent cessent d'exister. Ceux-ci restent bien présents durant ce laps de temps indéterminé au cours duquel rien ne se passe. Mais comme ils ne font rien de remarquable – ou qui ne se remarque –, leur existence sémiotique est comme suspendue²⁰⁸. Avant qu'un nouveau contrat ne se conclue ou après qu'un jugement est prononcé, ces individus restent donc des sujets d'état (S_1) *potentiels* ; ils se trouvent dans ce mythe que nous venons de discuter, où ils ne vivent aucune tension existentielle, n'éprouvent aucun état d'âme²⁰⁹.

Si dans le schéma narratif de Greimas, on ne trouve aucune mention de ce mode ni de cet espace, il est, en revanche, intéressant d'observer que chez les linguistes du texte, on rencontre des modélisations qui précisément mettent l'accent sur ces phénomènes paranarratifs. Dans la « séquence narrative élémentaire » de Paul Larivaille (1974), on a ainsi une modélisation contenant trois moments centraux (le déclenchement, le développement et la conséquence) et deux moments satellites (l'état final et l'état initial) :

²⁰⁸ On trouve une illustration de ce cas de figure chez Tarasti (2009), lorsque ce dernier fait la taxinomie des différents « cas [neuf selon lui] d'interrelation entre l'environné et l'environnant ». Ainsi, dit-il, toute interrelation s'origine d'abord à partir d'une configuration où « le sujet est conjoint à l'environnement, c'est-à-dire qu'il y a une harmonie entre eux. Le sujet fait partie de son environnement, il n'a pas encore été séparé de lui (ce serait par exemple le cas d'une personne qui aurait vécu toute sa vie dans la communauté d'un village caractérisée par une solidarité organique, où tous les sujets et instruments sont à leur place, comme dans une sorte d'utopie heideggérienne) » (*Ibid.*, p. 285).

²⁰⁹ Ces observations sur les modes d'existence nous permettent aussi de proposer une distinction entre les concepts d'intrigue et d'histoire. À titre d'hypothèse, nous dirions que l'intrigue se réfère au développement de la tension, qui démarre au terme du programme de la manipulation et qui s'achève avec le programme de la performance (elle équivaudrait donc au programme de la compétence). Quant à l'histoire, elle désignerait l'ensemble de la structure narrative, embrassant à la fois les moments dynamiques de l'intrigue et les moments d'équilibre mythiques la tenant aux deux bouts.

avant équilibre	pendant transformations processus dynamique			après équilibre
état initial	provocation déclenchement	action développement	sanction conséquence	état final

Tableau 15 | La séquence narrative élémentaire (Larivaille 1974, p. 387)

Comme on peut le voir dans ce tableau 15, l'état initial et l'état final présentent des propriétés structurales identiques. Ce sont deux moments se situant hors de la durée narrative, qui, en outre, se définissent par un équilibre tensif parfait. C'est en particulier cette observation qui nous a convaincu de traiter les situations initiales et finales comme des "espaces-temps" mythiques. Et, à vrai dire, il y aurait même lieu d'aller plus loin en déclarant que ces deux états – ou situations – constituent les deux faces de cette même réalité qu'est le mythe, puisqu'une situation finale est toujours la situation initiale d'une nouvelle narration.

En somme, l'un des points forts des modèles linguistiques est qu'ils présentent des schématisations symétriques de la narrativité, articulées autour d'un climax et d'équilibres périphériques. La terminologie que le linguiste Jean-Michel Adam retient pour qualifier les séquences de son « schéma narratif canonique » rend, aussi, bien compte – mieux encore que celle proposée par Larivaille – de cette symétrie et de cette tensivité, avec la métaphore du « nœud » qui « se noue » puis « se dénoue », entre une « situation initiale » et une « situation finale » (1996). C'est la raison pour laquelle nous avons repris, dans notre schéma de la narrativité pratique (cf. figure 14), cette nomenclature.

2.3 Autour des projets pratiques

2.3.1 Deux sujets et des projets

En première approche, on aurait tendance à penser que pour un schéma narratif donné ne corresponde qu'un seul schéma actantiel, à savoir une seule organisation actantielle composée d'un Destinateur, d'un Destinataire, d'un Sujet et d'un Objet²¹⁰. Pourtant, à la lecture des chapitres précédents, on pourrait aussi estimer qu'il est possible de produire, pour chaque programme narratif, un schéma actantiel idoine ; c'est en tout cas la conclusion à laquelle on peut arriver lorsqu'on observe que, entre les programmes de la manipulation et de la

²¹⁰ En 2.3.5, le lecteur peut voir la façon dont on modélise un schéma actantiel.

sanction, on n'a pas affaire à un même Destinateur (tantôt un Destinateur-manipulateur tantôt un Destinateur-judicateur), ou qu'on réalise que le Destinataire (S_1) du programme de la manipulation se transforme en Destinateur lorsqu'il demande au Sujet (S_2) de lui ramener son Objet de valeur (au début du programme de la compétence).

De manière générale, il n'y a pas d'objections à produire plusieurs schémas actantiels et à démultiplier les rôles pour une narration donnée. Néanmoins, quand on procède de la sorte, on oublie que le but d'un schéma actantiel est avant tout de rendre compte de l'organisation actantielle d'un *projet*. Cela signifie que si l'on peut sans inconvénient produire un schéma actantiel à hauteur de l'histoire générale – parce qu'une histoire procède d'un projet²¹¹ –, il devient plus discutable de procéder de la sorte pour chacun des programmes de cette histoire, puisque pas tous ressortent d'un projet, au sens d'*objectif vers lequel on tend intentionnellement*.

En effet, on constate, d'abord, que le programme de la manipulation ne rend pas compte d'un projet, mais seulement d'une "communication cognitive". Le principe de ce programme repose seulement sur une prise de conscience ; le Destinataire (S_1) prend acte de l'existence d'un Objet de valeur, rien de plus. Selon une logique similaire, le programme de la performance ne vise pas, non plus, la réalisation d'un projet. Il produit uniquement une "rencontre esthétique". Ici, la logique n'est certes plus neurologique, mais demeure toujours en partie mécanique, plus exactement physiologique : le Destinataire (S_1) éprouve sensiblement et émotionnellement l'Objet de valeur.

Pour les programmes de la compétence et de la sanction, les choses en revanche changent, car force est de reconnaître que ces deux programmes reposent effectivement sur la mise en œuvre de véritables projets. Dans le programme de la sanction, le projet est celui d'un Destinateur-judicateur qui se propose d'observer, évaluer et juger la narration de référence. Dans le programme de la compétence, le projet est celui du Sujet (S_2) qui doit chercher à faire se rejoindre le Destinataire (S_1) avec l'Objet de ses désirs.

Du point de vue de la narration principale, on voit ainsi que sur les quatre programmes du schéma narratif, seul le programme de la compétence peut, finalement, légitimement prétendre bénéficier d'un schéma actantiel, puisqu'il n'est pas un projet annexe comme l'est celui

²¹¹ Comme le précise Greimas, « le schéma narratif, modèle hypothétique d'une organisation générale de la narrativité, [...] cherche à rendre compte des formes à l'aide desquelles le sujet conçoit sa vie en tant que projet, réalisation et destin » (Greimas & Courtés 1979, p. 371).

du programme de la sanction. Aussi, ce qu'on peut pour l'instant conclure, c'est qu'une narrativisation pratique suppose toujours la poursuite de deux projets : l'un relatif à l'intrigue (au programme de la compétence), comme nous venons de le voir, l'autre relatif à l'histoire principale (aux programmes de la manipulation, de la compétence, de la performance et de la sanction pris ensemble) – ce dernier pouvant alors être défini, pour l'instant, comme le projet du Destinataire (S_1) qui attend qu'un Sujet (S_2) le conjoigne avec l'Objet de valeur. En somme, c'est parce que, dans une narrativisation, nous aurions chaque fois à l'œuvre deux projets que nous avons, finalement, deux sujets : un sujet d'état (S_1) et un sujet de faire (S_2).

Dans *Du sens II* (1983), Greimas avait déjà identifié cette double structure narrative qui, étonnamment, n'a laissé presque aucune postérité dans les études sémiotiques qui ont suivi :

[Au moment de la fondation de la sémiotique narrative], la *circulation des objets* paraissait alors comme une suite de conjonctions et de disjonctions de l'objet avec des sujets successifs ou, ce qui revient au même, comme une *communication entre les sujets*, les sujets en jonction avec les objets étant définis existentiellement comme des *sujets d'état* [(S_1)]. Une telle définition du sujet était pourtant insuffisante, elle restait statique et axiologique. Un opérateur syntaxique, rendant compte de cette circulation – ou de cette communication – était nécessaire : le *sujet de faire* [(S_2)], complémentaire du *sujet d'état* – manifestés indifféremment par deux acteurs distincts ou réunis en un seul acteur – s'imposait ainsi dans la plénitude de ses fonctions. (*Ibid.*, p. 10)

Lorsqu'il décrit cette articulation, Greimas précise la nature de l'intention guidant chacun des sujets : il reconnaît que le sujet d'état (S_1) vise un « /vouloir-être-conjoint/ » et que le sujet de faire (S_2) vise un « /vouloir-conjoindre/ » (*Ibid.*, p. 228). Puis, à partir de ces prémisses, il produit une équation sémiotique destinée à les mettre en relation : « S_1 vouloir [$S_2 \rightarrow (S_1 \cap Ov)$] »²¹² (*Ibid.*, p. 229). Enfin, pour présenter les caractéristiques tensives et existentielles de cet enchâssement narratif, il développe l'argumentaire suivant²¹³ :

On peut se demander si la distinction *agir* vs *être agi* n'est pas susceptible d'être homologuée avec celle, établie depuis longtemps, de *sujet de faire* vs *sujet d'état*. Arrêtons-nous un instant pour les saisir dans leur fonctionnement. Lorsqu'on parle du *sujet de faire* modalisé, compétent pour passer à l'action, on dit qu'un tel sujet est *actualisé*. À la suite de la performance, son faire ayant abouti, on parlera

²¹² Crochets d'origine. Le symbole mathématique $\cap$ signifie *conjonction* et l'abréviation « Ov » renvoie à *Objet de valeur*.

²¹³ Cet extrait est intéressant, car c'est l'une des premières fois que des questions liées à la tensivité apparaissent chez Greimas.

du *sujet réalisé*. Cependant, ce sujet réalisé est le *sujet d'état*, conjoint avec son objet, et non le sujet de faire. Mais alors, on a le droit de se demander dans quel « état » se trouve le sujet d'état au moment de l'actualisation du sujet de faire, c'est-à-dire au moment où il n'est pas encore en conjonction avec l'objet de valeur, mais où il « veut » cette conjonction, non pas en tant que sujet de faire, mais en tant que sujet d'état, désireux que la conjonction soit faite par le sujet de faire. Autrement dit, le sujet d'état est d'abord *actualisé* – doté modalement d'un /vouloir-être-conjoint/ – pour être ensuite *réalisé* – conjoint avec l'objet de valeur, conjonction qui garantit son existence sémiotique. Ainsi, on voit déjà apparaître les deux premières positions des sujets d'état, caractérisés rapidement par des oppositions situées 1) au niveau sémio-narratif : /disjonction/ vs /conjonction/, /actualisé/ vs /réalisé/ ; 2) au niveau discursif : /tension/ vs /détente/, « attente » vs « satisfaction ». (*Ibid.*, pp. 228-229)

En guise de conclusion, Greimas formule alors l'observation que nous avons précédemment énoncée, à savoir qu'une narrativisation rend toujours compte du parcours de deux sujets :

L'enjeu, on le voit, n'est pas négligeable : il s'agit, parallèlement au parcours du sujet de faire, fait d'acquisitions de compétences et d'accomplissements de performances, de rendre compte d'un parcours comparable du sujet d'état qui se présente comme une succession d'« états d'âme » comportant des hauts et des bas. (*Ibid.*, p. 229)

En amont du parcours du Sujet (S_2), qui se démène pour conjoindre le Destinataire (S_1) avec son Objet de valeur, on trouverait ainsi le parcours discret, voire confidentiel, de ce Destinataire (S_1) qui vivrait la narration comme « une succession d'"états d'âme" » (*supra*), lesquels seraient canoniquement (selon nos propres conclusions) : le *désir* au terme du programme de la manipulation, l'*attente* durant le programme de la compétence et le *plaisir* – plus ou moins gradué, en cas de conjonction – lors du programme de la performance (et de la sanction). Aussi, ce qu'il s'agit de garder en tête, c'est que pendant qu'un parcours narratif se déroule dans la lumière, un second – le principal, parce qu'il comporte une dimension existentielle – se joue dans l'ombre. Sur le devant de la scène, on a l'intrigue, conduite par un sujet de faire (S_2), qui cherche à mettre en relation un Objet de valeur avec un sujet d'état (S_1), et, en coulisse, l'histoire de ce sujet d'état (S_1), qui attend de profiter de cette mise en relation.

2.3.2 *La relation entre pratiques et projets*

Pour éprouver ses hypothèses, Greimas se propose d'étudier la procédure de préparation d'une soupe au pistou²¹⁴ (*Ibid.*, pp. 157-170).

²¹⁴ Préparation méditerranéenne à base de légumes d'été, de pâtes et de pesto.

Ce faisant, il identifie plusieurs étapes de confection, mais surtout observe que cette préparation s'inscrit dans le cadre d'un projet précis, celui de servir des invités :

Le PN [programme narratif] en question – que nous appellerons PN de base – consiste dans l'attribution par S_2 de l'objet de valeur O, « la soupe au pistou », au sujet d'état S_1 , « les convives » : $PN \text{ de base} = S_2 \rightarrow (S_1 \cap O : \text{soupe})$.²¹⁵ (*Ibid.*, p. 160)

Outre qu'il se met une nouvelle fois à mathématiser les logiques narratives, Greimas souligne surtout, par l'emploi du terme « attribution », que ce que fait systématiquement un sujet de faire (S_2), c'est *mettre en relation*. Le fait que nous avons, en plus, affaire à un hôte qui *sert* des convives renforce cette idée que le sujet de faire (S_2) n'est, finalement, qu'un sujet qui *rend service*, observation qui nous aide aussi mieux à comprendre pourquoi, à l'inverse, le sujet d'état (S_1) est, pour sa part, foncièrement un Destinataire ; non seulement il est destinataire d'un contrat lors du programme de la manipulation, mais aussi c'est lui qui bénéficie, lors du programme de la performance, des tâches que le Sujet (S_2) accomplit tout du long du programme de la compétence. Dans l'étude de Greimas, c'est en effet bien l'amphitryon, en tant que sujet de faire (S_2), qui s'active frénétiquement, seul dans sa cuisine, à "construire" « un objet figuratif complexe dénommé "soupe au pistou" » (*Ibid.*, p. 161), pendant que les convives, en leur qualité de sujets d'état (S_1), attendent tranquillement d'être servis.

Par la suite, ce qu'il est aussi important de remarquer, c'est que dans cet extrait apparaît pour la première fois le terme *programme de base*, qui, en regard de ce que nous dit Greimas, serait un programme réalisé par un sujet de faire (S_2) afin que puisse être conjoint un sujet d'état (S_1) avec un Objet de valeur. À vrai dire, en présentant de la sorte le programme de base, Greimas nous contraint à établir un rapprochement assez immédiat avec le programme de la compétence que l'on a, effectivement, pareillement défini. Et naturellement, ce rapprochement nous conduit à nous demander pourquoi l'auteur se met, soudainement, à parler de *programme de base* plutôt que de *programme de la compétence* ? L'hypothèse que nous formulons est que Greimas parle de programme de base, parce qu'il envisage ce programme non en rapport aux autres programmes du schéma narratif, mais en rapport au *programme d'usage*, un type de programme situé à un

²¹⁵ Dans le texte d'origine, Greimas attribue le statut de S_1 au Sujet (sujet de faire) et le statut de S_2 au Destinataire (sujet d'être). Pour ne pas confondre le lecteur, nous nous sommes permis, dans la citation ici reproduite, d'inverser les chiffres pour que S_1 continue à qualifier le Destinataire (sujet d'être), et S_2 , le Sujet (sujet de faire).

niveau de pertinence autre que les programmes narratifs canoniques, comme on peut le lire ci-dessous²¹⁶ :

La reconnaissance de programmes narratifs [PN] complexes a amené la sémiotique narrative à distinguer des valeurs d'usage et des valeurs de base : la banane qu'essaie d'atteindre le singe est une valeur de base alors que le bâton qu'il ira chercher pour exécuter ce programme ne sera pour lui qu'une valeur d'usage. (Greimas & Courtés 1979, p. 415)

Dans cet extrait, aucun doute n'est laissé sur le rapport qu'entretiennent les deux programmes : le programme d'usage est subordonné au programme de base. Et ce qu'il convient, en plus, de préciser, c'est qu'il n'y a jamais un seul programme d'usage par programme de base, mais plusieurs (faute de quoi les deux programmes se confondraient l'un l'autre). Comme le spécifie Greimas : « c'est dans le cadre constitué par [l]e PN de base que s'inscriront les autres PN, considérés comme des PN d'usage ou d'auxiliation » (1983, p. 160). En somme, l'auteur suggère qu'un programme de base n'est rien d'autre que le produit d'une succession de programmes d'usage.

Selon nous, ce point mérite vraiment d'être souligné, car il nous oblige à nous rendre à l'évidence que les programmes de base – c'est-à-dire les programmes de la compétence – ne sont pas aussi concrets et pragmatiques que nous le laissions entendre en 2.2.5. En effet, ce qui transforme véritablement le monde ce sont les programmes d'usage ; les programmes de base n'étant que des grandes pratiques abstraites, autrement dit des projets : les projets mêmes que les programmes d'usage soutiennent. C'est également ce que Greimas relève, toujours avec l'exemple de la soupe au pistou, lorsqu'il soutient que l'objet du programme de base est abstrait (et unique, pouvons-nous ajouter), à l'inverse des objets des programmes d'usage, qui eux sont résolument figuratifs (et pluriels) :

Les convives étant invités à éprouver un plaisir esthétique d'ordre gustatif, la valeur à produire [pour l'hôte, dans le cadre de son programme de base] devra faire partie du *code gustatif culturel* implicite. Une telle valeur, relativement abstraite, est investie dans un objet figuratif complexe dénommé « soupe au pistou », dont la construction exige l'exécution d'un ensemble de programmes somatiques et gestuels. Le PN de construction, tout en étant un *PN d'usage* inséré dans le PN de base, aura donc la forme d'un *parcours d'ordre figuratif*. (*Ibid.*, p. 161)

²¹⁶ Le présent chapitre nous paraît particulièrement bienvenu, car il permet de clarifier les rapports, à notre connaissance jamais problématisés, qu'il peut y avoir entre les programmes du schéma narratif et ces deux programmes hors système que sont le programme de base et le programme d'usage.

S'il apparaît que les « objets » des programmes d'usage sont figuratifs, c'est parce qu'ils se rapportent, en fait, à des phénomènes observables. Ainsi, lorsqu'il parle des « *parcours d'ordre figuratif* » qui se manifestent dans les programmes d'usage, Greimas réfère, en fait, à ce qu'on a appelé, à la suite de Fontanille, des *schèmes syntagmatiques*, lesquels schèmes peuvent effectivement être définis comme une suite de « programmes somatiques et gestuels » (*supra*). En d'autres termes, ce que nous sommes conduits à acter avec cet extrait, c'est *une équivalence entre programmes d'usage et pratiques sémiotiques*, telles que définies en 2.1.4 : les programmes d'usage, comme les pratiques, sont des activités sémiotiques qui se rapportent d'abord à des *usages* (comme leur nom l'indique...). Nous constatons une nouvelle fois cela dans la description détaillée que Greimas fait de la préparation de la soupe au pistou :

La lecture superficielle du programme culinaire permet déjà de reconnaître, au niveau pragmatique (non réalisé), de celui-ci, l'existence de deux *PN parallèles et indépendants* dont la conjonction, à la fin du parcours, constitue le PN de construction global. Deux objets partiels sont construits à l'aide des programmes : – PN₁ = confection de la « soupe aux légumes », et – PN₂ = confection du « pistou proprement dit », pour constituer ensuite, par les procédures de « mélange » et de « fusion », un objet de valeur unique : la « soupe au pistou ». L'examen de chacun de ces programmes permet, à son tour, d'y distinguer : – Un *PN principal* (qui commence, pour PN₁, par « versez 6 litres d'eau... » ; – Une série de *PN adjoints* (tels que : « épluchez 6 pommes de terre... », « pelez et épépinez 4 tomates... », etc.). (*Ibid.*, p. 162 ; soulignements d'origine)

Outre mettre en exergue le caractère foncièrement opératoire des programmes d'usage – *confectionner, verser, éplucher, peler, épépiner* –, Greimas nous montre aussi, à travers cette analyse, que les programmes d'usage peuvent, à leur tour, être subdivisés en sous-programmes d'usage. C'est ce qu'on observe avec le programme d'usage indépendant « confectionner la soupe aux légumes » qui se divise déjà en trois ou quatre sous-programmes d'usage : « verser de l'eau », « éplucher des pommes de terre », « peler et épépiner des tomates ». Pour notre propos, toute la question devient alors de savoir si, finalement, ce programme d'usage qu'est « confectionner la soupe aux légumes » ne peut pas aussi être traité comme un programme de base dans la mesure où cette activité sémiotique advient suite à la réalisation de diverses opérations (verser, éplucher, peler, épépiner). Plusieurs réponses sont envisageables.

2.3.3 *L'ampleur et la pertinence des projets*

Lorsque nous nous étions intéressés aux pratiques sémiotiques, nous avons précisé que leur pertinence thématique se situait dans les seules limites de ce qui pouvait être perçu. Autrement dit, nous avons conclu qu'une pratique sémiotique, du point de vue de son expression, devait uniquement être définie à l'aune de l'usage réalisé par l'opérateur dans la scène prédictive, et non à l'aune de son projet (cf. 2.1.8). Si l'on décide d'assumer cette position, il faut, par suite, aussi accepter de dire que ce qui détermine la valeur d'un programme (pour pouvoir dire s'il est d'usage ou de base), ce n'est pas sa thématique, mais le mode sur lequel nous saisissons l'activité en question. À savoir que les activités formalisées perceptivement seraient des programmes d'usage tandis que les activités formalisées avec le concours de l'imagination – et suite à la production de mondes possibles – seraient des programmes de base. En d'autres termes, est programme d'usage ce qui est perçu et programme de base ce qui est inféré ; le programme d'usage définissant, sur une base narrative, une pratique sémiotique et le programme de base, le projet qui lui est associé.

Si l'on poursuit avec l'exemple de Greimas, on comprendra dès lors que le choix d'envisager la « confection de la soupe aux légumes » comme un programme d'usage ou comme un programme de base dépendra de ce que l'on peut percevoir de la scène : si on a uniquement accès au moment où l'hôte épluche ses pommes de terre, la « confection de la soupe aux légumes » – qui requiert d'autres opérations – devra être considérée comme un programme de base. Et à l'inverse, si on a la possibilité d'observer l'ensemble du travail de préparation de la soupe – depuis le moment où l'hôte entre dans la cuisine jusqu'au moment où il en sort pour servir ses invités –, on devra considérer la « confection de la soupe aux légumes » comme un programme d'usage qui s'inscrirait dans le programme de base de « servir de la soupe au pistou ».

En définitive, on vient à constater qu'un projet peut avoir une ampleur variable – tout comme une pratique sémiotique – et que, surtout, il s'inscrit, en principe, toujours, dans un projet plus général – à nouveau comme une pratique sémiotique. Dans l'extrait suivant, Landowski nous sensibilise à cet aspect – au fait que la réalisation d'une pratique permet de réaliser un projet qui, à son tour, permet d'accomplir un dessein supérieur.

Quand un sujet utilise quelque chose à titre d'instrument, on peut évidemment supposer que c'est pour transformer un état de choses déterminé, autrement dit pour obtenir un certain résultat pratique ; mais dans la généralité des cas, obtenu

ou non, ce résultat visé sur le plan qu'on appelle « pratique » ne prendra pleinement sa signification et sa valeur que sur un autre plan, par rapport à un ordre de finalités moins ponctuelles qui varieront en fonction des relations que le sujet en question entretient *avec d'autres sujets*. [...]. Dans ce cadre, le sujet se présente donc, en premier lieu, comme un *opérateur* [...]. Le voici par exemple un marteau à la main, en train d'assembler deux planches en les clouant. [Mais ensuite], il y a tout lieu de s'attendre à ce que les éléments en question, une fois cloués, servent à leur tour à autre chose, par exemple à fabriquer ou à réparer une porte, elle-même destinée – maintenant sur le plan des rapports intersubjectifs – à séparer deux zones d'activité ou deux espaces distincts (l'un « privé », l'autre « public »), etc. L'opération initiale que l'utilisation du marteau permet d'effectuer s'inscrit donc dans une perspective – un projet – qui lui donne son sens et qui, de fil en aiguille, peut se prolonger indéfiniment, tout objectif visé à une étape donnée ayant vocation à devenir, une fois atteint, le point de départ d'une séquence ultérieure. (2009, n.p.)

En somme, c'est à chaque fois qu'on s'interroge sur le pourquoi d'une pratique (ou d'un projet) qu'apparaît un projet (ou un projet plus englobant). Pourquoi éplucher des pommes de terre ? Pour préparer une soupe au pistou. Pourquoi préparer une soupe au pistou ? Pour satisfaire des convives... En rapport à la relation entre pratiques et projets, le problème qui surgit donc est, finalement, de savoir où arrêter un projet pertinent, puisqu'il semble possible de pousser la logique du « pourquoi » très loin. Par exemple, quel projet vise un étudiant que l'on observerait en train de bachoter à la bibliothèque ? Vise-t-il à réussir un examen, à obtenir un diplôme ou à devenir médecin ? Comment déterminer le projet le plus pertinent parmi ces trois possibilités qui sont toutes recevables ?

Notre réponse sera de dire que c'est l'existence d'un rôle thématique socialement reconnu qui permet, en premier lieu, de délimiter la pertinence d'un projet. C'est dans cette optique qu'on éliminera, d'abord, l'option « passer un examen », car la réussite d'un examen ne modifie ni généralement ni systématiquement le rôle thématique d'un étudiant. Après un examen, surtout lorsqu'il y en a plusieurs à passer dans une formation, un étudiant demeure étudiant ; il n'est pas considéré socialement comme un « étudiant ayant réussi un examen » (ce rôle thématique n'existe pas). En second lieu, on éliminera l'option « devenir médecin », car on postule que la pertinence d'un projet doit être fonction de la probabilité qu'il advienne, soit : dans quelle mesure la pratique de bachotage observée va-t-elle conduire l'étudiant à devenir médecin ? En l'occurrence, il serait imprudent d'affirmer avec aplomb que l'étudiant révise pour devenir médecin. Bref, on l'a compris, la seule chose qui est relativement certaine, et qui assurera un nouveau rôle thématique, c'est l'obtention d'un diplôme. On étudie, en principe

toujours, pour obtenir un diplôme, et c'est l'obtention de ce diplôme qui octroie un rôle thématique nouveau, qui enrichit l'identité ; on devient *bachelier, diplômé de HEC, docteur ès lettres...*

À travers cet exemple, on se rend, en outre, compte que ce sont, finalement, les rôles thématiques qui déterminent les projets. Lorsqu'on observe une pratique sémiotique, il y a une sorte de lien implicite qui s'établit avec un rôle thématique, et c'est de ce lien que naît, en quelque sorte, le projet, que l'on pourra dès lors qualifier de *pratique*. En somme, ce qu'il faut retenir de tout ce propos, c'est que la détermination d'un projet pratique répond d'abord d'exigences culturelles : c'est parce le rôle thématique du *diplômé* est plus institutionnalisé que celui de l'*étudiant en 2^e année* que l'on se permet de dire que le projet d'un étudiant en première année est d'obtenir un diplôme. Néanmoins, comme la culture se renouvelle sans cesse (Lotman 1999 [1966] ; 2004 [1992]), on devra ajouter qu'il sera toujours possible de retenir de nouveaux rôles thématiques, à mesure que les rôles existants évolueront ou disparaîtront. Typiquement, l'*étudiant en année propédeutique* peut aujourd'hui, sans problème, être considéré comme un rôle thématique à part entière, distinct de celui du simple *étudiant*, rôle thématique qui suppose le suivi d'une formation d'au moins deux années...²¹⁷

2.3.4 *La mise en œuvre des projets*

On pourrait résumer les propositions précédentes en disant que, finalement, par la procédure de thématisation du projet pratique, on vient à donner une coloration culturelle au cours d'action. Cependant, au-delà de cette thématisation, il importe de ne pas oublier qu'un projet pratique est aussi, voire d'abord, une structure narrative, et qu'il tient, à ce titre, une fonction invariante, celle de permettre à un sujet d'état (S_1) de se conjoindre avec un Objet de valeur.

²¹⁷ Dans le domaine de la sémantique interprétative (2009 [1987]), Rastier reconnaît également que c'est le principe de pertinence, relatif à des normes sociales et au bon sens, qui doit être retenu pour privilégier une interprétation sur une autre (ici pour retenir tel projet plutôt que tel autre). Il revendique cette approche lorsqu'il s'intéresse à la façon dont il importe de différencier des termes appartenant à une même catégorie. Par exemple, au sein de la catégorie //transport//, il estime que la distinction à opérer entre le 'métro' et l'autocar' ne doit pas être fonction du mode de transport (/sur rail/ vs /sur route/), mais du lieu de destination (/en ville/ vs /hors ville/). Il motive ce choix en notant simplement que dans « les situations pragmatiques les plus courantes, on choisit un moyen de transport en fonction de sa destination, et non parce qu'il est ferré ou routier » (*Ibid.*, p. 51). Néanmoins, dans d'autres cas, cette pertinence pourrait varier, comme lorsqu'on oppose le train à l'avion pour se rendre de Genève à Paris.

On a effectivement vu que le projet pratique, du point de vue de la sémiotique narrative, correspond au projet que le sujet de faire (S_2) accomplit lors du programme de la compétence (programme de base). Et c'était suite à ce constat que nous avons aussi affirmé que le sujet de faire (S_2) tient systématiquement, dans la narration, un rôle de communicant, d'intermédiaire et de médiateur. C'est en effet lui, à travers le projet pratique qu'il conduit, qui, toujours, met en relation le sujet d'état (S_1) avec l'Objet, ou, comme dirait Landowski, qui *rend service* :

[...] se servir d'un instrument, c'est dans nombre de circonstances faire en même temps autre chose que ce qui correspond strictement à sa « fonction ». Tirer de sa poche, par exemple, son briquet pour allumer la cigarette de quelqu'un qui n'a pas de feu, ce n'est pas seulement exécuter l'acte pragmatique consistant à « allumer une cigarette », c'est aussi accomplir, intersubjectivement, le geste quasi contractuel de « rendre service », et aujourd'hui, qui plus est, faire civiquement acte de solidarité entre fumeurs persécutés : cas banal où, au lieu de se succéder, plusieurs interactions de nature différente se déroulent en concomitance sur des plans distincts, cumulant résultats pratiques et effets d'ordre symbolique. (2009, n.p.)

Dans cet extrait, on peut, en outre, observer un autre point capital, qui est que, finalement, cet Objet de valeur que poursuit le sujet d'état (S_1) avec l'aide du sujet de faire (S_2) n'est ni plus ni moins qu'un rôle thématique. En permettant à ce badaud (S_1) de fumer, ce que nous (S_2) faisons, c'est certes lui rendre un service, mais, plus essentiellement, c'est le faire advenir à la condition de *fumeur*. Avec cet exemple, on perçoit ainsi mieux le principe directeur des projets pratiques : servir des sujets d'état (S_1) en leur permettant d'accéder à des rôles thématiques. Également, on se rend compte que la logique sous-tendant les projets pratiques est finalement toujours de nature intersubjective et qu'elle se démarque en cela clairement de la logique des pratiques sémiotiques qui, elle, est strictement opérationnelle.

Cette différence n'est, d'ailleurs, pas sans incidence, car elle touche directement la manière dont on peut parler de l'organisation actantielle d'une pratique sémiotique. Comme nous l'avons vu en 2.1.4, une pratique sémiotique met toujours en scène un usage, autrement dit diverses *manœuvres*. Pour sa part, un projet pratique, comme nous sommes en train de le voir, rend toujours compte, de par son caractère intersubjectif, de diverses *manipulations* (au sens de *faire faire*). C'est cette nuance qui permet, selon nous, d'expliquer pourquoi, lorsqu'on schématise un projet pratique, on recourt à une terminologie actantielle présentant des traits sémiques humains (Destinateur, Destinataire, Sujet...) alors que lorsqu'on schématise une pratique sémiotique, on

préfère employer une terminologie actantielle développant des aspects fonctionnels (*operator, operans, operandum...*).

Dans l'extrait suivant, Landowski détaille ce point intéressant lorsqu'il explique pourquoi il serait maladroit de concevoir un couteau, manœuvré dans une pratique, comme un Sujet :

[...] à la différence du Sujet-héros qui, une fois « briefé » par son Destinateur-manipulateur sur l'objectif à atteindre, peut être laissé libre de choisir en fonction de son vouloir et de son savoir propres les modalités d'exécution de sa mission, un couteau, ou n'importe quel autre instrument de ce genre, ne remplit adéquatement son office – n'effectue son « parcours thématique » dans les conditions voulues – qu'à condition d'être convenablement guidé, tout au long de sa performance et dans le moindre détail, par son utilisateur. Autrement dit, bien qu'il ait certes vocation à occuper la position du sujet syntaxique qui « fait » une certaine action (qui coupe), on ne saurait lui attribuer, si ce n'est par métaphore, le statut modal d'un « Sujet » au sens de la grammaire narrative, c'est-à-dire dont les actions seraient fonction de la manière dont il « conçoit sa vie en tant que projet, réalisation et destin ». Privé de toute intentionnalité, de tout vouloir comme de tout savoir propre mais par contre doté, sur le plan pragmatique, de pouvoirs régis par certaines régularités, il ne se prête aucunement à être manipulé et ce dont il s'agit, c'est tout au plus de savoir le manœuvrer, ce qui veut dire simplement savoir tirer parti des programmes virtuels qui sont les siens. (2009, n.p.)

À défaut de pouvoir employer la terminologie narrative classique pour rendre compte de l'organisation actantielle d'une pratique sémiotique, nous avons donc employé, sur recommandation de Landowski, cette terminologie actantielle latine composée des termes *operator, operans* et *operandum*, lesquels seraient respectivement, on l'a compris, les pendants opérationnels du Destinateur, du Sujet et du Destinataire. Or, il se trouve que, lorsque nous avons discuté ces trois fonctions (cf. 2.1.3), nous avons omis d'en mentionner deux : l'*operatio* et le *modus operandi*, qui pourraient, avec les précautions nécessaires, être considérés comme les variantes opératoires des actants narratifs de l'Objet et de l'Adjuvant²¹⁸. En effet, pour Landowski, l'*operatio* désigne la fonction principale de l'opération pratique alors que le *modus operandi* désigne le principe fonctionnel qui permet à l'*operans* d'assumer son rôle.

Pour continuer d'exploiter les ressources de la terminologie latine, appelons *operatio* la fonction (actantielle) de rang supérieur, en entendant par là celle dont le caractère est le plus général, à savoir, si nous nous en tenons aux exemples inventoriés jusqu'ici, celle consistant soit à *disjoindre* des éléments, comme le fait un couteau, soit à les *conjoindre*, comme c'est le rôle du couple marteau-et-clou ou de la paire tournevis-et-vis. Et appelons *modus operandi* le principe fonctionnel, le

²¹⁸ Comme son nom l'indique, l'Adjuvant se rapporte à cet actant qui aide le Sujet à accéder à un Objet de valeur. Nous reparlerons du rôle et du statut de cet actant dans notre note 222.

« mode opératoire » mis en œuvre par un acteur déterminé pour l'effectuation de l'une ou l'autre de ces « *operatio* », autrement dit le type spécifique de mouvement requis, cas par cas, de la part de l'*operans* pour l'exercice de sa fonction conjonctive ou disjonctive sur l'*operandum*.²¹⁹ (2009, p.)

En appliquant ces enseignements à la pratique de l'épluchage de pommes de terre (incontournable pour réaliser une bonne soupe au pistou), nous parvenons à produire le *schéma opérationnel* suivant²²⁰ :

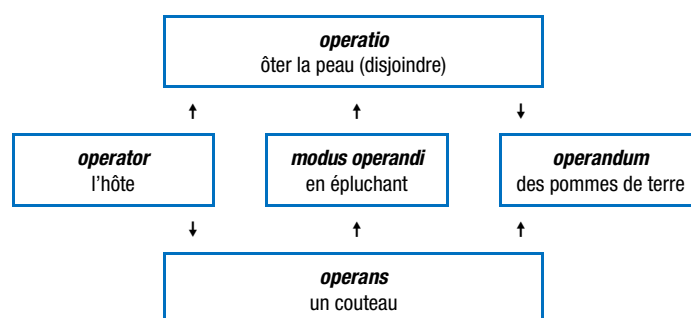


Figure 16 | Le schéma opérationnel (de l'épluchage de pommes de terre)

2.3.5 Un projet nommé destin

Pour faire le point sur ce que nous énonçons depuis plusieurs chapitres, rappelons que nous avons d'abord observé qu'une narrativisation mettait toujours en œuvre deux projets : un projet exécuté par un sujet de faire (S_2) consistant à conjoindre un sujet d'état (S_1) avec un rôle thématique (Objet), et le projet de ce sujet d'état (S_1) visant à être conjoint avec ce rôle thématique (Objet). Ce constat posé, nous avons ensuite poursuivi en précisant que l'une des caractéristiques du sujet d'état (S_1) était de ne pas agir, mais de laisser le Sujet (S_2) agir à sa place et pour son compte. À ce moment-là, nous aurions alors dû relativiser la dimension projective de la narration de ce sujet d'état (S_1), à savoir :

²¹⁹ Dans cet extrait, on observe que Landowski ramène le principe de l'*operatio* à deux fonctions générales : la conjonction ou la disjonction. Il précise néanmoins, juste après, que cette conjonction et cette disjonction doivent être envisagées dans un sens non pas narratif, mais pragmatique : « Il va de soi que la terminologie "jonctive" est employée ici dans un autre sens que celui fixé par la grammaire narrative. La conjonction dont nous parlons est un rapport pragmatique entre des éléments quelconques qu'on juxtapose, accroche, presse, colle ou soude l'un à l'autre, ou même fusionne, et non une relation entre sujet et objet interprétée en termes d'acquisition ou de possession » (2009, n.p.).

²²⁰ Nous proposerions d'utiliser ce modèle – que nous avons créé à partir des propositions de Landowski (2009) – à chaque fois que l'on souhaite formaliser l'organisation actantielle d'une pratique sémiotique. En outre, précisons que la disposition des cases du schéma répond d'une volonté délibérée de maintenir un air de famille avec la modélisation classique du schéma actantiel. Nous en reparlerons au prochain chapitre.

si un projet requiert nécessairement la production – intentionnelle – d’activités pratiques, la narration du sujet d’état (S_1) ne peut que difficilement être envisagée comme un projet, puisque ce sujet vise uniquement à *devenir*, sans jamais *faire*.

En somme, parler de projet pour le Sujet d’état (S_1) est plutôt impropre et le terme qui conviendrait mieux pour qualifier ce parcours – ou plutôt cette trajectoire – serait celui de *destin*. En étant uniquement dans une posture passive et passionnée, en désirant et en attendant seulement d’être conjoint avec un rôle thématique, le sujet d’état (S_1) s’en remet indiscutablement au destin – ou à son destin – que l’on qualifiera, en l’espèce, de *narratif*²²¹. Ce qu’il faut ainsi comprendre, c’est que la réalisation du désir de conjonction du sujet d’état (S_1) dépend totalement de la réussite du projet pratique du sujet de faire (S_2). Le sujet d’état (S_1) met ainsi toujours son destin – son avenir, son devenir – entre les mains d’un sujet de faire (S_2), qui peut, évidemment, faillir ou imparfaitement réaliser la conjonction espérée.

Le fait que l’on distingue désormais un *projet pratique* (avec un sujet de faire – S_2) et un *destin narratif* (avec un sujet d’état – S_1) ne doit, en revanche, pas nous amener à penser qu’il n’y aurait plus qu’un seul schéma actantiel (celui du projet pratique) qui puisse rendre compte de la distribution des rôles narratifs. Malgré ces remaniements, il y a toujours deux systèmes actantiels à l’œuvre : celui de l’intrigue conduite par le sujet de faire (S_2) – le schéma actantiel du projet pratique, relatif seulement au programme de la compétence – et le schéma actantiel de l’histoire vécue par le sujet d’état (S_1) – celui du destin narratif, comprenant l’ensemble des programmes de la manipulation, de la compétence, de la performance et de la sanction.

Pour rendre compte de cette double structure actantielle, on se proposera d’analyser, une nouvelle fois, la narrativisation de la soupe au pistou où les convives seraient les sujets d’état (S_1), et l’hôte, le sujet de faire (S_2). D’abord, en nous intéressant au *projet pratique* de cette narrativisation, à savoir au parcours narratif de l’hôte, nous proposerions la syntaxe suivante, inspirée des observations de Greimas (1983, p. 160) : des convives (Destinateurs du projet) attendent qu’on leur serve (Destinataires du projet) de la soupe au pistou (Objet du projet), et pour que cette conjonction se produise, l’hôte (Sujet du projet) se démène en cuisine, avec, comme seules aides, son talent et

²²¹ À dessein, nous proposons la formule oxymorique *destin narratif*, pour souligner le tour de force qu’on réalise lorsqu’on rend signifiant un état de fait.

quelques ingrédients (Adjuvants du projet)²²². Ensuite, si l'on s'intéresse à la trajectoire narrative des convives, il faudrait nous mettre à chercher au-delà de ce que la pratique de préparation de la soupe nous donne à voir. Au-delà, c'est-à-dire retracer le *destin narratif* des convives, qu'on pourrait ainsi imaginer : un ami (Destinateur du destin) invite d'autres amis (Destinataires du destin) à apprécier – au sens de *savourer* comme d'*évaluer* – une soupe au pistou (Objet du destin), et pour que cette conjonction ait lieu, ces derniers (Sujets du destin) délèguent à ce premier (Adjuvant du destin) la tâche de leur préparer le plat promis.

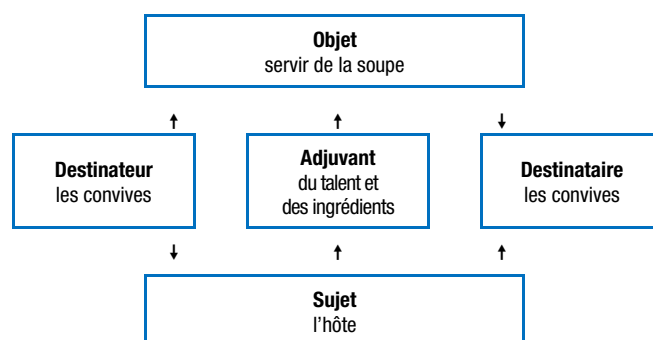


Figure 17 | Le schéma actantiel du projet pratique (de la soupe au pistou)

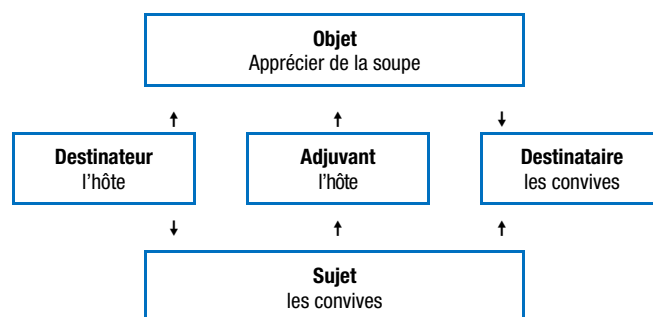


Figure 18 | Le schéma actantiel du destin narratif (de la soupe au pistou)²²³

²²² Fonctionnellement, qui dit Adjuvant dit aussi Opposant, dans la mesure où les actants, en leur qualité de positions relatives, vont toujours de paire (Greimas 1983, p. 10) : le Destinateur avec le Destinataire, le Sujet avec l'Objet, l'Adjuvant avec l'Opposant... Or, si nous n'avons pas retenu le rôle actantiel de l'Opposant, c'est parce que, comme l'a souligné Bertrand, cet actant appartient plutôt à la sphère d'un anti-sujet (2000, p. 183). Ainsi, quand bien même aurions-nous pu – ou dû – nous passer de l'Adjuvant, il demeure que son maintien, ici, s'explique par le fait que cet actant appartient malgré tout à la sphère de la narrativisation principale (*Idem.*). Sur le même sujet, on relèvera que dans *Du sens II* (1983, p. 50), Greimas éliminait déjà les Adjuvants et les Opposants des relations narratives fondamentales.

²²³ Nous aurons l'occasion d'en reparler en 2.4.2, mais c'est, à vrai dire, moins l'hôte que l'*envie* ou l'*obligation* que ressentent les convives de répondre favorablement à l'invitation de celui-ci

La présence, dans chacun des schémas, des mêmes rôles actantiels (Destinateur, Sujet, Adjuvant, Objet, Destinataire) pourrait naturellement nous conduire à penser que les logiques narratives sous-jacentes à chacun des parcours sont les mêmes. Or, il n'en est rien : d'un schéma actantiel à l'autre, les mêmes actants – ou plutôt devrions-nous dire les mêmes dénominations – se rapportent à des fonctions narratives différentes. Nous l'avons déjà vu avec l'actant Sujet qui, dans le cadre du projet pratique, est un sujet de faire (*agissant*), et qui, sous le régime du destin narratif, est un sujet d'état (*passionné*). Nous allons, désormais, aussi le constater avec les autres actants.

D'abord, le Destinataire. Dans le cadre du projet pratique, le Destinataire est un bénéficiaire. Il reçoit l'objet pragmatiquement, esthésiquement ; il *l'éprouve*. En revanche, dans le cadre du destin narratif, il a le rôle d'un juge, puisqu'il *évalue* l'Objet ; on a là une réception critique, cognitive. Ensuite, par rapport à l'Adjuvant, il nous faut dire que, dans le cadre du projet pratique, cet actant désigne un ensemble de compétences (des modalités) tandis que, dans le cadre du destin narratif, il est figuré par l'individu de chair et d'os doté de ces compétences (le sujet de faire – S₂). Enfin, pour ce qui est de l'Objet – car nous discuterons du Destinateur en 2.4 –, on fera part des observations suivantes.

D'abord, on observera qu'un Objet, indépendamment du schéma actantiel auquel il appartient, ne renvoie jamais à un corps-objet (matériel et tridimensionnel), mais toujours à un prédicat ; à une activité (*faire* quelque chose pour quelqu'un) ou à un état (*être* quelque chose pour quelqu'un). Pour cette raison, il nous paraîtrait déjà judicieux de ne référer aux Objets que sous la forme indicative, et non substantive comme c'est pourtant généralement le cas. En procédant de la sorte, on viendrait, indéniablement, à gagner en précision, puisqu'on est obligés, avec la forme infinitive, de spécifier un usage. Ainsi, alors qu'on dirait, à la forme substantive, de l'hôte et des convives qu'ils visent chacun *la soupe au pistou* comme Objet de valeur, à la forme infinitive, on voit que l'on serait contraints de préciser l'usage visé de cette soupe, à savoir, pour l'hôte, *la préparer*, et, pour les convives, *l'apprécier*²²⁴. Plus simplement, il nous semble qu'il faille simplement

qui fait figure de Destinateur du destin narratif. Dans notre conclusion, nous reviendrons par ailleurs sur le sens à donner aux flèches du schéma (cf. note 358).

²²⁴ Dans notre schéma opérationnel (cf. chapitre précédent), à la même place que celle occupée par l'Objet, nous avons l'*operatio*, qui, justement – tout comme l'Objet à présent – était envisagée comme une prédication. Ce n'est donc pas un hasard si nous estimons qu'il faut toujours traiter l'Objet, quelle que soit sa nature, sur le mode infinitif.

considérer l'Objet comme un « objectif », ce que n'a d'ailleurs pas manqué de faire Fontanille lorsqu'il a cherché, à peu près comme nous, à établir « la forme canonique de la scène pratique »²²⁵ :

La troisième instance [du système canonique de la scène pratique] correspond à ce que « produit » la pratique, et qui peut être considéré au moins de deux points de vue : ce qui est « visé » et ce qui est « saisi » dans l'un et l'autre cas, cette instance correspond à l'actant-objet (ou « second actant »), un objet visé ou produit par l'acte et l'opérateur. Ces considérations nous renvoient à la conception classique de la transformation, dont on sait bien que l'actant-objet, au niveau d'abstraction qui est le sien, ne correspond à des « figures-objets » que dans un nombre limité de cas. L'acte praxique ne consiste pas nécessairement en un acte de production d'objets, ni même de conquête d'objets. Il existe des pratiques qui ne visent qu'à la modification d'une situation, ou qui ne visent même qu'à résister à une modification en cours. Mieux vaudrait, en l'occurrence, comme l'a fait la grammaire des cas en son temps, parler d'« objectif » plutôt que d'objet, voire de « résultat », en tant qu'objectif atteint et réalisé. (2008, p. 213)

En rapport à la distinction que nous visons à établir entre les Objets des projets pratiques et ceux des destins narratifs, on devrait, plus spécifiquement, observer que, pour les premiers, l'Objet revêt une valeur d'*objectif* et, pour les seconds, de *résultat*. En effet, un projet se construit toujours dans le cadre d'une tension prospective (on vise un objectif) alors qu'un destin ne se révèle qu'après coup (on constate un résultat). En temps voulu, nous reviendrons sur cette tension entre visée et saisie de l'Objet, mais pour l'instant il s'agissait déjà de préciser la nature de cet Objet qui n'est donc pas un corps-objet (ou « figure-objet », comme le nomme en la circonstance Fontanille, *supra*).

Pour autant, il demeure que les corps-objets ont quand même leur rôle à jouer dans de telles configurations, car ce sont en fait eux qui, par leur usage, permettent aux sujets (de faire et d'état) de construire leurs identités, leurs ethos. Dans l'extrait suivant, Greimas montre effectivement bien comment les corps-objets participent, à leur façon, à l'obtention de l'Objet de valeur :

Lorsque quelqu'un, par exemple, se porte acquéreur, dans notre société d'aujourd'hui, d'une voiture automobile, ce n'est peut-être pas tellement la voiture en tant qu'objet qu'il veut acquérir, mais d'abord un moyen de

²²⁵ Fontanille considère qu'une scène pratique met toujours en jeu, au moins, quatre « instances » canoniques : un « actant opérateur », un « acte pratique », un « objectif » et un « horizon stratégique » (2008, pp. 211-215). Sans chercher à en faire une lecture critique approfondie, nous dirons que cette construction théorique pose quelques problèmes, car elle mêle des « instances » se situant, à nos yeux, à des niveaux de pertinence distincts : l'*actant opérateur* et l'*acte pratique* sont des instances pertinentes au niveau de la pratique sémiotique, l'*objectif* au niveau du projet pratique, enfin le *résultat* et l'*horizon stratégique* au niveau du destin narratif (cf. tableau 20).

déplacement rapide, substitut moderne du tapis volant d'autrefois ; ce qu'il achète souvent, c'est aussi un peu de prestige social ou un sentiment de puissance plus intime. L'objet visé n'est alors qu'un prétexte, qu'un lieu d'investissement des valeurs, un ailleurs qui médiatise le rapport du sujet à lui-même. (1983, p. 21)

En l'occurrence, la voiture n'est pas qu'un simple véhicule matériel qui permet d'aller d'un point A à un point B ; elle est aussi, voire se définit prioritairement, comme un médium – comme un « prétexte » – qui signifie, ou prétend signifier, que l'on est riche ou puissant. La formule de Sartre « La totalité de mes possessions réfléchit la totalité de mon être. Je suis ce que j'ai. » (2010 [1943], p. 637) exprime assez bien cette hypothèse selon laquelle les corps-objets ont certes une fonction narrative, mais que cette fonction est "seulement" d'être une médiation pour permettre au sujet d'état (S_1) de construire son image et, ce faisant, de se réaliser sémiotiquement et existentiellement²²⁶.

2.3.6 *La révélation d'une identité narrative*

Telle que nous l'avons conduite, l'analyse de la narrativisation de la soupe au pistou laisse supposer que l'hôte n'est qu'un sujet de faire (S_2) et les convives que des sujets d'état (S_1). Elle laisse également à penser qu'une narrativisation se présente toujours comme un entrelacs narratif entre deux actants distincts, en l'occurrence l'hôte et les convives. Dans les deux cas, il n'en va pas exactement ainsi.

Par rapport au premier point, c'est en effet une illusion que de croire que seul l'hôte agit. Même si Greimas ne le relève pas, les convives aussi agissent. On ne s'en rend évidemment pas compte, car ce n'est pas explicité, mais les convives font également quelque chose dans la narration, et ce qu'ils font, c'est déjà avaler leur soupe. Autrement dit, comme nous l'avons souligné dans un précédent travail (2013), nous avons affaire dans toute narrativisation non pas à une, mais à deux narrations (chacune présentant un projet pratique et un destin narratif), car il y a bien deux rôles actoriels distincts qui sont, chacun, à

²²⁶ Lorsqu'il explore la société de consommation, le professeur de marketing Russel Belk reprend ces considérations philosophiques : « Le soi s'étend à travers des possessions qui représentent alors ce que l'on est et pas seulement ce que l'on possède. Ainsi, l'extension du soi survient lorsque les possessions sont définies comme faisant partie du soi et ne sont plus seulement identifiées comme étant mienne ou à moi. C'est donc lorsque la possession se décline sur le mode de l'être et non plus de l'avoir que l'on peut à proprement parler d'extension du soi. [...]. Plus nous pensons posséder ou être possédé par un objet, plus celui-ci devient partie du "soi" » (in Heilbrunn 2010, p. 99).

la fois sujet d'état (S_1) et sujet de faire (S_2)²²⁷, ce que pointait déjà, aussi, Greimas dans *Du sens II* (1983) :

Une narrativisation fait apparaître l'existence, non pas d'un seul programme, mais de *deux programmes narratifs*. L'existence de deux programmes narratifs corrélés rend compte de la possibilité de manifester *discursivement*, c'est-à-dire de raconter ou d'entendre le même récit, en explicitant soit l'un soit l'autre des deux programmes, tout en gardant implicite le programme concomitant, mais inversé. (*Ibid.*, p. 35 ; soulignements d'origine)

Pour saisir dans le détail comment ces programmes s'articulent, commençons par dire que, dans une narrativisation, nous avons, à chaque fois, affaire à *deux doubles productions*. Quand on s'intéresse aux acteurs, en leur qualité de sujets de faire (S_2), lors du programme de la compétence, on observe d'abord que chacun d'eux réalise une *production pragmatique* : on a, d'une part, un hôte qui prépare une soupe, de l'autre, des convives qui l'engloutissent. Dans ce dernier cas, c'est d'ailleurs bien une *production* qui est réalisée, même si on serait tentés de retenir le terme *consommation*, que l'on estime pourtant être son strict antonyme. À vrai dire, la production et la consommation ne sont que des antonymes sur certains points. Dans le cas présent, ce qu'on souhaite mettre en exergue, c'est le fait que les sujets de faire (S_2) sont en train de mener à terme un projet et qu'une consommation n'est, étymologiquement, rien d'autre qu'un acte visant l'achèvement d'une tâche²²⁸. En partant du principe que toute production pragmatique est également une consommation, il n'y aurait donc aucune objection à dire que, tout comme les convives qui consomment leur soupe à table, l'hôte consomme son énergie en cuisine pour les repaître.

Si l'on s'intéresse, ensuite, aux secondes productions, on devra dire qu'elles se présentent, à l'inverse des précédentes productions, comme de véritables productions, en ce sens que rien n'est consommé ou

²²⁷ Dans cet article, intitulé « Consommation, innovation et narration » (2013), nous avons montré, même si cela peut sembler aller de soi, comment tout programme de consommation (par exemple la consommation d'une soupe) suppose un programme de production (la préparation de la soupe). C'est cette même dépendance structurale que Badir semble reconnaître lorsqu'il voit dans la production (poétique) et l'interprétation (herméneutique), les deux faces d'un même processus sémiotique (2009).

²²⁸ Comme le rappelle le professeur de marketing Benoît Heilbrunn, *consommer* vient du latin *consummare*, qui signifie « accomplir, mener à son terme, à son achèvement » : « La contiguïté existant entre les idées de "mener à sa fin" et de "détruire", notamment dans le contexte de la parousie chrétienne où l'achèvement des temps coïncide justement avec la fin du monde, a conduit à une confusion décisive entre *consummare* et *consummare* devenu synonyme de perdre et de détruire qui a perduré jusqu'au milieu du XVII^e siècle *via* une longue hésitation entre *consommer* et *consumer* (faire disparaître par l'usage) » (2010, p. 20).

détruit, qu'il y a, au contraire, seulement quelque chose qui est créé. Plus spécifiquement, cette nouvelle double production advient lors du programme de la sanction, lorsque les sujets d'état (S_1) sont évalués à l'aune de leur conjonction. À ce moment-là, qu'ils le veuillent ou non, ceux-ci produisent, en effet, à l'endroit d'un Destinateur-judicateur, une image d'eux-mêmes. Passivement, ils réalisent ce que l'on pourrait appeler une *production symbolique* : l'hôte produit un rôle de « spécialiste de soupe au pistou » et les convives, des rôles d'« amateurs de soupe au pistou »²²⁹. En bref, ce qu'il faut surtout retenir, c'est que le sujet de faire (S_2) se présentera, à un moment de l'analyse, aussi comme un sujet d'état (S_1), et *vice versa*.

Avec ces exemples, on finit par réaliser à quel point, dans une narrativisation, on a deux destins intimement liés, car entremêlés. En l'occurrence, celui des convives, qui deviennent amateurs de soupe au pistou, grâce au dévouement de l'hôte, et celui de cet hôte, qui devient spécialiste de soupe au pistou après que ceux-ci, repus, l'eurent félicité. Pour autant, il n'y aurait pas à oublier que, parfois, il est des narrativisations qui ne mettent en scène qu'un seul acteur, et ce qu'on pourrait se demander, alors, c'est si l'hypothèse ici soutenue demeure valide ? En reprenant la saynète inventée par Greimas du singe qui veut faire tomber une banane avec son bâton, nous allons voir que nous pouvons répondre par l'affirmative à cette interrogation²³⁰. En fait, lorsqu'on aborde l'analyse de cette saynète, on peut légitimement, d'abord, se dire qu'il n'y a aucun entremêlement narratif, puisque l'on a qu'un seul acteur qui accomplit toutes les tâches : un singe qui prend un bâton pour avaler une banane. Pourtant, une fois que l'on débute l'analyse, on se rend compte que cet unique acteur vient à investir une multitude de fonctions actantielles et de rôles thématiques, et que, ce faisant, il réalise bien, seul, deux parcours narratifs ; il vit bien deux histoires et conduit bien deux projets qui réaliseront deux destins.

En suggérant des formulations qui peuvent, de prime abord, paraître absurdes, afin de bien discriminer les différents rôles qu'investit le singe, voici comment se présenteraient ces deux narrations : la première narration serait celle d'un "singe-cueilleur de bananes" (sujet de faire – S_2) qui aiderait un "singe-amateur de bananes" (sujet d'état – S_1) à devenir

²²⁹ On pourrait même dire que chaque programme narratif produit quelque chose : le programme de la manipulation déboucherait sur une *production cognitive* (un savoir) et le programme de la performance sur une *production phorique* (une émotion).

²³⁰ Cette saynète à laquelle nous faisons une nouvelle fois allusion (cf. 2.3.2) est devenue un point référentiel dans le cénacle sémiotique, servi par les commentaires de Floch (1990, p. 128 ; 1995, pp. 148-149).

"consommateur de bananes" (Objet) ; la seconde serait celle d'un "singe-amateur de bananes" (sujet de faire – S₂) qui aiderait un "singe-cueilleur de bananes" (sujet d'état – S₁) à devenir "pourvoyeur de bananes" (Objet). Avec ce dernier exemple, on a donc confirmation, s'il en était encore besoin, que, quel que soit le nombre d'acteurs en présence, une narrativisation fait toujours dialoguer, structurellement, deux sujets qui, comme on vient de le montrer – et comme l'avait signifié Greimas – peuvent « être manifestés indifféremment par deux acteurs distincts ou réunis en un seul acteur » (*Ibid.*, p. 10).

2.3.7 La révélation du sens de l'action

Si l'on est parvenus à démêler la logique sous-tendant ces diverses narrations, il demeure que l'on aurait pu s'épargner du temps en déliant mieux ces entremêlements. En effet, si une narrativisation rend toujours compte de deux narrations concomitantes, mais inversées, et si les sujets de faire (S₂) se trouvent aussi être des sujets d'état (S₁), nous ne voyons pas pourquoi on ne déclarerait pas, simplement, qu'un acteur peut toujours être le sujet de faire (S₂) et le sujet d'état (S₁) de sa narration.

C'est cette hypothèse qui nous amène alors à réviser, enfin, l'observation suivante de Greimas (déjà évoquée à la fin du chapitre précédent) et, plus généralement, toutes les observations qui vont dans ce sens : « bien que cela aille de soi, le sujet de faire (S₂) peut soit être inscrit dans le même acteur que le sujet d'état (S₁) soit constitué un acteur indépendant » (1983, p. 229). Plus précisément, la correction à opérer concernerait la dimension ontique de la proposition de Greimas, à savoir que finalement, *toujours*, le sujet de faire (S₂) *est* le sujet d'état (S₁) de sa narration et que c'est *seulement* lorsqu'on lit, sous un autre angle, la narrativisation que l'on peut aussi, et de façon tout aussi juste, identifier un sujet d'état (S₁) et un sujet de faire (S₂) représentés par des acteurs distincts²³¹. À partir de ce que nous venons de rectifier, nous pourrions alors reconfigurer de la façon suivante l'organisation actantielle des destins narratifs évoqués jusqu'à présent, ceci afin de chaque fois avoir le même acteur en position de sujet d'état (Sujet – S₁) et de sujet de faire (Adjuvant – S₂)²³² :

²³¹ Dans ce dernier cas, la pratique serait toujours une interaction (à savoir la narrativisation de la soupe au pistou, non celle de la banane).

²³² Nous partons à chaque fois du principe que le dénouement de l'histoire est heureux.

- les convives (Sujet – S₁) deviennent amateurs de soupe au pistou (Objet du destin) après qu'ils (Adjuvants – S₂) eurent englouti une soupe au pistou ;
- l'hôte (Sujet – S₁) devient spécialiste de soupe au pistou (Objet du destin) après qu'il (Adjuvant – S₂) eut mitonné une soupe au pistou ;
- le singe-amateur de bananes (Sujet – S₁) devient consommateur de bananes (Objet du destin) après qu'il (Adjuvant – S₂) en eut avalé une ;
- le singe-cueilleur de bananes (Sujet – S₁) devient pourvoyeur de bananes (Objet du destin) après qu'il (Adjuvant – S₂) fut parvenu à en attraper une.

Incontestablement, ces reformulations nous permettent de mieux saisir la structure actantielle des destins narratifs, puisque, d'une part, elles nous révèlent que le sujet de faire (S₂), à ce niveau de pertinence, occupe systématiquement la place de l'Adjuvant et, d'autre part, elles nous confirment que l'Objet est bien un état associé à un rôle thématique : être spécialiste ou amateurs de soupe au pistou, être consommateur ou pourvoyeur de bananes²³³. Également, ce recadrage nous donne à voir que *faire, c'est aussi être* ; lorsqu'on réalise une activité, on finit toujours par enrichir ou renforcer sa propre identité, et pas nécessairement, comme pouvait le laisser suggérer l'exemple de la soupe au pistou, l'identité d'un tiers.

En reconnaissant que le sujet d'état (S₁) est également le sujet de faire (S₂) de sa narration, on ouvre enfin des pistes intéressantes pour mieux saisir ce que serait l'Objet du destin narratif, à savoir un sens. En effet, du point de vue de la sémiotique narrative, comme nous l'avons dit en 2.2.5, l'évaluation, lors du programme de la sanction, ne porte que sur le produit de la conjonction entre le sujet d'état (S₁) et l'Objet, à savoir sur le rôle thématique ; elle ne porte pas sur la manière dont le sujet de faire (S₂) a agi pour rendre possible cette conjonction. Dans la tradition sémio-

²³³ Pour faire suite aux recommandations émises en 2.3.3, on pourra discuter de la pertinence des rôles thématiques ici proposés dans la mesure où aucun des rôles mentionnés n'est véritablement institutionnalisé. On défendra malgré tout le recours à ces rôles thématiques, car ils dénomment avec pertinence le type d'identité auquel accèdent ces Sujets. Si on avait employé d'autres termes, on aurait peut-être gagné en canonicité, mais perdu en particularité avec le cordon-bleu (pour le spécialiste de soupe au pistou), les fins gourmets (pour les amateurs de soupe au pistou), le fruitarien (pour l'amateur de bananes) et le fruiticulteur (pour le pourvoyeur de bananes).

narrative, la sanction vise, en effet, à rendre compte d'états de fait, et non de processus.

Or, le problème que pose une conception si étroite de la sanction, c'est qu'elle empêche de véritablement accéder au sens pratique, dans la mesure où acter qu'un sujet d'état est devenu spécialiste de soupe au pistou, ce n'est pas saisir le sens de ce destin narratif. En d'autres termes, nous estimons qu'une sanction sémio-narrative, dans le cadre d'une sémiotique des pratiques, ne doit pas seulement reconnaître une conséquence – il y a ou non conjonction au terme de l'intrigue entre le sujet d'état (S_1) et l'Objet –, mais surtout identifier le sens que manifeste cette conjonction. Dans cette perspective, on estimera que le Destinateur-manipulateur du destin narratif devra lui aussi faire l'objet d'une évaluation, car, c'est lui qui intime au sujet d'état (Sujet – S_1) d'entreprendre un projet en qualité de sujet de faire (Adjuvant – S_1).

Or, il se trouve que nous n'avons pas encore parlé de ce Destinateur-manipulateur. Jusqu'à présent, nous avons seulement touché mot du Destinateur du projet pratique, que nous avons reconnu être le sujet d'état (S_1). Pourtant, à hauteur du destin narratif, le Destinateur-manipulateur occupe une place déterminante et bien particulière vis-à-vis de l'action, car il se situe, en fait, en dehors de la structure narrative, tout comme le Destinataire de ce même niveau d'ailleurs. Et si ces deux figures se trouvent hors de la narrativité, c'est parce que ce sont elles qui, justement, tiennent aux deux bouts cette narrativité : la première, parce qu'elle l'origine, suite à une manipulation ; la seconde, parce qu'elle y met fin après sanction. Dans le détail, le Destinateur-manipulateur produit de la tension narrative en soumettant un Objet de désir au Sujet d'état (S_1), et le Destinateur-judicateur acte la fin de cette tension – et, ce faisant, clôt la narration – en reconnaissant la conjonction du Sujet d'état (S_1) avec son Objet de désir.

Enfin, vis-à-vis des lieux où évolueraient ces deux figures transcendantales, il y aurait à préciser que le Destinateur-judicateur se trouverait dans une autre narration, dédiée à l'acte interprétatif (comme nous l'avons soutenu en 2.2.6), alors que le Destinateur-manipulateur se situerait dans un espace mythique, ainsi que nous le développerons dans les prochains chapitres. C'est donc parce que ces deux actants se situent dans des univers autres que l'univers de référence qu'ils constituent de véritables *altérités* faisant figure d'*autorités* pour amorcer la narration – avec le Destinateur-manipulateur – et pour l'achever – avec le Destinateur-judicateur.

En résumé, si l'on dit qu'il faut se tourner du côté du Destinateur-manipulateur pour trouver le sens pratique, c'est parce que c'est cette instance qui peut nous aider à comprendre pourquoi le sujet d'état (S_1) se met à entreprendre un projet pratique en qualité de sujet de faire (S_2).

2.4 Des pratiques aux formes de vie

2.4.1 *Le bonheur comme fin de l'action*

À hauteur du destin narratif, lorsqu'on se pose la question du sens pratique, c'est en fait à deux questions que l'on doit chercher à répondre, chacune ayant à voir avec l'instance démiurgique du Destinateur-manipulateur. La première vise à connaître *ce qui* (à savoir *quoi*) a déclenché l'intérêt du Sujet d'état (S_1) pour l'Objet de valeur. La seconde vise à savoir *qui* a eu l'idée d'introduire cet élément déclencheur dans la routine de ce même sujet. Ces deux questions sont, à vrai dire, tout sauf anodines, car elles viennent profondément questionner ce que l'on a pourtant reconnu comme fondateur de la forme de vie humaine, à savoir une intention et un pouvoir de décision libres. En laissant désormais entendre qu'il y aurait une instance tierce qui orienterait initialement nos actions, nous semblons, en effet, remettre en question ce postulat. Pourtant, telle n'est pas notre intention, car, comme nous allons le voir, le Destinateur-manipulateur, à hauteur du destin narratif, ne peut assumer de responsabilités, contrairement à nous, qui restons donc les uniques responsables de nos faits et gestes.

Plus exactement, pour endosser le rôle de Destinateur-manipulateur, nous envisageons de reconnaître l'existence de figures mythiques qui inscriraient dans notre constitution physique des dispositions orientant nos actions. Et si nous formulons une telle hypothèse, c'est parce qu'il nous semble que nous, humains, ne pouvons concevoir que nos dispositions à agir ne procèdent de rien. Pour comprendre pourquoi nous sommes disposés à agir de telle ou telle façon, dans telle ou telle direction, il nous faut pouvoir établir une provenance – une origine – au sens que prennent nos actions (cf. note 111). En instituant des figures fictionnelles mythiques, au rang de catalyseurs sémiotiques, nous visons donc à enrichir la réflexion autour du sens pratique, pour notamment répondre à la question existentielle visant à savoir au nom de quoi nous agissons.

Enfin, par rapport à la problématique du libre arbitre, disons que le statut mythique que l'on reconnaîtra à ces figures nous permettra de

continuer à nous considérer comme les seuls responsables de nos actes, puisqu'une instance fantasmée ne peut, par définition, pas rendre de comptes – à l'inverse de nous humains, qu'on estime toujours capables de freiner l'exécution d'une action, grâce à notre raison, avec l'aide de notre cerveau (cf. 1.2.6). Ainsi, comme on ne peut faire porter la responsabilité d'un acte à une instance que l'on ne peut condamner, et comme les *dispositions* qui orientent nos actions se situent, tout comme notre cerveau, dans notre corps propre (*infra*), nous n'avons d'autres choix que de continuer à nous considérer comme des êtres responsables et engagés dans nos cours d'existence.

Ces mises au point faites, on poursuivra ensuite notre propos en disant, d'abord, que ces *dispositions* dont nous parlons sont précisément les « éléments déclencheurs » de l'action que nous évoquons plus haut. La disposition (ou *diathèse* comme préfère la nommer Bordron²³⁴) désigne, en la circonstance, cette orientation initiale qui surdétermine nos choix et qui, comme nous aurons l'occasion de le préciser plus tard, offre une première spécification pour l'élaboration de formes de vie particulières :

[...] une forme de vie peut être définie par une stratification, sans hiérarchie particulière, mais basée sur une orientation initiale, ici la diathèse, qui est une sorte de préforme, que l'on peut comparer à un « design » contraignant la structure d'ensemble. Les moments ainsi distingués sont, chacun pour lui-même, ainsi que dans leurs rapports, assez variables mais à chaque fois dépendant de la diathèse qui leur donne son orientation. (2012, n.p.)

Dans la perspective retenue par Bordron, la disposition constitue ainsi l'*input* de l'action, et elle l'est au titre d'« une qualité de l'âme [qui] s'exprime dans l'énoncé [ou l'acte pratique] » (*Ibid.*, n.p.). La disposition apparaît donc comme une inclination que l'on ne peut contrôler, mais dont on est malgré tout redevables, puisqu'elle est ancrée en nous²³⁵. Pour autant, comme nous l'avons annoncé – et comme le présageaient déjà Greimas et Fontanille dans *Sémiotique des passions* (1991), les dispositions ne viendraient pas de nulle part ; elles

²³⁴ Comme le précise Bordron, *diathesis* signifie *disposition* dans l'*Organon* (2012, n.p.).

²³⁵ On précisera qu'une disposition, au sens de *diathèse*, est avant tout situationnelle. Elle se distingue en ce sens de l'*habitus* qui est une disposition durablement inscrite dans la constitution de l'opérateur, sorte de macrosystème schématique orientant les actions en général, ainsi que la perception et l'appréciation du monde. Saisissant le lien étroit unissant les deux concepts, Fontanille, dans *Formes de vie* (2015a), précise que la disposition à l'origine d'un engagement est, quoi qu'il en soit, toujours à envisager comme une « incidence locale de l'*habitus* et de la "complicité ontologique" entre l'*habitus* propre à chaque acteur et le cours des interactions sociales » (*Ibid.*, p. 48).

seraient façonnées par un ordre de réalité antérieur et supérieur, celui des « déterminismes » :

Cette étape [celle de la mise en mouvement du corps] oblige à postuler au niveau du discours une détermination du sujet discursif antérieure à toute compétence et à toute disposition : un déterminisme – social, psychologique, héréditaire, métaphysique, quel qu'il soit – préside alors à l'instauration du sujet passionné. (*Ibid.*, pp. 170-171)

À ce stade, trois caractères fondamentaux viennent donc à apparaître : les *déterminismes* (qui seraient transcendants), les *dispositions* (qui seraient ce que ces déterminismes inscriraient en nous), enfin, les *choix* (qui seraient les produits cognitifs de ces dispositions). Néanmoins, ce triptyque ne doit pas nous leurrer, car, moins qu'à trois véritables caractères, nous avons plutôt affaire, ici, à un même caractère qui se transmueraient progressivement, suivant une orientation morale : les déterminismes devenant des dispositions, qui seraient, elles, ensuite, considérées comme des choix assumés.

Sans établir de lien direct avec les déterminismes identifiés dans *Sémiotique des passions* (1991) – à savoir le social, le psychologique, l'héréditaire et le métaphysique (*supra*) –, Fontanille développe, dans *Pratiques sémiotiques* (2008), un argumentaire assez similaire qui l'amène à reconnaître l'existence de « quatre conceptions de l'orientation morale » (*Ibid.*, p. 274) :

Un survol cavalier de l'ensemble de la pensée éthique permet de regrouper la diversité des conceptions et des systèmes en quatre grandes classes de valeurs : 1 / Les valeurs ontologiques et intuitives : l'être-au-monde et le sentiment d'existence, la persévérance dans l'être, voire la transcendance de l'Autre, en sont les formes principales. 2 / Les valeurs des groupes sociaux et des communautés : les groupes et les communautés connaissent aussi la « persévérance dans l'être », sous un autre régime que le *dasein*, et leurs valeurs sont principalement des facteurs d'identité, de cohésion, de développement. 3 / Les valeurs formelles et universelles, qui se présentent comme des impératifs de la raison pratique, y compris les principes de l'utilitarisme. 4 / Les valeurs du « bien-vivre » et de l'accomplissement individuel, qui s'efforcent de conjuguer le « bien-vivre », l'intérêt et le bonheur. (*Ibid.*, pp. 274-275)

À travers la présentation de ces conceptions morales, Fontanille cherche surtout à montrer qu'une action, quelle qu'elle soit, vise toujours l'appropriation de valeurs (téléologiques) pouvant être considérées comme des « Biens (suprêmes) » (*infra*). Autrement dit, l'action pratique peut viser et soutenir différentes valeurs qui expriment, en dernière instance, un certain idéal. Les déterminismes de *Sémiotique des passions* (1991), à l'origine de l'inscription corporelle des

dispositions, paraissent donc devenir, dans *Pratiques sémiotiques* (2008), des formes de bonheur :

En somme, on distinguerait : 1 / les valeurs *ontologiques*, 2 / les valeurs *collectives*, 3 / les valeurs *universelles*, 4 / les valeurs *individuelles*. Cette série peut être rapprochée de celle des valeurs de vérité que Jean-Claude Coquet et Alain Berendonner ont, chacun de son côté et par des voies différentes, classées en fonction de leur référent, notamment personnel : le « je-vrai », le « il-vrai », le « on-vrai » et le « ça-vrai ». Le pas peut être franchi, sous réserve de validation empirique, d'un transfert de ces référents au Bien : 1 / Le ÇA-BIEN : les valeurs ontologiques ; 2 / le ON-BIEN : les valeurs collectives ; 3 / le IL-BIEN : les valeurs universelles ; 4 / le JE-BIEN : les valeurs individuelles. (*Ibid.*, p. 275)

En définitive, on observe que lorsqu'on s'intéresse à l'activité d'un opérateur engagé dans une pratique – donc d'un opérateur qu'on estime pouvoir répondre de ses actes –, on est finalement amenés, à un moment donné, à aborder la question du bonheur. À vrai dire, on conclut généralement toujours que si un opérateur s'engage dans une pratique, c'est parce qu'il considère – plus ou moins fortement, raisonnablement, consciemment et stratégiquement – que ce qu'il fait doit être fait, que le projet qu'il poursuit est celui qui cadre le mieux avec ce qu'il est, ainsi qu'avec ce que lui offre son milieu, car, en toute logique, si ce n'était pas le cas, il ne le ferait pas²³⁶. En somme, du point de vue du contenu de la pratique sémiotique, on estime qu'un projet vise toujours un *bien-vivre*, une manière de s'accomplir, un « Bien suprême ». Le Bien suprême, terme que Fontanille reprend d'Aristote, qui l'employait dans son *Éthique à Nicomaque*, composerait donc le noyau central du projet pratique, puisqu'il renverrait à ce bonheur auquel on accède lorsqu'on agit en accord avec ce que l'on est :

Le contenu de l'éthique est cela même qui dépasse le sens de l'action notamment l'Idéal et l'Autre. Traditionnellement, ce débordement du sens nous renvoie au *telos* aristotélicien : le « Bien suprême » : [citant Aristote] « Sur son nom, en tout cas, la plupart des hommes sont pratiquement d'accord : c'est le bonheur (...); tous assimilent le fait de bien vivre et de réussir au fait d'être heureux. (...) » Le bonheur semble être au suprême degré une fin de ce genre (désirable pour elle-même), car nous le choisissons toujours pour lui-même, et jamais en vue d'une autre chose. La « fin ultime » est celle qui ne peut en aucune manière être réinvestie comme valeur modale dans l'obtention d'un bien supérieur. Ou encore : [citant à nouveau Aristote] « Le bien parfait semble en effet se suffire à lui-même. » (*Ibid.*, p. 269 ; parenthèses d'origine)

²³⁶ À vrai dire, seule cette position peut conduire à un jugement moral, faute de quoi l'action serait considérée comme insensée (et l'opérateur jugé comme pénalement irresponsable).

On le voit, le Bien suprême aristotélicien peut être associé à l'idée de bonheur (au sens grec d'*eudemonia*²³⁷) et les variations de ce Bien, énumérées par Fontanille (ON-, ÇA-, JE-, IL-BIEN) peuvent, à leur tour, être envisagées comme les différentes formes que ce bonheur peut prendre²³⁸. Le bonheur, dans cette optique, serait une sorte d'autorité qui nous conduirait à agir : il serait la cause et la perspective de l'action, il en serait, tout simplement, le sens.

2.4.2 *Les figures du bonheur pratique*

Pour nommer ces différentes formes de bonheur, on peut faire comme Fontanille et parler de ON-, ÇA-, JE- et IL-BIEN, voire qualifier les bonheurs pratiques en fonction des déterminismes identifiés dans *Sémiotiques des passions* (1991) : bonheur héréditaire, bonheur social, bonheur psychologique, bonheur métaphysique. Nous préférons opter pour une troisième voie et nommer ces idéalités *Autorités transcendantes*, car ce que ces formes de bonheur finalement font, c'est instaurer impérieusement des dispositions censées nous permettre de nous accomplir²³⁹. Dans l'idée que nous nous en faisons, une Autorité transcendante est ainsi une figure mythique, imaginée et fantasmée, qui donnerait son *sens* – sa direction et sa signification – à la pratique. Elle serait cette instance que nous évoquions au début du chapitre précédent et qui assumerait la fonction de Destinateur-manipulateur du destin narratif.

Pour être raccord avec Fontanille – et pour rester fidèle aux principes de catégorisation de la sémiotique –, nous partirions, en outre, du principe qu'il est possible d'inventorier quatre Autorités transcendantes, lesquelles répondraient à différents types d'intentions (entendu que l'on postule qu'un opérateur vise toujours un projet intentionnellement). Précisément, la question que l'on doit se poser est de savoir sur quel ressort repose la décision d'entreprendre un projet. La première réponse, la plus simple, est de dire que l'on s'engage dans

²³⁷ Sur cette conception antique du bonheur, nous renvoyons le lecteur à *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* de Hadot (1995).

²³⁸ La notion de *telos*, présente dans l'extrait de Fontanille, permet à Aristote de souligner que le bonheur constitue la cause en même temps que la fin de l'acte pratique. Chez Aristote le *telos* se rapporte en effet à ce qui se situe au-delà de l'objectif ou du résultat pratique : il est un appel, un impératif.

²³⁹ Il est intéressant de noter que lorsqu'il approche la question morale, Fontanille, dans *Formes de vie* (2015a), parle de « Destinateur transcendant » : « Cette perspective repose sur la postulation d'un Destinateur transcendant, garant de la mise en œuvre d'un système de valeurs *a priori* » (*Ibid.*, p. 63).

l'action *par intérêt*. On réfléchit, on cherche un intérêt, puis on agit. C'est une possibilité, et on voit surtout que cette possibilité se fonde sur le régime de la manipulation de Landowski (cf. 1.2.7).

Or, si l'on reconnaît désormais qu'une intention répond aussi d'un régime de sens, on peut facilement se mettre à considérer un deuxième cas de figure, qui serait l'action entreprise *par nécessité*, laquelle nécessité relèverait du régime de la programmation. Ici, il n'y aurait pas de réelle délibération ; plutôt une résignation devant un champ des possibles réduit. Par la suite, on aurait le projet résultant d'un troisième régime, celui de l'ajustement. Sous ce régime, l'action serait amorcée *par envie*, sans que l'on connaisse trop son incidence, sans que l'on questionne trop son intérêt. Enfin, nous aurions le projet adopté *par conviction*, qui aurait une valeur impérieuse. Ce serait le régime de l'assentiment qui régirait, dans ce cas-là, la dynamique pratique²⁴⁰.

Ces intentions identifiées, ce qu'il nous resterait, enfin, à faire pour établir nos Autorités transcendantes, serait imaginer ce qui, idéalement, pourrait nous amener à agir par intérêt, nécessité, envie ou conviction. Pour les actions conduites par intérêt, on imaginera l'œuvre de la *Raison*, pour celles réalisées par nécessité, on invoquera la pression du *Milieu*, enfin, on rendra responsable le *Feeling* de nous amener à agir par envie et la *Nature* si nous ressentons une intime conviction à nous engager dans l'action. La Raison, le Milieu, le Feeling et la Nature, telles seraient donc les quatre Autorités transcendantes à l'origine des dispositions qui fondent nos actions²⁴¹.

En outre, eu égard à notre hypothèse de départ, ces Autorités transcendantes seraient l'explication du sens même de nos actions et l'origine de *certaines* de nos formes de vie. De « *certaines* » et non de *toutes*, précisons-nous, car rappelons-nous que le sens pratique ne dépend pas seulement des Autorités transcendantes (cf. 2.3.7). Il dépend également, et de façon tout aussi cruciale, de l'autorité morale qui juge l'activité pratique, à savoir du Destinateur-judicateur (le

²⁴⁰ Après la parution de l'ouvrage *Les interactions risquées* (2005), Landowski a souvent recouru au terme d'*assentiment* en lieu et place de celui d'*accident* pour qualifier ce quatrième régime de sens fondé sur l'aléa (2007 ; 2010 ; 2012a ; 2013). Il explique ainsi cette préférence : « Le choix de la dénomination du régime fondé sur l'aléa reste ouvert. Sous ce régime, le sujet se pense lui-même comme entièrement dépendant des *accidents* auxquels le hasard l'expose ; mais on peut dire aussi que son style de vie se caractérise par le consentement ou même l'*assentiment* aux incertitudes du sort : c'est cette seconde dénomination que nous avons retenue ici » (2007, n.p.).

²⁴¹ De façon prudente, on pourrait établir les associations suivantes entre, d'une part, nos Autorités transcendantes et, d'autre part, les Biens suprêmes et déterminismes reconnus par Fontanille : la Raison (JE-BIEN, déterminisme psychologique), le Milieu (ON-BIEN, déterminisme social), le Feeling (ÇA-BIEN, déterminisme héréditaire), la Nature (IL-BIEN, déterminisme métaphysique).

Destinataire du destin narratif). En effet, d'une autorité morale à l'autre, il peut y avoir des différences d'interprétation et l'intention pratique de l'opérateur peut, par conséquent, être diversement évaluée et valorisée²⁴².

Plus particulièrement, cette observation doit nous rappeler que le sens est toujours une co-construction. Ici, une négociation entre, d'une part, une Autorité transcendante qui *imprime un sens* en *intimant* à un opérateur d'agir et, d'autre part, une autorité morale qui, devant l'action en question, *ressent une impression* qui l'amène à formuler un jugement fondé sur une *intime conviction*²⁴³. Dans les termes de la sémiotique narrative, on dira simplement qu'une forme de vie se construit dans la relation instituée entre le Destinateur-manipulateur et le Destinateur-judicateur, que l'on préférera désormais nommer *Destinataire-judicateur* pour éviter, à l'avenir, toute confusion²⁴⁴.

²⁴² Nous reviendrons sur ces formes que peut prendre l'évaluation pratique en 3.1.6.

²⁴³ Dans *Pratiques sémiotiques* (2008), Fontanille a cherché à approfondir ce rapport entre éthique et morale, et il a été conduit à observer que l'éthique d'un opérateur ne peut, effectivement, être saisie que lorsqu'on commence à déborder la pratique dans deux directions : vers l'*idéalité* d'un Idéal et l'*altérité* d'un Autre : « De toutes les manières d'aborder l'éthique, et plus précisément ce "supplément" de sens, et cette distension entre l'objectif pratique et l'enjeu éthique, deux principales se dégagent de toute l'histoire de la pensée : (i) le dépassement par l'Idéal, et (ii) le dépassement par l'Autre. Il faudrait en quelque sorte réviser la conception sémiotique de la pratique pour accéder à l'éthique : la pratique est certes en quête d'un manque de sens des situations et des actions, mais ce manque résulte, du point de vue de l'éthique, non d'une absence, mais d'un débordement de sens, notamment vers l'*idéalité* et l'*altérité* » (2008, pp. 236-237). Même si Fontanille n'établit pas de liens explicites, on peut considérer ces instances de l'Idéal et de l'Autre comme des reformulations éthiques des actants Destinateur-manipulateur et Destinateur-judicateur du destin narratif. En l'occurrence, l'« Idéal » se rapporterait à cette instance mythique et téléologique qu'est le Destinateur-manipulateur (l'Autorité transcendante) : « Pour l'*Idéal*, tout commence en somme avec le *telos* d'Aristote : il n'y a d'éthique de l'action que parce que l'action connaît des "causes finales" (des "fins"), qui dépassent les causes nécessaires et suffisantes (les déterminations) et efficientes (les conditions et objectifs de l'action elle-même). Toute perspective éthique sur les pratiques induit donc un effet téléologique : entre autres [...] le dépassement de soi et le désintéressement (Levinas ou Bourdieu), la "persévérance dans son être" (Spinoza), la "volonté de puissance" (Nietzsche) » (*Ibid.*, p. 237). Pour sa part, l'« Autre » désignerait le Destinateur-judicateur qui apprécie et, ce faisant, valorise la pratique : « Pour l'*Autre*, tout commence avec l'élargissement de la sphère du moi : ce n'est pas alors son objectif que la pratique dépasse, mais son opérateur, et sa structure actantielle de base. Toute problématique axiologique devient éthique dès lors qu'elle apprécie et définit les valeurs par rapport à l'Autre. La préoccupation éthique apparaît donc dans n'importe quelle pratique individuelle, interindividuelle ou collective quand l'opérateur de cette pratique rencontre un Autre, qu'il soit irréductible à ses propres intérêts, buts et enjeux, ou qu'il les partage » (*Idem.*).

²⁴⁴ Il nous a toujours paru malheureux de nommer « Destinateur », le judicateur du programme de la sanction. Nous ne connaissons pas vraiment la raison de cet usage ; peut-être simplement qu'à l'époque, dans les années 1970, on estimait que le Destinateur(-manipulateur) était généralement toujours aussi celui qui jugeait la réussite de la quête narrative. Quoi qu'il en soit, ainsi que nous l'avons exposé en 2.3.5, le judicateur doit toujours, prioritairement, être

2.4.3 De l'action à la scène pratique

Il nous paraît important de relever que les Autorités transcendantales et les dispositions qu'elles inscrivent corporellement se singularisent surtout en ce qu'elles incarnent chacune une modalité volitive particulière. La Raison représente la modalité du *vouloir*, la Nature celle du *falloir*, le Milieu celle du *devoir*, enfin le Feeling l'absence de ces modalités. Ces associations sont d'importance, car elles nous amènent à nous demander s'il n'est pas possible de produire, à hauteur du niveau de pertinence des pratiques sémiotiques, une nouvelle classe de formes de vie.

En effet, lorsque nous avons établi notre cartographie des formes de vie rythmiques (cf. tableau 11), nous avons retenu les mêmes modalités volitives pour graduer l'axe extensif du système en question. À présent, ces modalités, qui répondent des Autorités transcendantales, nous révèlent des intentions. Et si nous avons ainsi l'intuition qu'il est possible d'établir un lien entre ces deux classes de formes de vie (les rythmiques et les intentionnelles), c'est parce que notre hypothèse, depuis 1.4.6, est de dire que les formes de vie sont prioritairement des valeurs ; une valeur pouvant donc aussi bien qualifier des styles figuraux (au niveau des attitudes expérientielles) que des types d'intentions (au niveau des pratiques sémiotiques).

Même, on pourrait aller encore plus loin en disant que les formes de vie rythmiques sont plutôt des proto-formes de vie dans la mesure où, au niveau du rythme (axe extensif) et de l'inhérence (axe intensif), on n'a pas encore affaire à des positionnements éthiques véritablement assumés par les opérateurs pratiques. À l'inverse, au niveau de pertinence des pratiques sémiotiques, avec les intentions qu'elles expriment, on a bien accès à des formes de vie pouvant être marquées axiologiquement de façon beaucoup plus critique : il y a des pratiques qui sont entreprises par intérêt ou par nécessité, d'autres par envie ou par conviction²⁴⁵.

considéré comme un Destinataire. Cet actant ne peut en effet formuler un quelconque jugement s'il n'a pas *reçu* au préalable la performance du Sujet d'état (S₁) comme un spectacle. Au-delà de ça, il demeure que le lien entre le Destinateur et le Destinataire est fonctionnellement indéfectible, comme l'atteste l'entrée commune « Destinateur/Destinataire » établie par Greimas et Courtés dans leur dictionnaire : « Le destinateur et le destinataire (termes écrits généralement avec une minuscule), repris de Jakobson (dans son schéma de la communication linguistique), désignent, dans leur acception la plus générale, les deux actants de la communication (appelés aussi, dans la théorie de l'information, mais dans une perspective mécaniste et non dynamique, émetteur et récepteur). [...]. Considérés comme actants de la narration, Destinateur et Destinataire (écrits alors généralement avec une majuscule) sont des instances actantielles, caractérisées par une relation de présupposition unilatérale » (*Ibid.*, p. 94).

²⁴⁵ Nous pourrions rattacher ces observations à la proposition suivante de Basso Fossali qui estime que « la *forme de vie*, même si elle est interprétée selon un génitif subjectif interne à la

Avec ce glissement du rythmique au scénique, les modes d'évaluation changent donc. Notamment, les évaluations des pratiques sémiotiques ne se fondent plus sur notre seule intuition, car ce qui est interprété n'est plus du sensible pur. À hauteur des pratiques sémiotiques, les interprétations que l'on produit sont, au contraire, grandement inférentielles, et les formes de vie susceptibles d'être identifiées se voient rattachées à des considérations d'ordre socioculturel – non plus, donc, passionnel. Dans son article « Forme de vie et formes de vie » (2012), sous-titré « Vers une sémiotique des cultures », Colas-Blaise avance également cette hypothèse selon laquelle la culture « est créée sur le fond de la vie biologique » et qu'il y a, entre l'organique et le sociologique, une conversion analogique qui s'opère :

La culturalisation et la socialisation trouvent leur ancrage dans des énonciations corporelles : là même où des manières non seulement d'être au monde et à (de) l'autre, mais encore d'agir en commun, c'est-à-dire, plus largement, une compréhension (prendre avec) précognitive « incarnée », témoignent d'une immersion socioculturelle de l'instance sensible et percevante. (*Ibid.*, n.p.)

Colas-Blaise, dont nous partageons le point de vue, estime donc recevable l'idée que l'on puisse trouver, à un niveau pratique, des formes de vie scéniques apparentées aux formes de vie rythmiques. C'est ce qu'elle semble encore défendre lorsqu'elle précise l'enjeu d'une réflexion sur les formes de vie, déclarant qu'à un niveau tensif on aurait des formes de vie présentant un « style expérientiel » et à un niveau pratique des formes de vie manifestant un « style praxique »²⁴⁶ (*infra*) :

L'enjeu de cette réflexion peut être précisé ainsi : il s'agit de déterminer des *manières* d'être au monde et d'agir faisant émerger un *style expérientiel* producteur d'effets d'identité et fournissant son soubassement sensible à une pratique énonciative discursive, donc à des comportements, des activités et des actions à travers lesquels s'opèrent une culturalisation et une socialisation croissantes. (*Ibid.*, n.p.)

En fait, Colas-Blaise observe que ce qui enrichit le sémantisme des formes de vie, au niveau de la scène prédictive, c'est la retenue d'un critère normatif lié au « *vécu* de la régulation et de la règle » :

Le style praxique [au contraire du style expérientiel] ne se contente pas de nouer l'une à l'autre une manière d'être au monde et d'agir avec l'autre ; il y ajoute une manière de se positionner par rapport à la *régulation* et la *règle*. Cette composante ne concerne plus seulement l'être au monde, ni seulement l'agir en commun, qui

diction (forme qui est propre à la vie, à une certaine vie), n'est jamais un fait naturel, mais une construction culturelle » (2017, p. 520).

²⁴⁶ L'épithète *praxique* permet de préciser que ce qui fait l'objet de l'évaluation, ce n'est pas la pratique sociale en tant qu'activité au sein d'une culture, mais la façon dont un opérateur réalise une pratique dans une scène donnée.

supposent tous deux une certaine *prise* de l'instance subjective sur le monde, mais les formes que peut prendre l'agir en tant que *réagir* à l'*emprise* du monde. Nous comptons les capter à travers le *vécu* de la régulation et de la règle. (*Ibid.*, n.p.)

Comme nous l'avions observé dans notre analyse des formes de vie rythmiques, il apparaît, à nouveau, que deux variables doivent être retenues pour fonder un système de formes de vie. En l'occurrence, une première variable qui se rapporterait à l'intention pratique de l'opérateur (ordonnée par une Autorité transcendante officiant comme Destinateur-manipulateur) et une seconde qui définirait la valeur de cette intention vis-à-vis d'une certaine norme (retenue par l'autorité morale que représente le Destinataire-judicateur).

2.4.4 La mise en scène des formes de vie

Saisir une intention pratique n'est pas chose aisée, car comme nous l'avons problématisé lorsque nous abordions les questions de thématization pratique (cf. 2.1.8), une intention est un phénomène épars, qui certes naît de l'opérateur, mais qui ensuite requiert de notre part, en tant que Destinataire-judicateur, la prise en compte d'éléments de la scène que nous jugeons pertinents à l'aune des inférences et des mondes possibles que nous produisons. Aussi, si l'on doit reconnaître que l'intention est quelque chose de diffus, on doit se garder de penser que cet éther pratique est insaisissable. Bien au contraire, c'est cette diffusion de l'intention qui constitue son expression même, car si cette intention ne se répandait pas, elle demeurerait imperceptible, donc inexistante. En reprenant un terme que nous avons exploité lorsque nous nous intéressions aux attitudes expérientielles (cf. 1.4.7), nous dirions que c'est dans l'effet de *cohérence*, manifesté par la scène prédictive, que l'on peut saisir l'intention de l'opérateur pratique.

Plus exactement, cette cohérence, rappelons-nous-en, visait à désigner l'impression générale que l'on ressent lorsque l'on fait l'expérience d'un ensemble de propriétés matérielles. Lorsque nous discutons des formes de vie rythmiques, c'était la cohérence du schème syntagmatique qui était étudiée. Désormais, à hauteur des pratiques sémiotiques – comme nous l'avons d'ailleurs annoncé en 2.1.9 –, cette cohérence se rapporterait à l'entière de la scène prédictive. À savoir que ce serait à partir de l'observation de la scène, et notamment en considérant la façon dont l'opérateur évolue dans cet espace, que l'on pourrait hasarder des conjectures sur les intentions pratiques. En somme, il faut comprendre qu'une *intention pratique* ne peut se manifester que dans une *exécution pratique*.

Dans *Tension et signification* (1998), au chapitre « Forme de vie », Fontanille et Zilberberg s'étaient déjà intéressés à cette cohérence scénique. Dans cet ouvrage cependant, aucune mention de *cohérence* ou de *scène*, simplement l'observation qu'un « champ de présence » peut manifester quatre types de « morphologies » selon la manière dont le sujet opérateur à de s'y mouvoir et de s'y accommoder²⁴⁷. La « quête », la « fuite », la « domination » et l'« aliénation », telles étaient les « morphologies du champ de présence » que les auteurs avaient identifiés²⁴⁸ (*Ibid.*, p. 160) :

(a) Avec la quête, un sujet vise et ouvre le champ en vue d'y englober une valeur qu'il pressent comme extérieure. (b) Avec la fuite, un sujet qui est la cible d'une visée, dans un champ ouvert et en expansion, tente de s'en échapper. (c) Avec la domination, un sujet saisit le monde, assure son emprise et fait valoir son efficacité, son pouvoir ou son « charme » sur le champ qu'il referme. (d) Avec l'aliénation, c'est le monde qui se saisit du sujet, l'absorbe et l'enferme, ou plus concrètement, le séquestre. (*Ibid.*, pp. 160-161)

Si les termes retenus par les auteurs peuvent surprendre par leur force sémantique, il demeure qu'ils permettent de façon assez marquée, voire remarquable, de figurativiser scéniquement les intentions que nous avons reconnues : la *domination* serait la forme que la scène prend lorsqu'on observe que l'opérateur instrumentalise tout ce qui peut lui permettre de servir ses intérêts (agir par intérêt) ; la *quête*, la forme que la scène prend lorsque l'opérateur paraît être attentif aux éléments environnants, ceci afin de les utiliser au mieux pour parvenir à ses fins (agir par conviction) ; l'*aliénation*, la forme que la scène prend lorsque l'opérateur semble se raccrocher entièrement à ce que lui offre son milieu (agir par nécessité) ; enfin, la *fuite* formaliserait une scène dans laquelle l'opérateur paraît n'avoir que faire des actants et des infrastructures alentour (agir par envie).

²⁴⁷ Pour établir le cadre de cette typologie, Fontanille et Zilberberg développent l'argumentaire suivant : « Les fluctuations du champ de présence concernent : (i) l'alternance entre la visée, qui ouvre le champ, et la saisie, qui le ferme ; (ii) l'alternance entre l'activation du sujet (c'est lui qui vise ou qui saisit) et sa passivation (il est alors visé ou saisi par son environnement). Les variations de la profondeur du champ, qui peut être étendue ou restreinte, sont des effets de la syntaxe et du *tempo* relatif des saisies et des visées [...]. Les intersections formelles de ces variables entre elles caractérisent des types esthétiques, c'est-à-dire des morphologies du champ de présence déterminant et diversifiant le faire perceptif, morphologies qui vont servir de plan de l'expression pour un certain nombre de formes de vie reconnaissables » (1998, p. 160).

²⁴⁸ Notons que Fontanille, dans *Formes de vie* (2015a, p. 163), reprend ces termes, mais en change deux. Il ne parle plus alors de « domination », mais d'« emprise », et l'« aliénation » devient « inclusion ».

En détaillant ces diverses configurations scéniques, on ne peut, en outre, s'empêcher d'établir un autre rapprochement, cette fois-ci avec les observations consignées par Floch sur les déplacements des usagers dans les stations de métro (1990). Tout comme nous venons de le faire, Floch soutient lui aussi, dans le cadre de son étude, que c'est la façon dont les usagers ont de se mouvoir et de traiter leur environnement qui produit des morphologies scéniques différentes²⁴⁹. Il voit dans ce phénomène l'œuvre de la « catégorie fondamentale : continuité vs discontinuité » (*Ibid.*, p. 26), c'est-à-dire qu'il estime que c'est la dynamique du trajet de l'usager qui trace une forme (de vie), exprimant nécessairement – et également – une intention.

En faisant jouer les oppositions sémiotiques des sous-contraires et surcontraires, l'auteur finit alors par identifier quatre types de configurations scéniques qu'il associe à quatre types d'usagers (*Ibid.*, p. 32) : les « *parcours* » pour les « arpenteurs » (« valorisation des discontinuités »), les « *trajectoires* » pour les « somnambules » (« valorisation des continuités »), les « *promenades* » pour les « flâneurs » (« valorisation des non-continuités »), enfin les « *enchaînements* » pour les « pros » (« valorisation des non-discontinuités »). Ces « quatre façons de vivre le trajet », Floch les décrit succinctement ainsi :

Certains trajets relèvent d'une stratégie de mise en continuité [...]. On se laisse porter par le flux, on ne fait pas attention aux marques, aux limites, aux bornes ; on ne réagit pas aux temps forts du parcours. L'environnement est neutralisé ; sa seule présence sensible est celle d'un bruit de fond, d'une nébuleuse de formes et de couleurs. [...]. À l'opposé, d'autres trajets recherchent ou apprécient les rythmes et les itérations. Relevant d'une stratégie de mise en discontinuité, ils manifestent une sensibilité aux jeux d'identité et d'altérité que proposent les passages symétriques dans les salles de billetterie d'entrée et de sortie, [...] les voyageurs témoignent, par leur façon d'être, d'une réelle méticulosité [...]. [Ensuite,] nier les discontinuités, c'est relier, enjamber, prendre en écharpe. C'est chercher à anticiper l'obstacle pour le gommer. [...]. Le geste est sûr, économe ; l'allure est coulée. [Enfin, la non-continuité] correspond à la césure, au suspens ou à l'interruption, non à la rupture. Ceux qui valorisent la non-continuité attendent... l'inattendu. Ils s'arrêtent aux animations et sont sensibles aux incidents ; ils aiment tout ce qui peut les surprendre, les saisir ou les ravir (*Ibid.*, pp. 26, 30-31).

²⁴⁹ Pour réaliser son étude, Floch a cherché à « noter de la même façon, aussi brièvement et précisément que possible » trois-quatre critères : « les modalités du déplacement (l'inscription corporelle du voyageur dans l'espace), les modalités de repérage (le degré de maîtrise de la topographie), la relation à l'environnement (la sensibilité aux espaces parcourus, le rapport aux autres), enfin la perception ou non du personnel de la RATP » (1990, p. 22).

Avec cette description, on parvient, finalement, assez facilement, à voir que les « morphologies du champ de présence » dégagées par Fontanille et Zilberberg se fondent sur les mêmes traits opératoires que les configurations scéniques de Floch. Aussi, pour préciser la teneur de nos formes de vie scéniques, pourrions-nous dire la chose suivante : la *quête* est une scène présentant un style non-continu (la promenade des flâneurs) ; la *domination*, un style non-discontinu (l'enchaînement des pros) ; l'*aliénation*, un style discontinu (le parcours des arpenteurs) ; enfin, la *fuite* un style continu (la trajectoire des somnambules).

2.4.5 *Les formes de vie du champ pratique*

Nous venons de décrire une seule variable des formes de vie scéniques, celle relative à leur dimension extensive, à savoir à ce qu'elles donnent à saisir expressivement : une domination, une aliénation, une fuite et une quête. Comme nous l'avons fait à l'endroit des formes de vie rythmiques, il faut cependant aussi, pour affiner le système, problématiser leur dimension intensive, celle relative, selon Colas-Blaise « au *vécu* de la régulation et de la règle » (cf. 2.4.3). En effet, c'est une chose que constater qu'une scène est une domination, une aliénation, une fuite ou une quête, c'est en une autre que de juger de la valeur de cette morphologie.

Comme nous l'avons vu en 1.4.5, on peut reconnaître à une forme de vie quatre grands styles cardinaux répondant de quatre seuils, deux modérés et deux critiques : le défaut, la mesure, la justesse et l'excès. Lorsque nous avons développé ce point, la forme de vie en question était celle d'une attitude expérientielle. À présent, cette forme de vie, c'est celle de la scène prédicative, qui pourrait donc, en vertu de notre hypothèse avancée en 2.4.3, présenter un style spécieux (le défaut), mesuré (la mesure), sublime (la justesse) ou excessif (l'excès).

Mais voilà, cette nomenclature, si elle convenait bien pour décrire des rythmes, n'est, on le constate, que peu adéquate pour qualifier des morphologies scéniques. Aussi, ce qu'il reste à faire, pour composer une cartographie complète des formes de vie susceptibles d'être manifestées par des pratiques sémiotiques, c'est voir de quelle façon une scène prédicative peut présenter un excès, une justesse, une mesure et un défaut.

Indéniablement, le *défaut* constituerait la valeur la plus facile à formaliser de toutes, car c'est une valeur qui toujours rend compte d'une vacance de sens. En l'occurrence, le défaut qualifie une scène qui paraît ne pas avoir de sens. Mais entendons-nous bien sur ce défaut de sens, il ne s'agit pas de dire que la scène est ininterprétable, simplement qu'elle

paraît *futile*, qu'elle est sans intérêt, qu'elle ne semble avoir aucune utilité. Cette futilité, plus fondamentalement, manifesterait une configuration modale particulière, fondée sur les modalités, déjà discutées, du *savoir* et du *croire*.

En effet, n'oublions pas que, lorsqu'on valorise une forme de vie – qu'elle soit rythmique ou scénique –, le jugement éthique qu'on prononce se fonde toujours sur des modalités déontiques. Et comme nous l'avons montré en 1.4.4, le *savoir* et le *croire* constituent ces deux modalités à retenir pour juger le rapport d'une forme de vie à une norme. Cependant, lorsque nous avons discuté ces deux modalités, au moment de distinguer nos formes de vie rythmiques, nous avons aussi dit que cette régulation procédait d'états d'âme polarisés, à savoir qu'elle était moins prescriptive qu'impressive. Désormais, avec les scènes prédictives – ainsi que nous l'avons problématisé en 2.4.3 –, il en va autrement, à savoir que les jugements sur les formes de vie scéniques sont pesés, réfléchis et mis en perspective. À ce niveau, les jugements sont, en effet, foncièrement déontologiques – et pas uniquement déontiques – dans la mesure où ils portent sur la forme que prend la scène prédictive à partir de l'intention pratique qu'elle syncretise. En résumé, appliquées aux formes de vie scéniques, les modalités du *savoir* et du *croire* donnent forme à des critères permettant de juger – respectivement – la *conformité* et l'*utilité* de l'intention pratique.

Dans l'analyse, on dira donc, d'une scène, qu'elle est conforme lorsqu'on estimera qu'elle s'est construite sur un savoir-faire, autrement dit lorsqu'on observe qu'elle est adéquatement gérée par l'opérateur, *conformément* aux règles d'usage. Quant à son utilité, on l'actera si l'on considère que l'intention qu'elle exprime semble s'inscrire dans une démarche de perpétuation ou d'enrichissement des usages en vigueur. Comme on peut l'observer, la nuance est assez ténue entre ces deux formes de déontologies, et pour mieux les distinguer, on pourrait, à nouveau, recourir au concept de *cohésion*, ainsi que nous l'avons fait en 1.4.5, lorsqu'il s'agissait de questionner le principe d'inhérence.

À vrai dire, il ne faut, d'abord, pas oublier que l'on vise ici à décrire la relation existant entre l'intensité de l'intention et l'exécution de cette intention, autrement dit, il nous faut déjà réaliser que l'on est en train de parler d'une même réalité – l'intention –, mais saisie selon deux perspectives (le contenu et l'expression). Comme c'était le cas avec le phénomène de l'inhérence entre l'acte et l'actant, nous avons donc à considérer un lien inextricable entre l'intensité de l'intention et son exécution ; de la force de ce lien, évalué à l'aune de diverses inférences,

est précisément supposée naître une forme de cohésion scénique, rattachable au phénomène plus général de l'adhésion. Typiquement, le style futile, que nous avons commencé à problématiser (*supra*), se présenterait comme un simulacre d'adhésion, une *illusion*. La saisie d'un tel style suppose, en effet, le ressenti d'un écart entre une exécution pratique conforme aux règles (présence d'un *savoir*) et une intensité nulle, impossible à capter (absence de *croire*).

Dans un registre proche, on aurait le *style absurde*, qui se caractériserait aussi par un défaut de *croire*. Néanmoins, ce défaut ne serait pas lié à une intensité nulle, mais, à l'inverse, à une intensité démesurément forte, si forte qu'elle dépasserait l'entendement. Avec l'absurde, c'est plus exactement un excès que l'on viendrait à saisir, qui serait, en outre, exacerbé par une exécution pratique ne respectant, en rien, les règles (absence de *savoir*)²⁵⁰. Sous le régime de l'absurde, l'adhésion de l'opérateur serait, en fait, tellement exagérée qu'elle finirait par prendre la forme générale d'une *confusion*.

Heureusement toutefois, on ne saisit pas que des styles vains. D'autres styles manifestent des intentions d'utilité publique – si l'on peut dire –, présupposant donc la modalité du *croire*. Une scène manifestant un *style convenu* présenterait un tel *croire*, tout comme une scène éblouissant par son *style sublime* ; la différence entre les deux étant déterminée par la modalité du *savoir* qui, dans le style convenu, serait présente et, dans le style sublime, absente. Plus exactement, le style convenu caractériserait une scène qui ne surprendrait pas – qui serait conforme aux attentes – alors que le style sublime signalerait une scène remarquable, figurant une intention si parfaitement adaptée aux objectifs pratiques qu'elle viendrait remettre en cause les usages. C'est cet écart si paradoxal entre une intention juste et une exécution détonante qui emporterait alors l'adhésion – cette fois-ci une véritable adhésion – et qui donnerait à la scène la forme d'une *révélation*. Dans le cas du style convenu, la scène relèverait, en revanche, simplement de

²⁵⁰ Fontanille s'est plusieurs fois intéressé à la forme de vie absurde : deux fois en 1993 – dans son article sur le beau geste (avec Greimas) et seul dans un article dédié à l'absurde (1993b) –, puis en 2015 dans *Formes de vie*. Il ressort de ses propositions ce que nous venons de dire, à savoir, premièrement, que l'absurde surprend son monde du fait qu'il ne se laisse pas interpréter à partir d'une « grille culturelle de référence » et que par conséquent, on peut dire que « "vivre selon l'absurde" ne consiste pas à suivre une morale au sens habituel, mais à obéir aux sollicitations d'un "sentiment profond" qui colore en permanence la vie tout entière » (Greimas & Fontanille 1993, pp. 22-23) ; deuxièmement, que « le sentiment de l'absurde résulte de la prolifération matérielle du plan de l'expression et de la raréfaction idéale du plan du contenu » (2015a, p. 75).

l'*évidence* la plus plate, et si adhésion elle provoque, c'est seulement une adhésion critique, un consentement.

Comme lorsque nous nous étions intéressés aux formes de vie rythmiques, nous pouvons proposer une cartographie générale des formes de vie scéniques :

la confusion <i>style absurde</i> (l'excès)	une fuite absurde	une aliénation absurde	une quête absurde	une domination absurde
la révélation <i>style sublime</i> (la justesse)	une fuite sublime	une aliénation sublime	une quête sublime	une domination sublime
l'évidence <i>style convenu</i> (la mesure)	une fuite convenue	une aliénation convenue	une quête convenue	une domination convenue
l'illusion <i>style futile</i> (le défaut)	une fuite futile	une aliénation futile	une quête futile	une domination futile
↑ cohésion cohérence →	la fuite <i>style continu</i> (par envie)	l'aliénation <i>style discontinu</i> (par nécessité)	la quête <i>style non-continu</i> (par conviction)	la domination <i>style non-discontinu</i> (par intérêt)

Tableau 19 | Les formes de vie scéniques

2.4.6 Le plan de l'expression des pratiques

Jusqu'à présent, nous avons identifié trois niveaux pratiques : la *pratique sémiotique*, qui se situe au niveau superficiel de l'expression, le *projet pratique*, qui se situe au plan du contenu, à un niveau narratif intermédiaire, enfin le *destin narratif*, qui se situe, aussi, au plan du contenu, mais à un niveau profond. Pour qui connaît l'œuvre de Greimas, cette organisation du sens pratique devrait offrir une certaine résonance, puisqu'on retrouve chez le sémioticien franco-lituanien une schématisation analogue, visant à rendre compte des différentes strates de signification à travers lesquelles le sens doit passer pour se manifester dans le monde naturel. Ce modèle, auquel nous faisons référence, c'est le « parcours génératif de la signification » qui, effectivement, est divisé en trois niveaux : en un « niveau discursif », en un « niveau sémio-narratif de surface » et en un « niveau sémio-narratif profond » (Greimas & Courtés 1979, p.160).

Dans ce chapitre et le suivant, nous ne chercherons pas à gloser cette proposition théorique de Greimas ni les critiques qui ont été émises à

son rencontre²⁵¹. Plutôt, nous poursuivrons et conclurons notre réflexion sur les pratiques sémiotiques et, ce faisant, verrons que des éléments de réponse pourront être apportés à certaines zones d'ombre de ce modèle sémiotique, notamment en rapport à la problématique de la conversion entre niveaux de signification²⁵².

Pour l'instant, rappelons simplement que lorsque nous avons abordé notre premier niveau de signification, celui des pratiques sémiotiques, nous avons estimé nécessaire de considérer la scène prédictive comme un texte (cf. 2.2.1). Or, à présent, signalons qu'il existe en sémiotique – ainsi qu'en linguistique – un terme qui est concurrent à celui de *texte*, et que nous devons désormais aussi considérer : le *discours*.

Dans l'usage courant, on constate que la distinction opérée entre ces deux termes à rapport au médium utilisé pour communiquer l'information : le texte est plutôt envisagé comme étant d'abord scriptural, le discours comme étant d'abord oral. Pour notre part, nous marquerons une distinction plus proprement sémiotique (moins linguistique), fondée sur le caractère intentionnel de la signification, à savoir qu'un texte serait à envisager comme un ordre de réalité *pouvant être déchiffré* alors qu'un discours serait à définir comme un ordre de réalité *conçu pour être déchiffré* (cf. *infra*). Cette réalité a-t-elle un sens ? Si l'on pense que oui, alors on doit la considérer comme un texte. Mais si, en plus, on estime qu'elle procède d'un acte intentionnel – qu'elle est une production, qu'elle a été créée –, alors on doit, plus justement, l'envisager comme un discours.

Une fois qu'on a dit cela, il s'agit aussi de réaliser – ou de se remémorer, puisqu'on en a déjà parlé – qu'une réalité à laquelle on reconnaît un sens suppose nécessairement, en amont, l'œuvre d'un acte intentionnel. Aussi, ce serait un leurre que penser qu'il existerait, dans le monde naturel, d'une part des textes et d'autre part des discours. À vrai dire, tout discours est un texte, et tout texte, un discours ; la seule chose qui change, c'est la perspective qu'on adopte

²⁵¹ Pour faire court, disons que ce modèle, très répandu et valorisé dans les années 1970 et 1980, inspiré de certaines thèses de Chomsky (cf. Fontanille 2001), est tombé en désuétude au début des années 1990. L'une de ses limites est qu'il est toujours demeuré, comme son nom l'indique, génératif, alors que la sémiotique est progressivement devenue herméneutique. En effet, aujourd'hui, la sémiotique entretient plus d'affinités avec des modèles de type interactionniste, comme l'« arc herméneutique » de Ricoeur (1998 [1986]) ou les « niveaux de coopération » d'Eco (1985 [1979], p. 88) qu'avec le modèle de Greimas, qui apparaît plus artificiel et heuristique.

²⁵² L'un des principaux blâmes formulés à l'encontre du modèle de Greimas a trait au mystère entourant la manière dont le sens parvient à changer de nature lorsqu'il passe d'un niveau de signification à l'autre. Dans son article « La sémiotique est-elle générative ? » (2001), Fontanille nous propose une présentation critique du parcours génératif.

pour lire les figures – les icônes – du monde, comme le précise Fontanille dans l'extrait suivant :

Globalement, la plupart des conceptions linguistiques interprètent le *texte* comme un objet matériel analysable, où on peut repérer des structures, et le *discours*, comme le produit d'actes de langage. Mais ces actes de langage manipulent et produisent des structures, et les structures ne peuvent être actualisées que par des actes de langage. Comme ces deux notions recouvrent globalement, de fait les mêmes phénomènes, on est en droit de considérer qu'elles désignent deux points de vue différents sur la signification. Nous parlerons donc du *point de vue du texte* et du *point de vue du discours*. Si nous définissons la signification au minimum comme la réunion d'un plan de l'expression (E) et d'un plan du contenu (C), les deux points de vue pourront être alors ainsi définis : le *point de vue du texte* est celui qui nous permet de suivre le chemin $[E \rightarrow C]$, et le *point de vue du discours* est celui qui nous permet de suivre le chemin $[C \rightarrow E]$. (2003, p. 88)

En reformulant les observations de Fontanille, on reconnaîtra donc que le texte, au sens strict, désigne un dispositif qu'on estime avoir soi-même façonné à partir de ce qu'il a été possible de rendre signifiant dans son champ de perception²⁵³ ; et le discours, un dispositif façonné au préalable par une instance tierce, dont l'intention devra être dévoilée.

Le point de vue du discours serait donc, au sens strict, génératif, puisqu'il part des structures de contenu les plus générales pour retrouver progressivement la diversité et les particularités de l'expression : ce serait en somme le point de vue qui s'efforcerait de nous procurer une représentation de la *production sémiotique*. Le point de vue du texte, en revanche, pourrait être qualifié d'*herméneutique*, car il est dirigé par la recherche d'une explication et d'une intentionnalité qui seraient sous-jacentes aux faits textuels proprement dits ; ce serait alors le point de vue qui nous donnerait une représentation de l'*interprétation sémiotique*. (*Ibid.*, pp. 89-90)

En rapportant ces considérations à notre problématique des niveaux de signification, nous pourrions d'abord nous dire que les *pratiques sémiotiques* se rapprochent plus du texte que du discours, puisque, comme nous l'avons maintes fois énoncé, la pertinence d'une pratique se situe toujours dans le strict cadre de ce que l'on a construit dans l'acte de perception (cf. 2.1.8). Or, nous devons aussi nous rappeler que les pratiques se définissent comme des processus qu'on reconnaît procéder d'une intentionnalité – celle d'un des corps-actants de la scène –, et que, par conséquent, elles peuvent aussi relever du discours.

²⁵³ Comme le dit encore Fontanille, avec le texte, on « part d'un ensemble établi de données préalablement délimitées, et [on] rencontre seulement ensuite, au moment de l'interprétation, la nécessité d'ajouter des données ignorées ou exclues au départ » (2003, pp. 90-91).

Ces observations – qui corroborent l’hypothèse selon laquelle un texte peut être lu comme un discours et inversement – nous invitent surtout à diviser en deux niveaux distincts le plan de l’expression de l’expérience pratique : en *un niveau textuel* et en *un niveau discursif*. En effet, si on estime qu’un texte, du point de vue de sa définition technique, ne présuppose aucune intention, il nous semble préférable, dès lors, de plutôt considérer les scènes prédictives comme des discours. Et de sorte à ne pas laisser le plan du texte orphelin d’objets d’étude, on suggérerait de faire précéder l’analyse de ces scènes par l’analyse des situations impersonnelles qui, elles, seraient pleinement des textes, puisque, comme nous l’avons vu en 1.2.5 et 2.1.4, la pertinence de cette ontologie n’est pas liée au phénomène de l’intentionnalité. En résumé, lorsqu’on appréhende un événement quelconque, il y aurait, d’abord, à situer l’analyse à un niveau textuel, celui des situations impersonnelles, et ensuite, si l’on reconnaît une intention chez au moins un des corps-actants en présence, changer de niveau d’analyse pour passer au niveau discursif des scènes prédictives²⁵⁴.

Avec les situations impersonnelles (comme textes) et les scènes prédictives (comme discours), nous disposons, dans tous les cas, des composantes des deux premiers niveaux de l’expérience pratique, lesquels niveaux constitueraient, précisément, le plan de l’expression des pratiques sémiotiques : les situations impersonnelles au titre de substances et les scènes prédictives au titre de formes – puisqu’on formalise, à ce second niveau, l’événement.

Par ailleurs, en choisissant désormais de considérer les situations impersonnelles comme des substances, ce que nous sommes aussi amenés à reconnaître, c’est que ce sont elles qui doivent, davantage que les scènes prédictives, faire l’objet d’une description des plus objectives, qui ne laisserait aucunement transparaître l’idée qu’une intentionnalité serait peut-être à l’œuvre dans le champ de perception. En d’autres termes, la thématization des situations impersonnelles devrait être radicalement descriptive (par exemple, « des sons sortent d’une bouche ») tandis que celle des scènes prédictives pourrait l’être d’une façon moindre, dans la mesure où on rapporterait déjà l’événement observé à une activité sémiotique s’inscrivant dans le cadre d’un projet pratique (« quelqu’un parle »).

En effet, dès lors qu’on accède au niveau des scènes prédictives, on peut se permettre de ne pas uniquement employer des termes

²⁵⁴ Pour que le lecteur saisisse de façon synoptique l’organisation de ces niveaux, nous l’invitons à déjà prendre connaissance de la figure 20, qui se trouve à la fin de cette deuxième partie.

techniques pour thématiser ce qui se déroule dans la scène, et, à vrai dire, il paraît même inévitable que les termes que nous avons à choisir, bien que globalement descriptifs, présentent une certaine coloration culturelle. À hauteur des thématisations scéniques, on ne peut, en effet, se passer d'employer des infinitifs qui présentent déjà le trait sémique de l'intentionnalité : *lire, attendre, étudier, travailler, faire du sport...*

2.4.7 Le plan du contenu des pratiques

Si la pertinence du niveau discursif se situe dans la reconnaissance d'une intentionnalité, cette intentionnalité, à son tour, nous oblige à envisager un nouveau niveau. En effet, on ne peut se satisfaire de reconnaître une intentionnalité lorsqu'on balaie un champ de perception. Nécessairement, une fois que l'on reconnaît une intention conduire l'action d'un corps-actant, on va chercher à savoir d'où cette intention procède et vers quoi elle tend – une intention supposant toujours une tension vers quelque chose. Autrement dit, à ce moment de l'analyse, on va s'intéresser au *projet* de l'opérateur pratique²⁵⁵.

Or, avant même d'analyser ce projet pratique, il importe d'être conscients que parfois, voire très souvent, ce qu'un individu projette ou prévoit ne se réalise pas, et que si l'activité pratique débouche certes sur un résultat, c'est un résultat autre que celui escompté qui advient. Dans pareil cas, on doit voir qu'il est alors bien difficile de continuer à parler de projet, puisque ce qui s'est réalisé n'était pas prévu, et ce qu'on dira donc, plus volontiers, c'est qu'il s'est accompli un *destin*. Or, à vrai dire, en développant encore la réflexion, il nous faut voir que, même dans le cas où ce qui a été projeté se réalise, c'est aussi à la réalisation d'un destin que nous sommes confrontés. Aussi, c'est parce qu'il nous faut admettre qu'un destin se réalise toujours – que l'on ait ou non affaire à une pratique sémiotique – que l'on a précédemment estimé nécessaire de reconnaître deux niveaux au plan du contenu des pratiques sémiotiques : l'un dédié aux projets pratiques, l'autre aux destins narratifs (cf. 2.3.5).

En effet, lorsqu'un Destinataire-judicateur juge un Sujet narratif, et, ce faisant, lui reconnaît un nouveau rôle thématique lors du moment de la sanction, il révèle inévitablement un dessein du destin, si l'on choisit

²⁵⁵ On a eu l'occasion de définir le *projet* comme un processus prospectif, comme quelque chose qu'on a l'intention de faire ou d'accomplir. Cette définition ne suppose donc pas que l'on puisse être toujours conscients lorsqu'on poursuit un projet, et c'est pour cette raison précise que l'on peut dire que tous les êtres vivants soutiennent des projets. C'est même cette hypothèse qui permet d'expliquer *a posteriori* le pourquoi des activités sémiotiques, humaines comme animales.

d'inscrire l'analyse dans un cadre explicatif. Dit d'une autre façon, du moment où l'on reconnaît un rôle thématique à un opérateur pratique, on ne peut faire autrement qu'accepter l'idée qu'il était prédestiné à assumer ce rôle, puisqu'il a fini par l'endosser.

Ces considérations sont d'une très grande importance, car elles nous contraignent à réviser le point de vue que l'on peut adopter lorsqu'on analyse une pratique. En effet, jusqu'à présent, nous sommes toujours partis du principe qu'une analyse narrative ne pouvait être que projective : nous observons un opérateur en train de faire quelque chose, et la question que l'on se pose est de savoir à quelles fins il agit : pour *faire* quoi (projet pratique) et pour *être* quoi (destin narratif) ? Selon cette perspective, on estime ainsi que le destin de l'opérateur n'est pas encore réalisé.

Or, il se trouve, en pensant de la sorte, qu'on oublie que l'opérateur, au moment où on le saisit en pleine activité sémiotique, est aussi déjà en train d'assumer différents rôles thématiques : lorsqu'il prépare sa soupe, le futur spécialiste de soupe au pistou est déjà au moins hôte, et les futurs amateurs de soupe au pistou sont déjà des convives. Aussi, nous faut-il être sensibles au fait qu'une scène prédicative nous donne également à saisir des projets et des destins qui se sont déjà réalisés. Et à partir de là, ce qu'on peut alors faire, plutôt que chercher à comprendre le *pour quoi* d'une scène prédicative, c'est chercher à saisir son *pourquoi* : pourquoi l'opérateur pratique en est-il arrivé à faire ce qu'il est en train de faire ? Ou pourquoi en est-il arrivé à assumer ce rôle thématique ? En cherchant à répondre à ce genre de questions, nous voyons qu'il nous faut donc changer de perspective, pour analyser, de façon rétrospective, ce qui a conduit l'opérateur à devenir tel qu'il est désormais.

L'idée derrière toutes ces considérations est, plus généralement, de nous sensibiliser au fait que le sens n'a finalement – si l'on peut dire – pas un seul sens. Il vient de quelque part et il va quelque part, et ce qu'on doit décider, en tant qu'analystes, c'est considérer la pratique soit comme le point de départ de ce sens soit comme son point d'arrivée. En reprenant nos exemples, on se demandera dès lors pourquoi et comment l'hôte en est-il venu à devenir hôte ? Et pourquoi et comment ses amis en sont venus à devenir des convives ? Quant au singe, on se demandera pourquoi et comment il est devenu, dans l'un de ses parcours, amateur de bananes et, dans l'autre, cueilleur de bananes...²⁵⁶

²⁵⁶ C'est en optant pour ce type d'analyses rétrospectives que l'on peut, en outre, délibérer sur le « mode d'efficience » (ou mode de réalisation) du destin narratif (Zilberberg 2006, pp. 21,

Lorsqu'on fait l'expérience d'une pratique sémiotique, on peut donc décider de chercher à savoir *pourquoi* l'opérateur est ce qu'il est ou *pour quoi* il fait ce qu'il fait. Mais dans un cas comme dans l'autre, on doit, dans l'analyse, à chaque fois, au moins, reproduire un processus (un *faire*) et rendre compte d'un résultat (un *état*). Le schéma actantiel du projet pratique répond à la première exigence, le schéma actantiel du destin narratif à la seconde (cf. 2.3.5). Enfin, on fera observer que ce lien indissociable entre processus et résultat, entre *faire* et *être*, est ce qui nous permet d'avancer qu'*un projet est un destin en puissance, saisi avant qu'il ne s'accomplisse potentiellement, et un destin, un projet probable, qui s'est peut-être accompli*.

En résumé, on peut dire, à la suite de Fontanille, qu'une pratique manifeste, finalement, toujours une « tension entre l'acceptation d'une nécessité préétablie (un destin) et un projet d'autonomie volontariste susceptible de réaliser ce destin » (2015a, p. 94). Comme c'était le cas pour la relation entre la situation impersonnelle (le texte) et la scène prédicative (le discours), nous avons donc, avec le projet pratique et le destin narratif, affaire à un même phénomène, mais saisi une fois d'un point de vue pragmatico-narratif (le projet) et une fois d'un point de vue sémio-existential (le destin)²⁵⁷. C'est ce rapport que Fontanille approfondit à nouveau ici :

Un parcours qui n'est saisi qu'à partir de sa fin est un *destin*, alors que le même, saisi à partir de son début, est un *projet*. La transformation principale consiste donc à modifier le sens de lecture du déploiement en processus, qui, au lieu d'être lu à partir de sa propre fin, le sera à partir de son début. (*Idem.*)

Nous reviendrons sur ce point en 3.3.1, mais ce que nous pouvons déjà retenir avec ce *parcours du sens pratique* que nous finissons de

142-149). On l'a dit, les destins ne sont pas toujours le fruit de projets (« mode du parvenir »), ils sont aussi le produit d'aléas (« mode du survenir »). De la sorte, avant toute analyse rétrospective, il faut décider, par inférence, si le rôle thématique que nous reconnaissons à l'opérateur est le produit d'un processus intentionnel ou accidentel. Le rôle thématique du « père » peut typiquement prêter à ce type de questionnements : si on estime que tel individu est devenu père intentionnellement, on peut chercher à reconstruire le sens de ce projet parental, mais à l'inverse, si on estime qu'il est devenu parent accidentellement, cette quête de sens est vouée à l'échec, puisqu'un accident est par nature insensé. Dans ce dernier cas, on pourrait tout au plus transférer la responsabilité de cette paternité à la mère (en supposant qu'elle a menti au père en prétendant prendre la pilule), mais alors on verrait, par la même occasion, que le projet questionné serait celui de la mère, non plus celui du père.

²⁵⁷ On parle de point de vue sémio-existential pour le destin narratif, mais il importe de garder en tête que ce destin, envisagé du point de vue sémiotique, reste narratif (d'où sa dénomination). À vrai dire, c'est même la condition *sine qua non* pour pouvoir lui donner un sens. En principe, qui dit *sémiotique*, dit systématiquement *narratif*.

mettre en place, c'est qu'il peut aussi être conçu comme un langage, le langage précisément des pratiques sémiotiques. En effet, suivant les enseignements de Hjelmslev (1971 [1943]), une réalité qui peut faire l'objet d'une analyse est, par définition, un langage. Et en tant que langage, on sait que cette réalité s'articule toujours en deux plans, un plan de l'expression et un plan du contenu. Pour la pratique sémiotique, au plan de l'expression, nous avons pu relever la relation qu'entretiennent ensemble la situation impersonnelle (comme substance) et la scène prédicative (comme forme). Au plan du contenu, nous venons de montrer qu'une relation existe entre le projet pratique et le destin narratif.

De sorte à décrire plus en détail cette seconde relation, on ajoutera que si les projets et les destins se situent au plan du contenu des pratiques sémiotiques, c'est parce qu'ils ne figurent aucune données perceptibles. Comme on le sait désormais, ces niveaux rendent seulement compte d'hypothèses construites à partir des données premières de l'expérience pratique (celles fournies par les situations impersonnelles et les scènes prédicatives au plan de l'expression). Plus spécifiquement, l'analyse du plan du contenu développe d'abord la pratique dans toute sa splendeur narrative, afin d'en saisir les tenants et aboutissants (niveau du projet pratique), avant de la resserrer finalement pour "extraire le suc" de cet épanouissement (niveau du destin narratif). Et si nous employons à dessein cette locution, c'est pour signifier que ce que doit révéler, en dernière instance, une analyse sémiotique, c'est un sens, à savoir ce qui est le plus essentiel, le plus substantiel...

En résumé, le destin narratif peut être conçu comme le niveau pratique qui se rapporte à la substance du contenu des pratiques sémiotiques, puisque c'est à ce niveau que l'on procède à une synthèse générale, que l'on s'intéresse à l'essence, ou, peut-être plus prudemment, à l'existence sémiotique du sujet d'état (S_1). Quant au projet pratique, on peut estimer qu'il révèle la forme du contenu de ces pratiques, dans la mesure où il dresse un panorama complet de la trajectoire narrative du sujet de faire (S_2).

Le schéma ci-dessous reprend de façon synthétique l'ensemble des propositions formulées dans cette partie. Il se présente à la fois comme un langage formalisant la pratique sémiotique et comme un parcours du sens pratique, que l'on pourra considérer comme un complément théorique intéressant au parcours génératif de la signification de Greimas, en particulier utile pour, peut-être, mieux saisir certains phénomènes de conversions entre niveaux de pertinence. Enfin, ainsi que nous aurons l'occasion de le voir dans la prochaine partie, cette

modélisation suggère déjà bien que c'est au niveau profond du destin narratif, là où œuvrent le Destinateur-manipulateur et le Destinataire-judicateur, que les formes de vie, comme valeurs, se situent²⁵⁸.

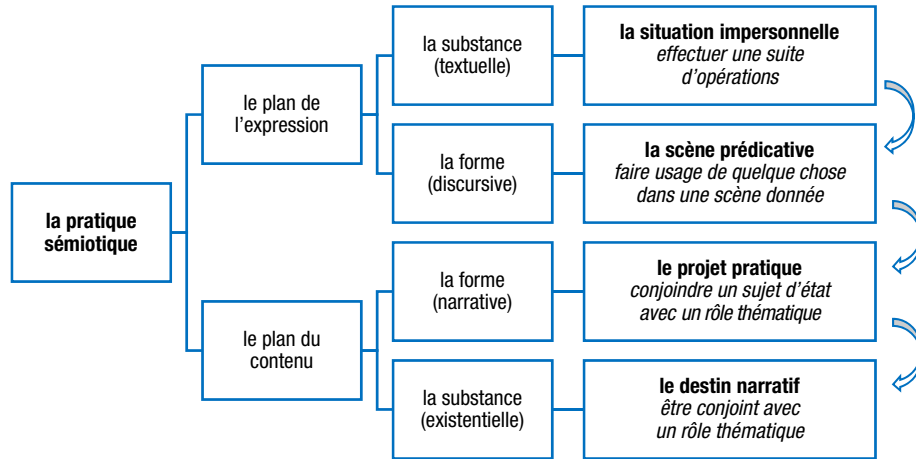


Figure 20 | Le parcours du sens pratique

²⁵⁸ On sera sensibles à l'étymologie commune des substantifs *destin*, *Destinateur* et *Destinataire* : les Destinateurs et Destinataires produisent du destin.

LES FORMES DE VIE

3.1 Des manières d'être moralisables

3.1.1 *Les manières d'être stratégiques*

Nous avons pu voir que c'est dans les formes que prend la vie, lorsqu'elle s'énonce corporellement, que s'originent les formes de vie avec leurs caractéristiques tensives et rythmiques. Également, nous avons vu que ces formes de vie parvenaient de façon assez remarquable à s'émanciper de ce substrat corporel pour devenir des valeurs éthiques qualifiant des pratiques sémiotiques. Pour autant, si l'on en est venu à reconnaître de telles valeurs aux pratiques, ce n'est pas tant parce que, en elles-mêmes, les pratiques sont vectrices d'une éthique, que parce qu'il y a, en leur centre, un corps-actant qui peut être moralisé : l'opérateur. En somme, une scène prédicative ne fait rien d'autre que figurer la forme de vie de l'opérateur qui l'instaure.

Or, cette forme de vie, une fois qu'on est passé au niveau d'analyse des pratiques sémiotiques, ne peut plus être celle qu'on attribuait initialement à la tensivité du corps propre de l'opérateur ; elle est, entretemps, devenue la forme de vie qu'on suppose travailler secrètement dans son esprit, l'amenant à adopter une certaine *manière d'être*. En d'autres termes, l'opérateur peut, au moins, se voir rattacher deux types de formes de vie ; l'une procédant de sa *manière de réagir*, fondée sur les caractéristiques tensives de ses énonciations corporelles (la forme de vie rythmique), l'autre rendant compte de sa *manière d'être*, fondée sur certains traits que l'on rapporterait à son caractère.

En fait, lorsqu'on observe une pratique, une sorte d'effet focal se produit. D'abord, on saisit un corps-actant qui s'anime et auquel on reconnaît une forme de vie rythmique. Ensuite, cette forme de vie est mise en perspective avec l'ensemble des corps-actants composant la scène prédicative pour faire advenir une forme de vie scénique. Enfin, on conclut que si l'opérateur a manifesté telle attitude expérientielle dans la scène prédicative, c'est parce qu'il a eu un intérêt quelconque à

le faire, présageant un nouveau type de formes de vie, que nous qualifierions de *stratégique*.

Cette hypothèse que nous avançons nous amène, en outre, à considérer qu'un Destinataire(-juge) qui juge un Sujet(-opérateur), au terme d'une séquence narrative, ne peut se contenter d'acter la réussite ou l'échec de la conjonction de celui-ci avec son Objet(-objectif). C'est-à-dire qu'un Destinataire-juge, qui évalue le parcours narratif d'un Sujet, est généralement et naturellement toujours aussi conduit à juger une forme de vie stratégique : une manière d'être. Ainsi, alors que la sémiotique narrative déclare que la sanction du Destinataire-juge ne sert qu'à reconnaître un rôle thématique au Sujet-opérateur (cf. 2.2.5 et 2.3.7), nous estimons, pour notre part, que ce champ d'évaluation, dans le cadre d'une sémiotique des pratiques et des cultures, doit être élargi pour intégrer une dimension morale qui positionnerait socialement l'individu Sujet.

Si la pertinence de l'évaluation doit donc changer avec les formes de vie stratégiques, la structure de cette évaluation doit, en revanche, rester la même, à savoir qu'elle doit toujours être articulée autour d'une valence extensive et d'une valence intensive. Or, l'identification de cette valence extensive peut, pour le moins, apparaître problématique, car l'expression de ces formes de vie se situe dans le rapport qu'entretient l'opérateur (Sujet) avec son projet (Objet), lequel rapport ne se donne précisément jamais à saisir matériellement en cours d'action (cf. 2.3.2 et 2.3.3). Ainsi, ce qu'il semble nécessaire de faire, pour malgré tout parvenir à formaliser ce projet pratique – autrement dit cet objectif –, c'est analyser la *manière de faire* de l'opérateur dans la scène prédictive. En lien avec cet effet focal, que nous évoquions plus haut, nous faisons donc l'hypothèse que c'est en considérant les formes de l'expression des pratiques sémiotiques (la fuite, l'aliénation, la quête et la domination) que l'on peut, ensuite, inférer différentes *manières d'être* de l'opérateur vis-à-vis de son objectif.

Dans son article consacré aux formes de vie (2012), Colas-Blaise s'était déjà intéressée à ces manières d'être, qu'elle envisageait comme des façons d'« agir en commun ». En particulier, la sémioticienne était venue à identifier quatre « formes minimales de socialités », qu'elle avait ainsi distinguées :

Si l'incarnation de la culture est solidaire d'une ébauche de *socialisation*, si la forme de vie inclut nécessairement, à travers l'appréhension sensible du monde, des formes, même minimales, de socialité, on peut chercher à modéliser l'*agir en commun*, qui ne se contente pas de révéler l'expérience sensible d'une immédiateté intersubjective qui peine à sortir de la sphère de l'égologie, mais qui *constitue* un

groupe. On peut ainsi considérer que l'agir en commun se distribue lui-même selon quatre positions : l'*isolement* (intensité et étendue faibles), la *collectivisation* (intensité faible, étendue forte), l'*individualisation* (intensité forte, étendue faible) et la *collaboration* (intensité et étendue fortes). (*Ibid.*, n.p.)

À travers cette grammaire synthétique, ce que nous invite ainsi à considérer Colas-Blaise, c'est que les manières de faire des opérateurs – leurs manières d'« agir en commun » – nous conduisent à juger ces derniers comme des personnes qui recherchent, ou l'« isolement », ou la « collectivisation », ou la « collaboration » ou l'« individualisation ». En somme, il y aurait une équivalence à établir entre la façon dont l'opérateur a de traiter son environnement (qu'il soit composé d'êtres humains, d'animaux, d'objets divers ou d'infrastructures...) et la façon dont il a de traiter son objectif, de réaliser son projet, de devenir ce qu'il souhaite être.

Enfin, comme cet isolement, cette collectivisation, cette individualisation et cette collaboration définissent des stratégies qui ont trait à l'exécution pratique, on prendra la décision d'envisager ces « formes minimales de socialités » (*supra*) comme des *styles tactiques* ; la tactique pouvant être définie comme une stratégie circonscrite dans une scène visant une réussite pratique (alors que la *stratégie*, à proprement parler, serait, par contraste, définissable comme une tactique globale visant une réussite sociale²⁵⁹). En bref, pour se conjoindre avec son Objet-objectif, le Sujet-opérateur a le choix d'opter pour une tactique isolationniste, collectiviste, collaborationniste ou individualiste, en principe directement rattachable à la forme que prend la scène : la fuite pour l'isolement, l'aliénation pour la collectivisation, la quête pour la collaboration et la domination pour l'individualisation.

3.1.2 Les manières d'être naturelles

On l'a dit et redit, mais comme l'être humain est doté d'un cerveau qu'on suppose capable de contrôler ses actions, on part du principe que ce qu'il fait peut toujours être considéré comme délibéré et assumé, autrement dit comme stratégique et tactique. Or, avec les stratégies et les tactiques, on en revient à notre discussion sur les intentions pratiques, lesquelles, avions-nous conclu, sont moins librement fondées qu'elles n'y paraissent (cf. 2.4.1). L'idée que nous souhaitons reprendre ici est que nos manières d'être au monde sont moins construites

²⁵⁹ Nous reviendrons sur cette question stratégique en 3.1.8, 3.1.9 et 3.2.1.

délibérément que façonnées par une forme d'inclination naturelle à agir de telle façon, dans telle direction²⁶⁰.

Si nous avons pu développer, en 2.4.2, cette hypothèse avec nos propositions sur les Autorités transcendantes, il convient, à présent, de relever que Landowski aussi partage cette position²⁶¹. Pour Landowski, nos manières d'être sont effectivement, d'abord, le résultat de goûts (éthiques) avant d'être des produits stratégiques (moralisables)²⁶². Notamment, dans l'extrait suivant, il explique que nos manières d'être sont déjà, au moins, surdéterminées par deux formes de goûts : ou par un goût apollinien, du type *plaire-à-tous*, ou par un goût dionysiaque, du type *jouir-de-tout*.

Compte tenu de la diversité des domaines d'activité et des circonstances, chacun tend à se sentir plus à l'aise tantôt, à l'intérieur de tels types de contextes, dans la position – au moins imaginaire – d'un Apollon-que-les-autres-regarderaient et qui plairait à tous (pour sa perfection supposée), tantôt, ailleurs ou dans d'autres circonstances, dans l'attitude d'un Dionysos-contemplant-le-monde, et disposé à en jouir (en dépit de ses imperfections). Ainsi, sans prendre aucune résolution formelle, chacun finit, sur le plan des pratiques concrètes, par privilégier de fait l'une ou l'autre de ces deux possibilités. C'est en ce sens très nuancé qu'on peut dire que le sujet « choisit », et d'abord qu'il *se choisit* à travers la manière dont jour après jour il se réalise. *Si choix, ou plus exactement métachois il y a, on voit par conséquent qu'il s'agit là d'options qui se prennent, pour ainsi dire d'elles-mêmes, bien davantage qu'elles ne sont délibérément prises par les sujets.* Et pour cette raison même, les choix de ce type ne se constatent qu'*a posteriori* : ils permettent après coup de comprendre des comportements ou des attitudes, davantage qu'ils ne les déterminent à l'avance. (2004, pp. 264-265 ; nous soulignons)

En référant à ces deux figures de la mythologie hellénistique, Landowski vise donc à caractériser deux formes de goûts que l'on manifesterait nécessairement lorsqu'on agit, et qui finiraient par particulariser nos manières d'être : le « goût de plaire » et le « goût de jouir », autrement dit, ou une tendance à s'intéresser à l'autre ou une tendance à s'en fiche. Plus généralement, l'opposition ici marquée par l'auteur doit être rapportée à des enjeux existentiels, à savoir à la valeur qu'on donne à l'Autre dans notre existence.

Cette opposition de base en appelle toutefois une seconde, voire, en tout cas, nous oblige à nuancer le propos de l'auteur qui, avec ses dieux

²⁶⁰ Comme nous le préciserons en 3.1.8, nous avons là exposées deux visions inconciliables de l'action : l'une rendant l'opérateur responsable de tous ses actes (dimension morale), l'autre l'en dédouanant (dimension éthique).

²⁶¹ On notera que dans *Pratiques sémiotiques* (2008), Fontanille vient aussi à toucher cette question, avec les figures éthiques de l'« Idéal » et de l'« Autre » (cf. 1.4.4).

²⁶² Dès le départ, Landowski retient la notion de goût pour parler de ces inclinations naturelles qui nous poussent à agir dans telle direction et de telle façon.

grecs, donne l'impression que les goûts seraient des inclinations qui révéleraient seulement des formes instinctives de socialité. À vrai dire, nous savons que nous, humains, sommes des êtres autant rationnels que sensuels et que, à ce titre, il y aurait également à prendre en considération l'opposition suivante, entre, d'un côté, les individus qui auraient des certitudes (notamment en rapport à ce qu'ils font et ce qu'ils sont) et, de l'autre, ceux qui n'en auraient aucune, qui agiraient davantage sur le mode passionnel, comme Apollon et Dionysos. Avec la mise en exergue de cette nouvelle opposition, nous nous voyons dès lors contraints de réaménager la proposition initiale de Landowski pour ne pas avoir une seule opposition contraire entre « goût de plaire » et « goût de jouir », mais deux oppositions contradictoires : d'une part, entre la « présence d'un goût de plaire » et une « absence de goût de plaire », d'autre part, entre la « présence d'un goût de jouir » et une « absence de goût de jouir ».

Cette nouvelle dialectique, qui nous invite à réaliser que l'on peut avoir en défaut certains goûts, nous oblige surtout à conclure qu'une manière d'être est finalement une combinaison singulière où les goûts en défaut sont aussi pertinents et déterminants que les goûts en présence. En particulier, grâce à cette double opposition, et en croisant les variables retenues, il devient possible de recenser quatre manières d'être que l'on pourrait, chacune, associer à un style tactique spécifique. On reconnaîtrait ainsi une première manière d'être aux opérateurs pratiques ne présentant ni goût de jouir ni goût de plaire, autrement dit *n'ayant besoin de rien ni de personne pour savoir ce qu'il faut faire* (l'individualisation) ; une seconde, aux opérateurs présentant tout à la fois un goût de plaire et un goût de jouir, à savoir *comptant sur les autres et leur environnement pour agir au mieux* (la collaboration) ; une troisième, aux opérateurs ne présentant qu'un goût de plaire, c'est-à-dire *n'agissant que sur injonctions des autres ou ne se fiant, aveuglement, qu'à ce que leur offre leur environnement* (la collectivisation) ; enfin, une quatrième, aux opérateurs ne présentant qu'un goût de jouir, à savoir *ne se posant pas de questions sur ce qu'ils font et ne s'intéressant pas plus aux autres ni à ce qui les entoure* (l'isolement).

3.1.3 Les manières d'être générales

Comme nous l'avons laissé entendre, ces propositions théoriques sur le goût rejoignent nos réflexions sur les Autorités transcendantales et le bonheur pratique qu'elles instituent. Il apparaît en effet – et l'extrait

suivant va dans ce sens – que ces combinaisons de goûts reflètent autant de dispositions pratiques permettant l'accès à un état de félicité :

[On] présuppose l'existence de deux formes possibles du « bonheur » répondant à deux tendances corrélatives du « goût », aussi puissantes *a priori* l'un que l'autre et qui, selon les cas, pourront se combattre ou se combiner [...] : d'un côté le *goût de jouir* – de jouir du monde, des choses, des gens –, et de l'autre, le *goût de plaire* – de plaire à l'autre, aux autres, d'être admis, reconnu, aimé, d'agréer à la « société », ou plus généralement à quelque instance d'ordre transcendant que le sujet aura reconnu ou se sera donné comme juge de ses actions ou de sa manière d'être. (2004, p. 250)

Ces précisions nous aident, effectivement, à avancer que si l'on présente un certain style tactique, c'est parce qu'une Autorité transcendante aurait œuvré pour nous faire tendre vers un certain type de bonheur qu'elle-même figurerait. Et cette hypothèse peut, ensuite, même être vérifiée et déclinée de la façon suivante, en déclarant que le bonheur des individus « n'ayant besoin de rien ni de personne pour savoir ce qu'il faut faire » est – et se situe dans – la Raison, que celui des individus « comptant sur les autres et leur environnement pour agir au mieux » est – et se situe dans – la Nature, ensuite que le bonheur des individus « n'agissant que sur injonctions des autres ou ne se fiant, aveuglement, qu'à ce que leur offre leur environnement » est – et se situe dans – le Milieu, enfin que celui des individus « ne se posant pas de question sur ce qu'ils font et ne s'intéressant pas plus aux autres ni à ce qui les entoure » est – et se situe dans – le Feeling.

Ces associations établies, on profitera aussi de faire remarquer, en prenant un peu de recul, qu'on retrouve, à un niveau métapragmatique, entre le Sujet-opérateur et l'Autorité transcendante qui dicte son action, cette dialectique entre goût de plaire et goût de jouir. Mais, à ce niveau d'analyse, ce rapport est bien particulier, car il ne souffre d'aucune variation possible, à savoir que c'est toujours à un *plaisir de plaire* qu'on a affaire, puisque, comme nous l'avons relevé en 2.4.2, honorer une Autorité transcendante (goût de plaire), c'est nécessairement pour l'opérateur, tendre vers un état de félicité (goût de jouir). Dans notre article justement intitulé « Le plaisir de plaire » (2018), nous avons évoqué cette idée, précisément à partir de l'extrait précédent de Landowski :

[Lorsqu'il envisage que l'on puisse chercher à agréer « à quelque instance d'ordre transcendant »], probablement sans le chercher, Landowski particularise donc une forme de *plaire* qui, par rapport à la question du métachois, est en fait une volonté de *plaire* absolue, qui se situe en amont de tout choix rationnel. En effet, quoi qu'on fasse, du moment où on est engagé dans une pratique, on plaira

toujours à telle Autorité transcendante ou à telle autre (au Milieu, à un Feeling, à notre Raison...). Et surtout, observation complémentaire tout aussi importante, si on accomplit la volonté d'une Autorité transcendante qui incarne une forme de bonheur vers laquelle on tend naturellement, alors, nécessairement, en agissant on se fera aussi toujours plaisir. En posant cette seconde hypothèse, ce qu'on accepte finalement de dire, c'est qu'agir, à un niveau métapragmatique, c'est fondamentalement plaire en se faisant plaisir, puisqu'honorer une Autorité transcendante est toujours un bonheur. (*Ibid.*, p. 7)

En résumé, les manières d'être que nous avons identifiées et décrites se caractériseraient toutes par une certaine dépendance vis-à-vis d'une forme de bonheur qui déterminerait *in fine* une manière de faire. Mais, ainsi formulée, cette observation peut aussi nous amener à penser que ces « manières d'être » ne figurent, finalement, rien d'autre que des types de *personnalités*. En effet, une personnalité se laisse généralement analyser à partir de variables ayant en partie rapport à ces formes de goût. Du point de vue de la psychologie, le goût de plaire pourrait ainsi être rapporté à l'orientation de l'énergie qui produit des personnalités tantôt extraverties tantôt introverties. Quant au goût de jouir, il pourrait définir les types de prises de décisions caractérisant les personnalités privilégiant tantôt la réflexion tantôt l'expression des sentiments²⁶³.

Or, si on a évité d'employer le concept de personnalité jusqu'à présent – et si on évitera par la suite d'y recourir –, c'est parce qu'une personnalité n'est pas une manière d'être localisée dans une situation donnée, mais une manière d'être générale, globalisée, pertinente à l'échelle d'une vie ou, en tout cas, à l'échelle de phases sociobiologiques (l'enfance, l'adolescence, la jeunesse...). Ici, il importe donc de comprendre à quel point la personnalité appartient au domaine de la psychologie, et non à celui de la sémiotique, parce qu'elle est un concept qui traduit un ensemble de comportements caractérisant l'individualité d'une personne sur le temps long, comme noyau identitaire stable.

En somme, telles que nous les avons présentées, nos manières d'être ne pourraient manquer d'apparaître extrêmement rigides, voire pathologiques, si on choisissait de les considérer comme des types de personnalités. Il est en effet difficile, pour ne pas dire impossible, de concevoir qu'un individu adopte, indépendamment des enjeux

²⁶³ En psychologie, l'un des modèles les plus célèbres pour catégoriser les personnalités est le MBTI. Ce modèle d'inspiration jungienne s'articule autour de quatre relations permettant de faire ressortir 16 types psychologiques. Sans nous attarder sur les critiques qui ont été – ou pourraient être – adressées à l'encontre de ce modèle (scientificité et buts commerciaux de la méthode, binarisme et pertinence des relations retenues...), disons simplement que les relations qui le fondent sont l'introversion *vs* l'extroversion, la sensation *vs* l'intuition, la pensée *vs* le sentiment, enfin le jugement *vs* la perception.

auxquels il doit faire face, systématiquement une même manière d'être. À vrai dire, ce qu'il faut plutôt voir, c'est que l'on change de manières d'être selon les circonstances, et c'est précisément cette capacité à s'adapter aux situations qui fonde, primordialement, une personnalité équilibrée. Ainsi que le relève Landowski :

En premier lieu, nous nous comportons dans beaucoup de circonstances comme si nous changions de système de valeurs à mesure que le temps passe. Nous vantons aujourd'hui ce que nous rejetions hier, et *vice versa*. Plus étrange encore, outre cette *inconstance* syntagmatique, une certaine dose d'*inconsistance* paradigmatique nous semble normale : de même que nous nous reconnaissons partiellement différents de nous-mêmes selon les phases successives de la vie, nous ne sommes pas gênés de nous contredire en adhérant, d'une heure ou d'un contexte à l'autre, à des valeurs opposées entre elles, passant par exemple du goût pour le « strict » ou le « chic », en ville, à celui du « confortable » sinon du « débraillé » à domicile, comme si deux ou plusieurs moi cohabitaient en nous. (2013a, pp. 22-23)

En définitive, si l'on a tendance à transformer une manière d'être en personnalité, c'est parce que la plupart du temps nous observons nos pairs dans des mêmes cadres situationnels. Il suffirait pourtant qu'on observe tel ami, tel collègue, telle personnalité médiatique, dans des situations autres que celles dans lesquelles nous avons l'habitude de les voir – intimes, publiques, professionnelles, de danger, de loisirs... – pour que, sans doute, nos avis sur eux – et leur personnalité – changent.

Au-delà de ces remarques, il demeurera que la logique des combinaisons gustatives, au niveau des enjeux de personnalité, conservera une certaine pertinence si tant est qu'on prenne la peine de requalifier les goûts en termes d'*aptitudes* : aptitudes à s'adapter ou non aux situations de la vie (dans une relation analogique avec le goût de plaire), aptitudes à prendre ou non des initiatives pour s'adapter à ces situations (dans une relation analogique avec le goût de jouir). Dans l'exemple suivant, Landowski évoque cette capacité d'adaptation que l'on retrouve, fort heureusement, chez la plupart des individus²⁶⁴ :

Comment interpréter le fait que dans les domaines jugés les plus importants aussi bien que dans les plus futiles nous puissions adhérer pleinement à un style ou à une option déterminés et l'année ou même la saison suivante préférer exactement l'inverse ? [...]. Faut-il admettre que la figure du sujet se dissout en ce point et que la notion même d'identité se vide de toute pertinence ? Rien n'est moins sûr, car l'inconstance apparente peut quelquefois traduire non pas l'irrésolution mais bel et bien une préoccupation sous-jacente tout à fait constante. Ainsi, dans un milieu

²⁶⁴ L'être humain est par définition une forme de vie (biologique) capable de prendre des décisions et de s'adapter aux situations. Les divers équilibres entre ces deux aptitudes seraient alors définitoires de sa personnalité, et, évidemment, tout déséquilibre serait pareillement le symptôme de probables troubles mentaux.

où les critères de jugement majoritairement admis pour reconnaître ce qui est esthétiquement satisfaisant, socialement prestigieux, idéologiquement « correct », et même pragmatiquement bénéfique, changent à vive allure, la capacité de changer soi-même périodiquement de point de vue ou d'opinion devient une aptitude indispensable pour qui veut se maintenir *en conformité* avec autrui. (2004, p. 250).

3.1.4 Les manières d'être aux Autres

Comme on vient de le voir, à hauteur des enjeux de personnalité, les instances qui font figure d'altérités sont les situations mêmes de la vie, celles auxquelles on est, ou non, capables de s'ajuster, de façon naturelle ou forcée. Pour cette raison, il y a bien nécessité de distinguer deux types de manières d'être : les *personnalités* d'une part, fondées sur des aptitudes à s'adapter aux situations, à savoir des manières d'être indépendantes des thématiques scéniques ; et les *styles de vie* d'autre part, lesquels sont des manières d'être caractéristiques de situations où ce sont les corps-actants qui s'y situent qui sont élevés au rang d'altérités.

Or, pourquoi au juste, dans ce dernier cas, parler de « styles de vie » ? Parce qu'il faut, à vrai dire, bien voir qu'une manière d'être, en situation, ne se laisse saisir qu'à travers l'expression d'une certaine singularité, à savoir d'un certain style, puisque, comme nous l'avons expliqué en 1.4.5, une singularité est ce qui définit prioritairement un style. En effet, ce que nous sommes en train de décrire avec notre typologie des manières d'être – désormais à considérer comme des styles de vie –, ce sont des *modes qu'à la vie de se singulariser* ; de se singulariser de façon particulièrement aiguë lorsqu'elle est guidée par les Autorités du Feeling ou de la Raison (isolement ou individualisation), et de façon plus diffuse lorsqu'elle se trouve sous le contrôle des Autorités du Milieu ou de la Nature (collectivisation ou collaboration).

Mais surtout, si nous choisissons de parler de styles de vie, c'est parce que cette notion existe depuis plusieurs années en sémiotique pour désigner des types d'identités particulières, pouvant se manifester en cours d'action. Plus exactement, cette notion, dans les études sémiotiques, est attestée depuis les années 1990, après que Landowski, dans son article « Formes de l'altérité et styles de vie » (1993), l'eut popularisée pour en faire un concept central de sa sociosémiotique. Dans cet article, converti en chapitre de *Présences de l'autre* (1997a), Landowski explique en fait qu'il retient ce concept, car il lui paraît le plus adapté pour construire son « modèle théorique capable, si possible, de recouvrir toute la diversité des modes de relation

conceptuellement envisageable entre un groupe quelconque et ce qu'il se donne à lui-même comme son Autre » (*Ibid.*, p. 28).

Landowski aborde, à vrai dire, la question des styles de vie après avoir observé que les politiques qu'adopte un pouvoir à l'endroit de ses sujets sont les mêmes que celles adoptées par ces sujets pour manifester, revendiquer ou dissimuler leurs identités dans l'espace public²⁶⁵. En d'autres termes, ce qu'élabore progressivement Landowski, c'est une réflexion générale sur les grandes politiques identitaires et sociales qu'il est possible de retrouver dans n'importe quel espace de sens : l'« assimilation », l'« admission », la « ségrégation » et l'« exclusion »²⁶⁶. Et c'est pour illustrer ces politiques que le sémioticien retient les quatre archétypes suivants, qu'il transforme précisément en styles de vie (*Ibid.*, p.54) : le « snob » pour figurer la personne qui « n'aspire qu'à se joindre avec l'"élite" », avec ce qui est valorisé par la société (l'assimilation) ; le « dandy », la personne « prêt[e] à tout au contraire pour s'en démarquer et se disjoindre de la même société » (l'exclusion) ; le *caméléon*, l'individu « dont le savoir-faire, tout en discrétion, consiste à se faire prendre pour quelqu'un qui appartient déjà au même monde bien qu'en réalité il ne se soit jamais disjoint de l'univers – tout autre – d'où il provient » (l'admission) ; enfin l'« ours », l'individu « à qui nul autre que lui-même ne peut indiquer le chemin à suivre [...], quitte à laisser petit à petit se rompre la plupart des liens qui le conjoignent à sa sphère d'appartenance » (la ségrégation) (*Ibid.*, pp. 54).

À première lecture, on voit naturellement des associations s'établir entre les styles de vie identifiés par Landowski et les styles tactiques que nous avons retenus en 3.1.1 : le *dandy* peut, en effet, aisément être conçu comme le style de vie définissant les individus « n'ayant besoin de rien ni de personne pour savoir ce qu'il faut faire » (l'individualisation) ; le *snob*, ceux « n'agissant que sur injonctions des autres ou ne se fiant, aveuglement, qu'à ce que leur offre leur

²⁶⁵ Dans *Mythocratie* (2010), Citton observe aussi ce point, et rapporte ce processus d'adaptation individuel au phénomène du *conatus* (cf. notes 99 et 113) : « La "stratégie" évoque plutôt la double idée parallèle d'un *effort-pour* survivre et d'un *effort-contre* les forces qui menacent de nous écraser : *affirmation* d'une forme de vie qui tente de frayer son chemin dans l'être et *résistance* contre les dynamiques qui tendent à étouffer le déploiement de cette forme de vie – telles sont donc les deux faces d'un même mouvement qui constitue l'essence du *conatus* » (*Ibid.*, p. 55).

²⁶⁶ Landowski fonde ses politiques sur les catégories primordiales de la jonction : la « conjonction » pour l'assimilation, la « non-disjonction » pour l'admission, la « non-conjonction » pour la ségrégation et la « disjonction » pour l'exclusion (1997a, p. 68).

environnement » (la collectivisation) ; le *caméléon*, ceux « s'appuyant sur les autres et leur environnement pour pouvoir agir au mieux » (la collaboration) ; enfin, l'*ours*, ceux « ne se posant pas de question sur ce qu'ils font et ne s'intéressant pas plus aux autres ni à ce qui les entoure » (l'isolement).

Or, bien que ces parentés fonctionnent parfaitement, il convient de relever que les styles de vie ont été prioritairement conçus pour rendre compte d'un autre type de relation à l'Autre ; non de la relation tactique de l'opérateur (le Sujet) à son objectif (l'Objet de valeur comme Autre), mais de la relation stratégique de l'opérateur (le Sujet) à l'observateur (le Destinataire-judicateur comme Autre), ce dernier étant figuré par Landowski, dans l'extrait suivant, sous les traits du « collectif » :

Les discours et les pratiques de la *mondanité*, à condition de donner à ce terme un sens suffisamment large, nous paraissent offrir à cet égard un terrain de choix. Bien que relevant grammaticalement du même type de modèles que ceux applicables aux stratégies identitaires mises en œuvre entre groupes en lutte pour la définition de leurs statuts réciproques, ils ne mettent pas directement en jeu l'identité, ni la survie, des *collectivités* humaines en tant que telles mais se présentent plutôt comme la traduction de stratégies individuelles et définissent de ce point de vue ce qu'on peut appeler des *styles de vie*. [...]. Ainsi verra-t-on les uns, dans leurs pratiques les plus quotidiennes, chercher leur salut de préférence par l'alignement sur le collectif – et l'on devine que dans le cadre de notre typologie, ce sera là l'option non seulement du snob mais aussi, d'autre manière, de celle du dandy –, les autres pariant au contraire (plus héroïquement ?) pour la quête obstinée et le libre accomplissement d'eux-mêmes à travers l'affirmation d'un style de vie authentiquement personnel, à la façon ouverte de notre ours ou, plus détournée, du caméléon. Les « styles de vie » sont de ce point de vue, en premier lieu, des *projets* de vie, *mis en acte*, et pour cela d'abord *choisis* sur la base d'une intentionnalité, articulée ou diffuse, qui les fonde, et qu'en retour ils manifestent, apprenant ainsi aux sujets, à travers leur faire et leur devenir ce qu'ils « sont ». (*Ibid.*, pp. 53, 58 ; soulignements d'origine)

En lisant entre les lignes, cet extrait nous donne en fait à voir qu'il est systématiquement possible d'identifier, dans une manière de faire, deux manières d'être, s'adressant à deux figures de l'altérité distinctes : une manière d'être vis-à-vis des gens, des objets et des infrastructures se trouvant dans la scène prédictive (cet ensemble constituant une première figure de l'altérité), et une manière d'être vis-à-vis d'un système de valeurs pris en charge par une instance tierce que l'on rapporte généralement à la collectivité ou à la société (la seconde figure de l'altérité).

Plus spécifiquement, à un premier niveau, la problématique des styles de vie se déploie autour de considérations *esthétiques*, c'est-à-dire à la fois pratiques et tactiques. À ce niveau, les goûts se construisent sur

le mode du sensible et du corporel, et ce qui définit la manière d'être du Sujet-opérateur, c'est la façon qu'il a de remplir son objectif, autrement dit de traiter son Objet²⁶⁷ :

Nous partons en revanche de l'hypothèse que le goût, en tant qu'effet de sens, se constitue dans le procès même de construction réciproque des deux partenaires interagissants que sont précisément dans le cadre de leur rencontre, ce « sujet » et cet « objet ». Ceci revient à dire que le goût « des choses », tout comme leur sens, n'est jamais ni « subjectif » ni « objectif », et qu'il n'est pas non plus immédiatement réductible à la contingence de quelques conventions propres à la culture considérée. Il se construit dans la confrontation, ou mieux, dans l'ajustement entre les *qualités sensibles* immanentes au monde-objet et la *compétence sémio-esthétique* des corps-sujets que la rencontre avec ces qualités met à l'épreuve. (Landowski 2004, pp. 246-247)

À un second niveau, l'enjeu touche en revanche à des questions *éthologiques*, relatives aux « conventions propres à la culture considérée » (*supra*) :

²⁶⁷ Dans son ensemble, *Passions sans nom* s'intéresse à ces questions de goûts en situation, avec divers exemples comme celui de la danse (Landowski 2004, pp. 172-173). Dans « Avoir prise, donner prise » (Landowski 2009), on trouve aussi des caractérisations esthétiques des styles de vie avec l'opposition entre l'*écrivain* qui « se limite à recombinaison entre eux des sèmes, des thèmes, des expressions relevant d'un langage tout fait » et l'*écrivain* qui parvient à « faire rendre au langage plus que ce qui y est donné au départ » (*Ibid.*, n.p.). Plus techniquement, c'est la différence entre l'« utilisation » et la « pratique » des objets que Landowski théorise, comme ici avec l'exercice du piano : « Un *piano*, par exemple, fonctionne incontestablement selon des régularités bien programmées : à chaque touche du clavier correspond une note et aucune autre. De ce point de vue, c'est un instrument des plus sûrs, qu'on peut parfaitement utiliser, sur cette seule base, pour "pianoter". Mais il faut reconnaître que cela n'est pas vraiment – vraiment pas ! – ce qu'on peut appeler "jouer du piano". On a donc là un objet *utilisable* mais qui n'en demande pas moins d'être *pratiqué* » (*Ibid.*, n.p.). Enfin, dans son article « Voiture et peinture, de l'utilisation à sa pratique » (2012b), Landowski précise davantage ces « différentes manières de *faire usage* des objets » : « Que veut dire alors, dans mon vocabulaire, "pratiquer" un objet ? Cela signifie, comme dit Sartre à propos de la neige (en tant que partenaire du skieur), lui faire rendre davantage que ce à quoi sa simple "utilisation" permet d'aboutir. Ainsi, quand je prends ma belle auto dans le seul but de me déplacer d'un endroit à un autre par le plus court chemin, je ne dis pas que je la "pratiqué". Je ne fais alors que l'"utiliser", comme instrument de locomotion, sur une route que j'utilise aussi, comme voie de communication, et d'autres véhicules ou d'autres chemins, aussi commodes ou aussi pratiques (au sens de Floch), pourraient aussi bien ou encore mieux faire l'affaire. En revanche, quand (chose aujourd'hui très mal considérée) j'entreprends, entre Sienne et Urbino, à vive allure sur quelque route bien escarpée des Apennins, de me livrer avec elle, ma belle auto, aux voluptés du dérapage contrôlé et que j'en fais le partenaire d'une danse où chacun de mes gestes doit s'ajuster de manière aussi sensible que précise à sa dynamique à elle, telle qu'elle résulte à la fois des impulsions que je lui donne, de sa masse allègrement lancée et du profil de la route qui se déroule devant nous comme une partition de musique que nous serions en train d'interpréter ensemble, là, oui, je prétends que cette auto, et en même temps cette route, je les "pratiqué" ! Je sais bien que je ne suis capable de leur faire rendre qu'une toute petite partie de ce qu'elles pourraient donner mais c'est déjà, par rapport à l'usage précédent, tout un monde de sens et de valeur qui se crée, si j'ose dire, entre nous, dans cette interaction » (*Ibid.*, pp. 243-244).

D'une manière bien plus générale (et contrairement à ce qui est souvent suggéré en sémiotique), aucune expérience esthétique n'a lieu dans un espace-temps détaché du reste de la vie. Même vécue comme un « éblouissement » [...] toute rencontre [...] prend son sens, et son goût, en relation avec des éléments à caractère contextuel qui relèvent de ce que nous appellerons la dimension *éthologique* de notre être au monde. Nous désignons par là tout ce qui est de l'ordre du *contrat* entre les sujets, par opposition aux rapports de *contact* matériel et sensible, c'est-à-dire *esthétique*, entre les corps. (2013a, p. 36)

À ce niveau éthologique, ou plus prosaïquement stratégique, la relation détermine la façon dont le Sujet traite le système de valeurs défendu par le Destinataire-judicateur. Du point de vue de l'analyse, l'Autre avec lequel l'opérateur entretient une relation de type *plaire* ou *jouir* n'est donc plus matériel, mais idéal ; c'est une norme ou une règle. En résumé, il importe vraiment de distinguer, lorsqu'on cherche à établir des styles de vie, deux niveaux de relations de *plaire* et de *jouir* : le premier liant le Sujet à un *Autre qui représente un ensemble de corps dont on fait usage* (l'Objet de valeur, ainsi que nous l'avons vu aux chapitres précédents), le second liant le Sujet à un *Autre qui représente un ensemble de normes* (le Destinataire-judicateur, comme nous allons le voir aux prochains chapitres).

3.1.5 L'Autre comme autorité morale

Si l'on décide de s'intéresser plus attentivement à cette altérité normative qu'est le Destinataire-judicateur, il convient alors déjà de faire la différence entre l'interprétation que fait le Destinataire du Sujet et l'interprétation que nous pouvons faire de l'interprétation de ce Destinataire : la première interprétation porte sur les goûts manifestés par le Sujet vis-à-vis de son Objet, la seconde sur ces mêmes goûts, mais dans le cadre de la relation liant le Sujet au Destinataire. Plus exactement, il s'agit de distinguer notre pratique interprétative de sémioticiens, qu'on considérera comme descriptive et extradiégétique, de celle du Destinataire analysé, qu'on concevra comme narrative et normative²⁶⁸.

Toutefois, avant de voir sur quoi se fonde le jugement normatif du Destinataire, il nous faut commencer par identifier qui ou quoi, au juste, peut endosser ce rôle actantiel, dont la fonction, précisons-le, est de

²⁶⁸ Fontanille fait aussi allusion à cette pratique descriptive, typique du travail de l'analyste-sémioticien, dans *Pratiques sémiotiques* (2008) : « La pratique interprétative prend alors le statut de descriptions ou de représentations textuelles, et le texte en question affiche alors une dimension "méta-sémiotique" par rapport à la pratique, que ce texte appartienne à la pratique en cours elle-même (on parle alors d'"autodescription" ou d'"autoreprésentation"), ou à une autre pratique, spécifiquement destinée à ce genre de commentaire textuel » (*Ibid.*, p. 119).

juger le Sujet et son rapport à l'Objet. À cette fin, on distinguera déjà deux types de Destinataire : l'*opérateur du jugement*, qui serait un acteur localisable dans la scène prédicative, et le *système de valeurs* sur lequel cet acteur s'appuierait pour produire son jugement. En première approche, un Destinataire peut donc renvoyer à deux ordres de réalité, l'un concret, avec l'opérateur du jugement, l'autre abstrait, avec le système de valeurs.

Si l'on choisit, d'abord, de s'intéresser à l'opérateur du jugement, on fera remarquer qu'il est, en fait, absent de la scène prédicative dans la majorité des cas. Par exemple, si, en tant qu'analystes adoptant une perspective surplombante, on se met à observer un peintre, seul dans son atelier, concentré à colorer sa toile, on ne pourrait que reconnaître l'absence physique de tout Destinataire ; on aurait un Sujet (le peintre) et un Objet (peindre la toile), mais aucun Destinataire. Le même constat vaudrait dans le cas où l'on observerait, toujours en qualité de sémioticiens, dans un train, un individu tranquillement plongé dans la lecture d'un roman policier. Dans cette situation, certes on aurait, cette fois-ci, plusieurs acteurs en présence, les passagers, mais qui ne rempliraient, pour autant, aucune fonction de Destinataire tant qu'ils continueraient à vaquer à leurs occupations. En effet, si nous affirmons que les autres passagers n'ont pas valeur de Destinataire, c'est parce qu'on observerait qu'ils ne seraient pas en train d'évaluer le lecteur assidu. Néanmoins, il suffirait qu'un passager, voire deux ou tous, se mettent à observer et à juger notre amateur de polar pour qu'un Destinataire – individuel ou collectif – émerge.

Avec cet exemple, on constate donc qu'il y a présence d'un Destinataire dans la scène prédicative non pas lorsqu'un acteur énonce verbalement ou explicitement un jugement, mais simplement déjà lorsque celui-ci produit, dans sa tête, une évaluation. Dans la pratique de notre métier de sémioticiens, cela signifie donc qu'il nous faut, toujours aussi, être attentifs aux énonciations corporelles des acteurs, puisque l'immense majorité des évaluations n'est pas verbalisée, seulement somatisée : le *regard noir* que lance un passager à un autre passager écoutant de la musique à plein volume sur son smartphone et/ou son *dodelinement de la tête* marquant son mécontentement sont deux manifestations possibles, voire certaines, d'une évaluation produite cognitivement, tout comme le serait un *sourire en coin* ou une *remarque* visant à demander au mélomane d'utiliser des écouteurs.

Ces précisions faites, il demeurera, dans tous les cas, que par rapport à la quantité de pratiques produites quotidiennement – à vrai dire

innombrable – seul un infime nombre, véritablement, fera l'objet d'évaluations, ceci pour deux raisons principales. La première tient au fait que, le cours des pratiques étant permanent, une évaluation – en pensées ou en paroles – de chaque pratique reviendrait à passer son temps à interpréter des interprétations d'interprétations... d'interprétations de pratiques. La seconde raison se rapporte au fait que, finalement, on ne se met à produire un jugement que lorsqu'une pratique retient notre attention. Or, vis-à-vis du nombre de pratiques dont on fait l'expérience au quotidien, force est de reconnaître, en fin de compte, que seulement quelques-unes, véritablement, nous impactent, entendu que dans leur grande majorité les pratiques que l'on exécute ou que l'on observe sont des routines. C'est ainsi principalement lorsqu'on fait l'expérience de pratiques atypiques qu'on se met à produire des interprétations critiques, c'est à ce moment-là qu'on investit le rôle du Destinataire.

Pour autant, on prendra la peine de préciser que ce n'est pas parce qu'on devient Destinataire que le jugement qu'on viserait émettre traduirait nécessairement une opinion à laquelle on adhérerait. En fait, sans qu'on y pense, lorsqu'on condamne ou valorise une pratique, on le fait toujours en vertu d'un *système de valeurs* qui peut être plus ou moins institutionnalisé et assumé. Ce système de valeurs, convoqué pour évaluer l'opérateur et sa pratique, on décidera premièrement de l'envisager comme une *morale*, c'est-à-dire comme un système de valeurs capable d'apprécier et de juger ce qui peut être bien ou mal dans une pratique ou un comportement²⁶⁹.

En faisant ainsi de la *morale* la dénomination du système de valeurs du Destinataire, on crée, en outre, une nouvelle relation avec le concept d'*éthique*, puisque l'éthique que manifeste un opérateur est aussi un système de valeurs (cf. 2.4.2). En effet, lorsqu'il y a évaluation d'un style de vie, on observe que s'organise une confrontation entre deux systèmes de valeurs ; avec d'un côté, le système de valeurs qui évalue, celui du Destinataire-judicateur (la morale), et, de l'autre, le système de valeurs qui fait l'objet de l'évaluation, celui du Sujet-opérateur, à rapporter, plus exactement, au Destinataire-manipulateur, c'est-à-dire à l'Autorité transcendante (l'éthique).

En bref, ces dernières propositions nous permettent, enfin, de trancher sur la nature du Destinataire, en avançant qu'il serait un système de valeurs avant d'être un quelconque acteur de la scène prédictive. En effet, puisqu'on ne peut se passer d'envisager un actant

²⁶⁹ On parle ici de morale au sens large, donc d'abord sans *a priori* religieux ou sociaux.

narratif lorsqu'on produit un schéma actantiel (en l'occurrence, se passer d'un Destinataire), et comme, dans une scène prédictive, il peut ne pas y avoir d'acteur(s) investissant le rôle de Destinataire, on doit conclure que le Destinataire, à hauteur du destin narratif, est un système de valeurs (une morale). Dernier point donc à retenir, c'est que lorsqu'on s'intéresse au style de vie d'un opérateur évoluant dans une scène où ne se trouve aucun acteur incarnant le rôle du Destinataire, on doit soi-même prendre l'initiative de choisir un système de valeurs – le plus pertinent pour l'analyse, donc pas nécessairement celui auquel on adhère –, ceci afin de faire advenir cet actant moral incontournable qu'est le Destinataire-judicateur.

3.1.6 *Les principales autorités morales*

Ce que permet un système de valeurs, lorsqu'il se présente comme une morale, c'est distribuer des valorisations. Avec un système de valeurs, on peut valoriser ou dévaloriser des pratiques sémiotiques, des attitudes expérientielles, ainsi que des corps-actants et des motifs-énoncés. Or, on le sait, il existe des milliers de systèmes de valeurs, et ce qu'on observe, c'est que ce que certains systèmes valorisent d'autres le dévalorisent, et *vice versa*. Également, on sait que certains systèmes sont plus institutionnalisés, normatifs et rigides que d'autres, mais que pour autant ces systèmes sont toujours susceptibles d'évoluer pour apprécier le lendemain ce qu'ils dépréciaient la veille. Enfin, on sait qu'un système de valeurs peut opérer en plusieurs lieux, et que selon les lieux, il n'a souvent pas la même autorité ni le même prestige. Vis-à-vis de toutes ces variables, ce qu'on peut donc déjà se demander, c'est s'il ne serait pas possible de produire une typologie pertinente des systèmes de valeurs, indépendante des contingences et qui permettrait de mieux saisir la nature de ce Destinataire qui juge nos formes et styles de vie.

En fait, puisque nous traitons, avec les systèmes de valeurs, de régimes de valorisation, il nous semble que c'est en reprenant les principes directeurs des régimes de sens de Landowski que nous pourrions établir une telle typologie, composée par conséquent de quatre grands Ordres moraux²⁷⁰. En premier lieu, procédant du régime de la programmation et de sa « régularité symbolique » (Landowski 2005, p. 34-36), nous aurions la *Bienséance* qui serait un Ordre moral définissant la norme que tout un chacun aurait à suivre pour perpétuer

²⁷⁰ Nous proposons d'écrire avec une majuscule « Ordre moral » afin de signifier le rapport structurel et fonctionnel qu'entretient cette altérité avec les Autorités transcendantales.

le vivre ensemble d'une société, qu'il s'agisse de *la* société en général ou d'*une* société au sens de communauté d'individus organisée autour d'une institution (la famille, une branche professionnelle, un cercle d'amis...). En deuxième lieu, nous aurions la *Loi*, qui serait un Ordre moral indiscutable, considéré comme intrinsèquement supérieur aux autres systèmes, en particulier à ceux de la Bienséance. Assimilable au régime de l'assentiment – autre terme, souvenons-nous, proposé par Landowski pour qualifier le régime de l'accident (cf. note 240) –, cet ordre renverrait aussi bien à des principes évolutionnistes ou des dogmes religieux qu'à des règles juridiques ou des doctrines philosophiques.

Relevant au contraire de l'individu et non plus d'une autorité qui le dépasserait, le *Sentiment* se différencierait ensuite de la Bienséance et de la *Loi*, en ce qu'il n'aurait précisément aucun fondement communautaire ou idéologique. Avec le Sentiment, qui appartiendrait au régime de l'ajustement, on aurait une évaluation intime – esthétique – qui procéderait de l'impression ressentie *hic et nunc*, à savoir construite simultanément au procès de l'opérateur agissant. Enfin, on aurait l'*Éthique* qui se rapporterait à un système de valeurs certes toujours individuel, mais cette fois-ci pensé et nourri rationnellement. À la différence de la Bienséance, cet Ordre moral, qui serait sous l'égide du régime de la manipulation, n'aurait aucune assise institutionnelle²⁷¹.

De manière générale, la diversité de ces Ordres moraux et des systèmes de valeurs qui les représentent doit nous amener à prendre conscience – ou à définitivement réaliser – que la forme de vie d'une pratique ou le style de vie d'un individu dépend obligatoirement, pour moitié, du Destinataire-judicateur. En particulier, si pour la bienséance sociale, se rendre au casino est de l'ordre d'une normalité pas bien méchante, pour d'autres systèmes de valeurs, notamment religieux, cette pratique peut être vue comme déviante ou malsaine. Ainsi, force est de reconnaître que, selon les systèmes de valeurs et les Ordres moraux, les pratiques et les personnes sont très diversement valorisées. Il s'agit là d'une observation d'importance, car elle nous conduit aussi à

²⁷¹ Dans la mesure où ces Ordres moraux ont également trait à la question du bonheur, puisqu'ils sont à l'origine des déterminations axiologiques entre ce qui peut être bien et ce qui peut être mal, il va sans dire que des associations directes pourraient être faites avec les Autorités transcendantales et les valeurs des « orientations morales » regroupées par Fontanille dans *Pratiques sémiotiques* (2008 ; cf. 2.4.2). Dans le détail, la Bienséance se rapporterait aux « valeurs des groupes sociaux et communautés » (le Milieu), la *Loi* aux « valeurs formelles et universelles » (la Nature), le Sentiment aux « valeurs ontologiques et intuitives » (le Feeling), enfin l'*Éthique* aux « valeurs du "bien-vivre" et de l'accomplissement individuel » (la Raison).

réaliser que ce que produisent les jugements moraux, c'est de l'identité. En d'autres termes, l'identité n'est pas une construction personnelle, mais intersubjective.

D'ailleurs, Greimas, le premier avait fait cette observation, lorsqu'il reconnaissait au programme de la sanction la fonction de création d'existences sémiotiques : « la sanction cognitive [...] est un jugement sur l'être du sujet [...]. Du point de vue du Destinataire-sujet, la sanction cognitive équivaut à la reconnaissance du héros. » (1979, p. 320). En effet, comme discuté en 2.3.7, une sanction instaure nécessairement de l'existence, car l'instance qui l'exécute est précisément une altérité – l'*altérité* étant, effectivement, la seule instance capable de donner du sens et une « reconnaissance » (*supra*) à une *identité*, en l'occurrence à celle de l'opérateur de la pratique. En somme, si cette hypothèse n'est pas nouvelle, il demeure que son rappel est important, car cette relation entre identité et altérité est fondatrice de toute problématique sémiotique, ainsi que le souligne ici Landowski :

Pour que le monde fasse sens et soit analysable en tant que tel, il faut qu'il nous apparaisse comme un univers articulé – comme un système de relations où, par exemple, le « jour » n'est pas la « nuit », où la « vie » s'oppose à la « mort » [...]. Apparemment condamné à ne pouvoir, lui aussi, se construire que par différence, le sujet a besoin d'un il – des « autres » (eux) – pour advenir à l'existence sémiotique. (2007a, pp. 15-16).

3.1.7 *La puissance de la morale sociale*

Comme il n'y a jamais un seul Autre, mais toujours plusieurs « autres », ainsi que le souligne Landowski (*supra*), et que, par ailleurs, une identité procède toujours d'une construction intersubjective, il faut se rendre à l'évidence que, du point de vue la sémiotique, nul ne peut prétendre juger parfaitement nos formes de vie, nos styles de vie et nos identités sociales²⁷² ; ni nous-mêmes – qui, au titre de nos propres subjectivités, pouvons estimer mieux que quiconque savoir qui nous sommes – ni notre entourage – qui, au titre d'une prétendue objectivité, pense être le mieux placé pour nous juger avec justesse. En vérité, puisque chacun active un système de valeurs particulier lorsqu'il juge une pratique ou une personne, force est de concéder que les formes et styles de vie comme les identités sociales procèdent d'abord de points de vue, et que c'est la négociation de ces points de vue qui, à la limite, peut ensuite faire consensus. C'est ce que relève notamment Semprini lorsqu'il sous-

²⁷² Nous problématiserons en 3.2.3 la distinction entre formes de vie et styles de vie, et en 3.3.7 celle entre formes de vie et identités sociales.

entend qu'une identité idéale, c'est-à-dire non polémique, ne peut résulter que de la confluence des points de vue de l'opérateur (« Encyclopédie de la production »), du milieu (« Environnement ») et de l'observateur (« Encyclopédie de la réception »)²⁷³.

L'identité [...] est la résultante de l'interaction continue et de l'échange incessant au sein de trois sous-systèmes, que l'on peut nommer Encyclopédie de la production (sous-système A), Environnement (sous-système B), et Encyclopédie de la réception (sous-système C). Nous rappelons encore une fois que l'identité [...] n'est jamais un objet figé, elle est toujours saisie dans son évolution perpétuelle, à la rencontre de l'interaction des trois sous-systèmes. (1992, p. 40)

Même si elle peut paraître utopique, cette confluence des points de vue est pourtant bien effective, dans la mesure où bon gré mal gré, nous venons en général, en tant qu'individus sociaux, à rallier le système de valeurs de la bienséance sociale pour produire des jugements, auxquels nous pouvons ou non adhérer. La raison de ce phénomène est assez évidente ; il tient au fait que cette bienséance, du fait de sa nature sociale, imprègne toutes nos relations depuis notre naissance jusqu'à notre mort. Et comme elle se trouve partout et qu'elle est commune à tous, elle devient par là même doublement *discutable* : à savoir qu'elle permet à la fois un dialogue *et* une critique (ce qui n'est pas le cas des autres systèmes de valeurs ni des autres Ordres moraux²⁷⁴).

²⁷³ Bien que le propos de Semprini porte sur les identités de marque, il nous semble que sa pertinence demeure la même, quelle que soit la nature des identités questionnées (cf. 3.3.5). En outre, précisons que dans cet extrait, Semprini utilise le terme d'*encyclopédie* dans le sens suivant : « Nous utilisons les termes d'*encyclopédie de production et de réception*, en les empruntant à la théorie de l'interprétation des textes [d'Eco] et à la pragmatique de la communication [de Veron]. Un tel choix terminologique permet de souligner le caractère complexe et multidimensionnel de chacun des rôles. Une encyclopédie est bien plus qu'un simple émetteur ou récepteur de messages, *c'est un ensemble de compétences, de mémoires, d'acteurs, de relations, d'idées et de volontés, structuré par une dimension énonciative commune* » (1992, p. 40 ; soulignements d'origine).

²⁷⁴ D'abord, à l'inverse des morales procédant de la Loi (universelle), la bienséance sociale peut être contestée et discutée ; ensuite, à l'inverse des "morales" naissant du Sentiment (intime), elle peut être expliquée et motivée ; enfin, à l'inverse des "morales" façonnées par l'Éthique (personnelle), elle peut être partagée et comprise. Pour autant, on reconnaîtra que la bienséance sociale procède toujours d'éthiques personnelles. En effet, toute vie en société se fonde nécessairement sur des accords interindividuels qui, par la force des choses, se convertissent, ensuite, en normes et en usages à respecter. Dans l'extrait suivant, Basso Fossali explique en partie ce processus : « La personnalité comme projet *in fieri* a comme destination l'inachèvement, mais aussi le manque d'une fondation de valeurs qui puisse se passer de la reconnaissance d'autrui ; le sentiment d'incomplétude peut être comblé à travers la clôture asymptotique de l'asymétrisation individualisante, à travers la vocation de mettre son propre héritage à la recherche d'une "famille". La dignité de l'inachèvement est corrélative d'une disposition à passer la consigne. Voilà donc l'écologie de la signification mise en jeu par l'éthique : répondre ensemble à l'inachèvement personnel en croisant les destins, bien au-delà de la descendance, de l'héritage familial et national, des mœurs. La perspective éthique concerne le

Lorsqu'il définit l'homme comme un animal politique, Aristote met précisément le doigt sur cette faculté de notre espèce à produire de la bienséance (familiale, institutionnelle et sociale) à travers les accords que nous parvenons à trouver par la raison et la parole.

La cité est au nombre des réalités qui existent naturellement, et l'homme est par nature un animal politique. [...]. Mais que l'homme soit un animal politique à un plus haut degré qu'une abeille quelconque ou tout autre animal vivant à l'état grégaire, cela est évident. La nature, en effet, selon nous, ne fait rien en vain ; et l'homme, seul de tous les animaux, possède la parole. Or, tandis que la voix ne sert qu'à indiquer la joie et la peine, et appartient pour ce motif aux autres animaux également (car leur nature va jusqu'à éprouver les sensations de plaisir et de douleur, et à se les signifier les uns aux autres), le discours sert à exprimer l'utile et le nuisible, et, par suite aussi, le juste de l'injuste : car c'est le caractère propre de l'homme par rapport aux autres animaux, d'être le seul à avoir le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres notions morales, et c'est la communauté de ces sentiments qui engendre famille et cité. (*La politique*, I-2, 1252b)

En nous accordant ainsi tous ensemble, ce que nous faisons surtout advenir, c'est un acteur bien particulier en la figure de l'Opinion. En effet, si chaque membre de la communauté peut certes juger ses pairs en se rapportant à la bienséance sociale, il demeure que ces jugements appartiennent, plus spécifiquement, à l'Opinion, que l'on peut proposer de définir comme l'autorité morale synthétisant l'ensemble des convictions, des valeurs, des jugements, des préjugés et des croyances de la population²⁷⁵. Ainsi, bien que nous soyons capables de juger nos propres actions – ou celles des autres – comme innocentes ou bien fondées, selon nos propres valeurs éthiques, il faut voir que nous poussons généralement la réflexion plus loin, jusqu'à reconnaître

parcours de singularisation qui coexiste avec toute l'étrangeté bridée dans l'archéologie du soi et qui finalement débouche dans les cheminements d'autrui » (2008, p. 65). Enfin, on rappellera que dans notre article « Les formes de vie sont-elles vivantes ? » (2017), nous avons aussi cherché à retracer les différentes étapes de ce processus de moralisation de la vie sociale.

²⁷⁵ Il nous semble important de préciser, même si cela peut paraître aller de soi, que cette Opinion est une synthèse qui ne représente qu'imparfaitement les opinions de chacun. Comme l'a bien théorisé Citton dans *Mythocratie* (2010) – à partir des thèses développées par Spinoza dans son *Éthique* (2005 [1677]) –, les croyances et les opinions individuelles sont des *puissances* uniques et authentiques (*potentia*) qui, pour commencer à exercer un *pouvoir* (*potestas*), sont condamnées à perdre de leur singularité. Pour être représentatif de tous, le pouvoir de l'Opinion est conduit à généraliser les opinions singulières de la multitude et, ce faisant, à grossir leurs traits. C'est dans cet ordre d'idées que l'Opinion ne peut être conçue autrement que comme un « *actant collectif* » qui représente nécessairement, et toujours imparfaitement, la « *collection d'individus* » qu'est la multitude sociale, ainsi que l'observe aussi Landowski : « Par opposition au public, dispersé en une multitude [...], et qui, simple *collection d'individus*, juxtapose une série d'unités sous la forme d'une totalité *partitive*, l'Opinion [...] ne peut être conçue que comme une unité molaire, un *actant collectif* proprement dit, en un mot comme une totalité *intégrale* » (1989, p. 29).

que ces actions, pour l'Opinion, risqueront fort d'apparaître insincères ou intéressées.

Il est ainsi remarquable de voir que l'Opinion fonctionne telle une chape de plomb et qu'elle nous amène quasi constamment à retenir le système de valeurs de la bienséance sociale au moment d'évaluer une action ou une attitude quelconque. Une femme avant de sortir en soirée peut ainsi se demander si elle ne paraîtra pas trop vulgaire avec tel maquillage ou tel habillement, alors même que pour elle – pour son éthique – il n'y aura dans sa préparation aucune autre intention que de se sentir belle et bien dans sa peau.

En résumé, le regard des autres est partout, mais surtout et d'abord intériorisé en nous, nous qui passons notre temps à nous dédoubler en jugeant nos actions et nos projets, tout comme nos pensées d'ailleurs. Or, comme nous n'adhérons jamais totalement aux jugements que nous produisons, puisque, comme nous l'avons dit, ils appartiennent en général à la bienséance sociale, nous dirons que c'est l'Opinion qui opère en nous, et dans l'espace social, comme Destinataire-judicateur référent.

En outre, comme cette bienséance sociale est présente et intériorisée chez tous les membres de la communauté, on retiendra aussi cette morale comme système de valeurs par défaut, lorsqu'on voudra conduire des analyses sémiotiques, puisque, ne l'oublions pas, on est toujours contraints d'adopter un point de vue, de prendre position, lorsqu'on opère une évaluation, même une évaluation que l'on veut scientifique. En tant que système de valeurs partagé par tous, quoique critiqué par tous également, l'Opinion se présente immanquablement comme la morale la plus objective et neutre de toutes²⁷⁶.

²⁷⁶ Dans *Passions sans nom* (2004), lorsqu'il s'apprête à discuter ses styles de vie, Landowski reconnaît aussi la nécessité d'adopter un point de vue par défaut pour conduire une analyse sémiotique pertinente. Ce point de vue, l'auteur estime qu'il doit être rattaché, également pour des raisons de méthode, à la figure de l'« homme du monde », sorte d'incarnation anthropologique de l'Opinion (cf. note 297) : « Le premier [problème pour produire des jugements objectifs] est relatif à la détermination de notre propre position d'observateur et d'interprète, autrement dit de sémioticien, par rapport à toute cette population [de styles de vie]. Faute de pouvoir prétendre en décrire les caractéristiques dans l'absolu, c'est seulement *vue sous un certain angle* que nous en parlerons. Lequel ? En fait, nous adopterons une démarche à caractère hybride qu'on peut décrire comme un va-et-vient *entre points de vue*. [...] nous nous plaçons en premier lieu dans une position très proche de celle où se situe l'un des types prévus par le modèle [des styles de vie], à savoir dans la position de l'"homme du monde". Non pas par préférence personnelle (ce n'est pas une question de goût) mais par option méthodologique. Car pour pouvoir faire émerger les différentes figures auxquelles nous aurons affaire, nous avons besoin d'un point de repère qui permette de les différencier et de les situer les unes par rapport aux autres. Or l'homme du monde est précisément celui (c'est son seul mérite) par opposition aux points de vue et au "bon goût" de qui se définissent les options esthétiques, et plus largement les styles de vie des trois autres types considérés : aussi bien, le défaut de "conformité",

3.1.8 *Les critères du jugement moral*

Une fois que l'on a dit que c'est une morale qui produit des jugements de valeur, la question qu'on vient à se poser est de savoir sur quoi se fondent, précisément, ces jugements. Quels sont les critères fondamentaux qu'une morale, en l'occurrence l'Opinion, retient pour discriminer les individus ? Notre réponse est de dire que ces jugements portent toujours, prioritairement, sur des questions de stratégies, dans la mesure où ce qui peut être véritablement moralisé ce sont, en premier lieu, les stratégies qu'adoptent les individus pour mener à bien leurs projets.

Or, une chose trop peu soulignée à propos des stratégies, c'est qu'elles sont, d'abord, des dépendances : on adopte toujours une stratégie lorsqu'on rencontre un obstacle. La stratégie naît ainsi dans l'adversité, et le mode opératoire que l'on adopte pour vaincre ces obstacles est ce qui, précisément, la manifeste. Tout comme l'engagement, la stratégie est ainsi une propriété inhérente à la vie, et ce n'est pas un hasard si l'on parle, en biologie, pour les espèces vivantes, de stratégies de survie. Dans l'acception qu'on veut donner à ce terme, il n'y a donc aucune connotation négative à chercher. Par *stratégie*, on ne se réfère pas à une procédure froidement calculée. Plutôt, on envisage une conduite mise en œuvre pour persévérer dans son être et persister dans le monde.

Cette précision faite, il s'agit ensuite d'observer que la vie, dans le cadre de ce processus de construction d'une trajectoire – d'un sens –, est inévitablement conduite à assumer une position dans son milieu, à manifester un positionnement : soit parce qu'elle se sera conformée au parcours que l'environnement lui aura proposé, en contournant – sans éclat – les obstacles qui se seront dressés sur son chemin, soit parce qu'elle aura innové en trouvant des façons nouvelles – plus ou moins spectaculaires – de surmonter ces obstacles.

diversement modulé, qui est attribué à "l'homme de cour", à "l'homme des bois" et à "l'homme de génie" (...) ne se définit que par rapport à la "normalité" que l'homme du monde prétend incarner. (*Ibid.*, pp. 268-269). Une fois préciser que le sémioticien-observateur doit chercher à se rapprocher au plus près de la position de l'homme du monde pour prétendre à la plus grande neutralité et objectivité dans ses analyses, Landowski rappelle que les positions identifiées sont relatives et qu'un homme du monde, dans son milieu, peut, sans changer de façon d'être, apparaître comme un « homme des bois » (comme un ours) dans un autre milieu qui serait organisé autour d'un système de valeurs distinct : « Par exemple, tel qui se considère comme un homme du monde et qui est reconnu comme tel dans son milieu pourra très bien, observé de plus loin ou sous un autre angle, ou déplacé dans un autre milieu, faire figure d'ours mal léché. Autrement dit, une figure change de signification (typologique) selon l'emplacement (topologique) d'où elle est regardée, et par là même en fonction de l'identité (typologique à nouveau) de celui qui l'observe et l'interprète » (*Ibid.*, p. 268). Finalement, il faut voir que Landowski s'emploie (avec ses styles de vie), et, toutes choses égales par ailleurs, nous-mêmes (avec nos formes de vie), à déterminer des positions relatives et non des identités intrinsèques.

À un niveau très rudimentaire, on voit donc déjà se formaliser deux types de stratégies : un premier type qui amène l'opérateur à réaliser des pratiques conformes aux règles du milieu (relatif à des stratégies manifestant un savoir-faire), un second type qui l'amène à transgresser la bienséance (relatif à des stratégies exprimant un défaut de savoir-faire). Dans l'extrait qui suit, Fontanille décrit plus en détail cette première articulation stratégique relative au « savoir-faire », en agrémentant son propos de quelques exemples :

L'essentiel de la moralité sociale repose sur des jugements de « savoir faire » et de « pouvoir faire » (et de leurs différentes variétés contraires et contradictoires). On peut invoquer à titre d'exemple les épreuves d'initiation, ces épreuves qualifiantes que les sociétés africaines et indiennes font subir à leurs adolescents, et qui fonctionnent comme des tests de savoir-faire, indépendamment du contenu propre des épreuves subies. De même, les codes du savoir-vivre ressemblent, à bien des égards, au code du « bien dire » et du « bien écrire » des grammaires normatives. Le *bon usage*, en effet, se présente comme une surdétermination normative (sélective et moralisante) des savoir-faire, qu'ils soient linguistiques ou comportementaux ; la faute peut alors être aussi bien une faute de grammaire qu'une faute de goût ou une gaffe. Dès lors, la moralité sociale reposerait sur une compétence syntagmatique, c'est-à-dire un savoir-faire, mais qui dans ce cas, serait figée en norme sémiotique. (2015a, p. 65)

Dans cet extrait, Fontanille évoque un élément crucial, à toujours avoir à l'esprit, qui est qu'un savoir-faire n'est tel que pour l'Opinion qui juge. Ce point est vraiment important à relever, car il nous oblige à réaliser que la reconnaissance d'un savoir-faire ne dépend, finalement, pas de ce que fait l'opérateur, mais du regard que pose l'Opinion sur lui. Aussi, lorsque l'Opinion juge qu'un opérateur manque de savoir-faire, il faut, avec plus de finesse, comprendre que l'opérateur s'accorde avec un système de valeurs distinct de celui de l'Opinion.

Plus qu'une affaire de volonté, la question du savoir-faire apparaît donc prioritairement comme une affaire de contingence. Dans la mesure où, métastructurellement, comme nous en avons fait l'hypothèse en 2.4.2 et 3.1.2, nous ne décidons pas de l'orientation initiale de nos actions – orientées qu'elles sont par les Autorités transcendantes –, il y a, effectivement, à reconnaître que leur adéquation avec les valeurs de l'Opinion procède de la plus pure des contingences – d'un coup du sort, qui serait une *chance*, dans le cas où l'action déterminée par l'Autorité transcendante entrerait en conformité avec les attentes de l'Opinion (présence d'un savoir-faire), ou une *malchance*, dans le cas où cette action serait jugée déviante (absence d'un savoir-faire).

Avec cette problématique du savoir-faire, point donc à nouveau notre hypothèse selon laquelle les modalités fondatrices des formes de vie resteraient les mêmes quel que soit le niveau de pertinence retenu pour l'analyse (rythmique, scénique ou stratégique). En effet, rappelons qu'en 1.4.4 et 2.4.5, lorsque nous visions à établir les valences intensives des formes de vie rythmiques et scéniques, nous avons déjà touché cette question du savoir-faire en la rapportant à la modalité du *savoir*. À présent que nous évoquons à nouveau cette modalité déontique, il ne faut alors pas non plus oublier qu'on estimait que cette modalité allait de pair avec une autre modalité, celle du *croire*, qui nous permettait de questionner la présence ou l'absence de cohésion – de cohésion *syntagmatique* pour les formes de vie rythmiques et de cohésion *scénique* pour les formes de vie pratiques. À hauteur des styles de vie, cette cohésion serait donc toujours d'actualité, mais changerait seulement de nature, pour être *sociale*.

Plus spécifiquement, la seconde modalité du nouveau système que nous visions à construire – la modalité du *croire* – se rapporterait à l'intention de l'opérateur, qui viserait ou non la perpétuation d'une cohésion sociale. En l'occurrence, on postulerait que l'Opinion reconnaît à l'opérateur une *croissance* en la société, lorsqu'elle juge l'action favorable au renforcement ou au renouvellement de la cohésion sociale et, à l'inverse, qu'elle lui dénie cette *croissance* lorsqu'elle estime qu'il vise délibérément à casser ou à freiner cette cohésion. Comme c'était le cas avec la modalité du *savoir*, on observe, avec cette modalité du *croire*, que l'opérateur est à nouveau foncièrement dépendant de la contingence, puisqu'une aspiration sociale ne se décide ni ne se négocie ; elle est seulement le fruit d'une interprétation et d'une projection opérées par un Ordre moral. En résumé, avec ces questions de savoir-faire et de croissance, on se rend compte que, systématiquement, deux lectures antagonistes peuvent être faites de l'action pratique ; l'une fondée sur la pure contingence, l'autre sur une assomption totale de l'opérateur.

D'abord, dans un sens de lecture que nous dirions génératif et éthique, les pratiques sémiotiques se présenteraient toujours comme des *trajectoires modales*. À savoir que, selon cette perspective, nous ne sommes jamais véritablement responsables de nos actes ; donc ni stratèges ni tacticiens, puisque nous sommes soumis à divers aléas : à des Autorités transcendantes qui nous impriment des directions à suivre et à des Ordres moraux qui nous jugent sans que l'on puisse influencer sur leurs systèmes de valeurs.

À l’opposé, dans un sens de lecture qui serait cette fois-ci interprétatif et moral, nos pratiques seraient résolument à traiter comme des *parcours stratégiques*. De ce point de vue, nous sommes toujours responsables de nos faits et gestes : on décide et on assume de transgresser, ou non, l’ordre social (au niveau du *savoir*), tout comme on décide et on assume de penser, ou non, aux conséquences de nos actes (au niveau du *croire*). Pour l’Opinion, qui adopte toujours ce sens de lecture, nous sommes donc tous responsables de nos actes²⁷⁷ ; les Autorités transcendantes n’étant, pour elle, que des alibis – ridicules, ou pire schizophréniques – pour ne pas rendre de comptes²⁷⁸. De la sorte, on observe que l’Opinion retient l’argument que nous avons déjà eu l’occasion d’exposer, celui relatif au fait qu’on suppose les êtres humains dotés d’une capacité de contrôle, impliquant que toute action pourrait aussi ne pas être accomplie. Cela revient à dire que pour l’Opinion, comme pour les autres morales, on a toujours une tactique (au plan de l’expression) qui cache une stratégie (au plan de l’intention, c’est-à-dire au plan du contenu).

3.1.9 Les quatre grandes attitudes morales

Pour identifier un style ou une forme de vie, l’Opinion – ou un quelconque Ordre moral – doit, comme nous venons de le préciser, prendre en considération deux variables qui se combinent. La première est liée au style tactique qu’adopte l’opérateur dans sa pratique (*savoir*), la seconde est liée à la stratégie que l’on estime sous-tendre cette tactique, autrement dit au type de positionnement social que vise l’opérateur (*croire*). Ainsi, avant de prononcer son jugement final, l’Opinion doit-elle encore identifier un *style stratégique*.

Dans « Plaidoyer pour l’impertinence » (2013a), Landowski identifie précisément plusieurs styles stratégiques – ou « attitudes morales » comme il les appelle. Dans cet article, l’auteur observe, en fait, que tout système moral valorise et dévalorise les pratiques – et de fait leurs opérateurs – selon deux critères primordiaux : le « respect » et la « vertu ». Vis-à-vis de la question du respect, l’auteur fait part, d’abord, des observations suivantes :

²⁷⁷ À vrai dire, ce n’est pas seulement l’Opinion qui adopte ce sens de lecture. Ce sont toutes les morales qui partagent ce point de vue.

²⁷⁸ On se réjouira quand même que l’Opinion adopte une telle position, car si elle acceptait que l’on puisse toujours se dédouaner, il ne serait possible de rendre aucune justice et tous les écarts menaçant la paix sociale seraient permis.

Partons donc d'une formule syntaxique élémentaire : /manifester du respect à l'égard de ce qu'on en juge digne/, qu'il s'agisse de personnes, d'institutions ou d'objets de quelque autre nature. Par convention métalinguistique, dénommons « *déférence* » la ligne de conduite, généralement tenue pour vertueuse, dont ladite formule énonce le principe. On peut à partir de là déduire la définition formelle de deux autres types d'attitudes qui, soit sur le plan des rapports sociaux, soit d'un point éthique, présenteront un caractère plus problématique : /*ne pas* manifester de respect (ou, plus grave, manifester de l'irrespect) à l'égard de qui (ou de ce qui) est considéré comme en étant digne/ – c'est ce que nous conviendrons d'appeler « *insolence* » –, ou bien, au contraire, /manifester du respect à l'égard de ce qu'on pense *ne pas* le mériter/, ce à quoi nous donnerons le nom de « *complaisance* ». Reste, en termes combinatoires, une dernière possibilité : /*ne pas* manifester de respect devant ce qu'on estime *ne pas* le mériter/. C'est la formule que nous retiendrons comme définition syntaxique minimale de l'« *impertinence* ». (*Ibid.*, pp. 2-3)

Ces précisions faites, l'auteur développe ensuite, à propos de la vertu, l'argumentaire suivant :

Selon cette perspective, si l'« *insolence* », en tant que refus d'une « *déférence* » attendue face à qui ou à quoi, par hypothèse, on devrait s'incliner, constitue la forme vicieuse de l'irrespect, inversement l'« *impertinence* », bien que beaucoup la considèrent comme un vilain défaut, en représente la forme vertueuse en tant que refus d'une « *complaisance* » moralement suspecte. Forme d'autant plus vertueuse qu'à la différence du geste de l'insolent, simple excentricité, acte de provocation gratuite, recherche d'une « *originalité* » et d'un « *insolite* » qui ne mènent à rien, l'attitude critique de l'impertinent offre une contrepartie positive. Transgression commise au nom d'une pertinence autre, il vise l'affirmation d'un sens nouveau. Autrement dit, l'opération qu'il effectue est une *négation constructive*, et à ce titre il prend typiquement la valeur d'un « *beau geste* ». (*Ibid.*, p. 3)

Si le critère du respect est assez facile à saisir – puisqu'il repose sur le principe qu'une autorité, quelle qu'elle soit, doit être respectée –, celui de la vertu l'est en revanche moins, et peut-être que pour mieux l'approcher nous pourrions mettre en rapport le présent propos avec les réflexions conduites par Lotman sur la culture (1999 [1966] ; 2004 [1992]). Sans entrer dans les détails théoriques, on dira simplement que l'un des principes structurels de la culture est d'être dynamique, et que tout acte qui participerait de ce dynamisme pourrait, au moins, déjà être valorisé positivement, et ce, sans qu'il soit besoin de savoir si cette participation irait ou non à l'encontre de la bienséance²⁷⁹. En somme, si Landowski situe la *déférence* et l'*impertinence* – telle qu'en l'occurrence définies – du côté de la vertu, c'est parce que ce sont deux attitudes constructives. Et à l'inverse, si les attitudes complaisantes

²⁷⁹ Que cette observation puisse ensuite être rapportée à des considérations biologiques, cela nous semble assez évident dans la mesure où la culture, comme la vie, doit toujours chercher à aller de l'avant pour persister, que ce soit de façon orthodoxe ou novatrice.

et insolentes sont envisagées comme vicieuses, c'est parce qu'elles apparaissent culturellement stériles : les individus, lorsqu'ils sont complaisants, suivent et ne créent rien alors que, lorsqu'ils sont insolents, ils dérangent et brouillent les repères.

Avec ces quatre styles stratégiques – que sont la déférence, la complaisance, l'insolence et l'impertinence – on voit donc finalement, se formaliser l'architecture d'une sémiotique du goût qui ne serait donc plus seulement pratique, mais aussi résolument sociale. En effet, si l'on retient l'Opinion comme horizon de goût (comme figure de l'altérité), on peut aisément voir que la *déférence* marque la présence conjointe d'un goût de plaire et d'un goût de jouir, que la *complaisance* manifeste uniquement un goût de plaire, qu'à l'inverse l'*insolence* exprime seulement un goût de jouir, enfin que l'*impertinence* révèle une absence totale de ces deux goûts²⁸⁰. En reprenant la terminologie retenue par Fontanille à la fin de *Pratiques sémiotiques* (2008, p. 286), on pourrait alors, plus spécifiquement, définir l'opérateur comme « responsable » lorsqu'il vise la déférence, « calculateur » lorsqu'il vise la complaisance, « irresponsable » lorsqu'il vise l'insolence et « cynique » lorsqu'il vise l'impertinence²⁸¹.

Enfin, puisque la question stratégique a trait à des considérations sociales, on pourrait relever les différentes tensions et pressions qu'exercent les opérateurs sur le dynamisme de la culture. Ainsi dirions-nous que les opérateurs responsables *favorisent* la dynamique culturelle, que les calculateurs la *freinent*, que les cyniques la *renouvellent*, enfin que les irresponsables l'interrompent, la *lèvent*. Le carré sémiotique ci-dessous reprend toutes ces associations et, ce faisant, actualise le carré original de Landowski qui n'intégrait que les styles stratégiques – autrement dit, les « attitudes morales » (2013a, p. 2).

²⁸⁰ Si on décide d'associer ces styles stratégiques aux modalités analysées dans le chapitre précédent, on pourra encore ajouter que la déférence articule un *savoir* avec un *croire*, que la complaisance ne présente qu'un seul *savoir* et l'impertinence qu'un seul *croire*, enfin que l'insolence a en défaut ces modalités.

²⁸¹ Fontanille établit cette typologie d'opérateurs dans le cadre de la catégorie éthique qu'il nomme « évaluation de la "morale pratique" de l'opérateur » (2008, p. 286). Il décrit ces types comme suit : « La morale stratégique est évaluée à partir de la manière dont l'opérateur assume tel ou tel lien dans la scène pratique : il est "responsable" quand il assume plutôt l'acte, "cynique" s'il privilégie l'horizon stratégique au détriment de la valeur de l'acte et "calculateur" quand il conjugue les deux, dans la mesure où l'investissement apparent dans l'acte est mis au service de l'horizon stratégique. L'irresponsabilité globale de l'opérateur résulte donc de l'affaiblissement des deux liens » (*Idem.*).

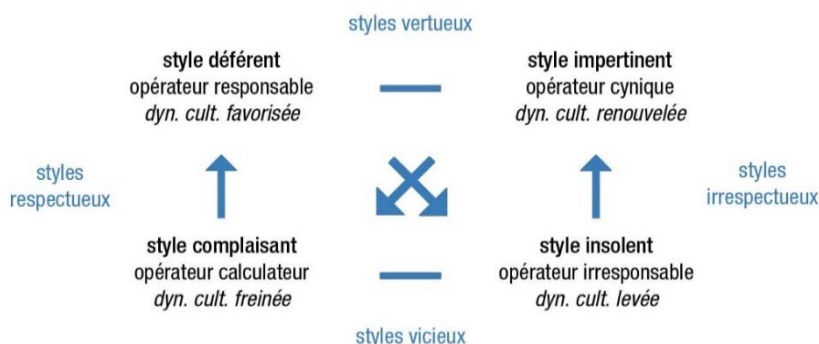


Figure 21 | L'écologie des styles stratégiques

3.2 Des qualités propres à la vie

3.2.1 Les styles de vie comme modèles

Les premiers chapitres de cette troisième partie nous ont permis d'identifier les deux valences organisant le système des formes de vie stratégiques que nous annonçons vouloir produire en 3.1.1. Au fil de ces chapitres, nous avons en effet identifié des *styles tactiques*, ceux que peut adopter le Sujet vis-à-vis de son Objet, ainsi que des *styles stratégiques*, ceux que le Sujet peut manifester à l'égard de l'Ordre moral qui le juge (le Destinataire-judicateur). En vue de la constitution de notre cartographie des formes de vie stratégiques, on peut donc s'accorder pour dire que ce sont bien les styles tactiques qui occupent la valence extensive du système (entendu que c'est la relation du Sujet à son Objet qui est observable) et les styles stratégiques qui graduent sa valence intensive (puisque la relation entre le Sujet et le Destinataire n'est jamais directement observable, mais seulement envisageable à partir de nombreuses et complexes inférences).

Nonobstant, si pour cet axe intensif, on peut sans problème retenir comme gradients les termes *déférence*, *complaisance*, *impertinence* et *insolence*, il nous faut, pour l'axe extensif, opérer un léger remaniement terminologique, car les dénominations dont nous disposons conviennent assez peu pour décrire des phénomènes observables. En effet, *l'isolement*, la *collectivisation*, la *collaboration* et *l'individualisation* décrivent certes des styles tactiques, mais un style tactique n'est pas, en soi, un phénomène observable. En fait, il faut plutôt voir qu'un style tactique se manifeste sensiblement dans un *style esthétique*, ainsi que nous l'avons rapidement

évoqué en 3.1.4. C'est en ce sens qu'on proposera les styles esthétiques suivants pour figurativiser nos styles tactiques : la *nonchalance* pour la tactique isolationniste, la *prudence* pour la collectiviste, l'*entraîn* pour la collaborative, enfin la *suffisance* pour l'individualiste. Le tableau des formes de vie stratégiques ci-dessous incorpore et organise l'ensemble de ces propositions, et reprend également, sur l'axe intensif, les grandes valeurs cardinales du style que sont l'*excès*, la *justesse*, la *mesure* et le *défait*²⁸² (cf. 1.4.5).

l'insolence (l'excès) <i>opérateur irresponsable</i>	une nonchalance insolente	une prudence insolente	un entraî insolent	une suffisance insolente
l'impertinence (la justesse) <i>opérateur cynique</i>	une nonchalance impertinente	une prudence impertinente	un entraî impertinent	une suffisance impertinente
la déférence (la mesure) <i>opérateur responsable</i>	une nonchalance déférente	une prudence déférente	un entraî déférent	une suffisance déférente
la complaisance (le défaut) <i>opérateur calculateur</i>	une nonchalance complaisante	une prudence complaisante	un entraî complaisant	une suffisance complaisante
↑ stratégie (éthologie) tactique (esthésie) →	la nonchalance <i>l'isolement</i> (le Feeling)	la prudence <i>la collectivisation</i> (le Milieu)	l'entraîn <i>la collaboration</i> (la Nature)	La suffisance <i>l'individualisation</i> (la Raison)

Figure 22 | Les formes de vie stratégiques²⁸³

La première chose qui doit sauter aux yeux lorsqu'on passe en revue les formes de vie listées dans ce tableau, c'est que certaines apparaissent décrire de façon extrêmement ciblée les styles de vie mis en relief par Landowski. Ainsi, dans la nonchalance insolente, nous pouvons reconnaître l'*ours* ; dans la suffisance insolente, le *dandy* ; dans la prudence complaisante, le *caméléon* ; enfin, dans l'entraîn complaisant, le *snob*. En opérant ces rapprochements, on remarque également que si, sur l'axe extensif, chaque style de vie se distingue des autres (l'*ours* est nonchalant, le *caméléon* prudent, le *snob* enthousiaste, le *dandy* suffisant), il y a, sur l'axe intensif, des caractéristiques qui leur sont communes (l'*ours* et le *dandy* sont tous deux insolents ; le *caméléon* et le *snob* complaisants).

²⁸² C'est parce que la tactique est également une sorte de stratégie qu'on a généralisé l'usage du terme *stratégie* pour qualifier ces formes de vie. Néanmoins, pour éviter d'éventuelles confusions, on pourra toujours envisager de parler des styles stratégiques (la déférence, la complaisance, l'impertinence et l'insolence) en termes de *styles éthologiques* (cf. 3.1.4).

²⁸³ Dans notre article « Des formes de vie aux styles de vie, et *vice-versa* » (2019), nous avons remanié ce tableau, ainsi que corrigé plusieurs propositions faites depuis quelques chapitres.

Dans *Passions sans nom* (2004) et *Pour une sémiotique du goût* (2013a), Landowski n'avait, lui non plus, pas manqué de relever ce genre de similarités, puisqu'il envisageait le « Caméléon simulateur » comme le « précurseur du *Snob* » et l'« Ours glouton » comme le « précurseur du Dandy » (2013a, p. 44). Dans ces deux textes, Landowski explique, en fait, que l'on peut se permettre de produire des familles de styles de vie et que, au sein de ces familles, on peut ensuite extraire des sous-variétés de styles. À l'égard des styles de vie que nous sommes en train de discuter, Landowski instaure donc, au sein des deux familles qu'il a identifiées (celle du Caméléon et du Snob d'une part, celle de l'Ours et du Dandy d'autre part), un critère résolument éthologique, lié à la présence ou à l'absence de volonté de marquer un style stratégique : alors que l'Ours ne fait pas exprès d'être insolent et que le Caméléon est seulement complaisant par nécessité, voici que le Snob vise la complaisance par désir, et le Dandy, l'insolence par plaisir²⁸⁴.

²⁸⁴ Pour Landowski (2013a, p. 44), les « Caméléons simulateurs » et les « Ours gloutons » sont résolument des « quadrupèdes résignés (qui s'accommodent de la contingence) » dans la mesure où, s'ils le pouvaient, ils changeraient volontiers le monde pour pouvoir être simplement ce qu'ils sont, sans subir aucun opprobre : « *Quid*, d'abord du Caméléon, près de son marécage ? S'il ne se trouvait pas, par malchance, entouré de terribles crocodiles auxquels il lui faut s'efforcer de plaire sous peine d'être impitoyablement éliminé, il n'en serait pas réduit à faire servilement mine d'adhérer à leurs valeurs. Quant à l'Ours, il suffirait qu'il ait des voisins un peu moins intolérants pour qu'il n'ait plus à pâtir de la réputation épouvantable qu'ils lui font et pour qu'il puisse s'adonner mieux qu'à la sauvette à ces plaisirs qui sont les siens [...]. C'est dire que si le monde était mieux fait, et on voit qu'en l'occurrence cela ne tiendrait qu'à peu de choses étant donné qu'un entourage mieux intentionné serait parfaitement concevable et possible, ils pourraient alors l'un et l'autre, au bord de l'eau ou dans la forêt, vivre à leur guise et selon leurs goûts. Or, c'est pour des raisons tout à fait analogues, donc non moins contingentes, qu'il nous faut nous aussi nous résigner soit à jouer les courtisans, les "hommes de cour", les caméléons pour vivre socialement à peu près en paix, soit à passer pour des sauvages, des "hommes des bois", des ours pour peu que nous nous laissions aller à être nous-mêmes » (*Ibid.*, pp. 46-47). Sur l'autre distinction ici marquée, entre les « vrais ours » et les « dandys », voici ce qu'ajoute Landowski : « [Il est des individus qui sont en] quête de ce qu'on peut continuer à appeler en première approximation le "plaisir". Mais une caractérisation aussi large, recouvrant indistinctement n'importe quel programme de comportement, n'importe quel style de vie orienté vers le "jouir" à condition seulement que n'interfère aucun souci de "plaire" est évidemment trop générale pour pouvoir servir utilement comme critère taxinomique. S'en contenter amènerait à confondre comme autant de jouisseurs de la même espèce Gargantua, Falstaff et Trimalcion, Ubu, Sancho Pança et Obélix-le-Médiatisé [...]. Afin d'éviter de tels amalgames, il faut séparer mieux les cas d'espèce à l'intérieur du genre, c'est-à-dire identifier les principes de *plaisir* qui différencient chaque sous-type [...]. Le trait général qui les rassemble, c'est qu'ils sont tous ours, plus ou moins : chacun à sa manière, chacun pour des motifs propres, ils vont tous à l'encontre de ce que voudrait le respect de l'éthos. [...]. Cela ne veut pas dire, en principe qu'ils jouissent du fait même de transgresser une norme. Beaucoup, à commencer par les vrais ours, ne savent même pas qu'il en existe, et s'ils y contreviennent, c'est donc innocemment. Pourtant, aucune éventualité n'est à exclure tant il est banal de constater que le simple fait de se singulariser, d'attirer l'attention et même de provoquer la réprobation peut

Comme on peut s'en douter, en opérant ces discriminations intracatégorielles, Landowski s'est vu contraint de démultiplier le nombre de ses styles de vie. Et il suffit de lire les ouvrages mentionnés (2004 ; 2013b) pour se rendre compte que l'auteur inventorie, finalement, en tout et pour tout, plus d'une dizaine de styles de vie²⁸⁵. Par exemple, si l'on décide de se focaliser sur le gradient des stratégies insolentes, on note que Landowski vient à identifier jusqu'à quatre styles de vie : d'abord l'« ours mal-léché » (ce nonchalant insolent évoqué plus haut), ensuite l'individu de type « Diogène » (une sorte d'énergumène à la fois prudent et insolent), enfin deux sortes de dandys²⁸⁶. En effet, dans *Passions sans nom* (2004), il apparaît que derrière la figure en apparence indivisible du dandy se cache, en fait, deux styles distincts. D'une part, comme nous l'avons vu, il y a le dandy qui manifeste une insolente suffisance, ce dandy référant à ce que Landowski finit par nommer l'« anti-dandy ». D'autre part, il y a le dandy, plus « raffiné », de type « Brummel », dont ce serait l'entrain qui serait insolent. Ces deux dandys sont ainsi distingués par Landowski :

En ce cas, qu'est-ce donc au juste qui fait jouir un dandy ? La question se complique du fait qu'il y en a en réalité de deux sortes. La variété habituellement reconnue, celle des Brummell, se caractérise par la pratique d'une forme superlative de « raffinement ». Le sujet sort du commun par la supériorité incommensurable de son « goût », qui dépasse à tel point celui de tout le monde, y compris de l'homme du monde, qu'il en paraît extravagant, outrancier, presque scandaleux. [...]. Tout en commandant un rigoureux minimalisme (sorte d'hygiénisme corporel et moral), l'amour du beau se transforme chez lui en *exhibition de l'amour du beau*, en une prolifération des marques de l'élégance, en

constituer en soi – au moins pour ceux qui savent qu'il y a des règles – une authentique source de plaisir. Paraître différent, "original", ce genre de plaisir, ou de passion a même un nom : le *dandysme*. Mais un dandy n'est qu'un demi-ours. Chez lui, le non-conformisme perd son innocence – il devient insolence –, et ce trait l'éloigne plutôt qu'il ne le rapproche de ces sauvages bien en chair, bons vivants et jouisseurs que sont les ours vraiment ours » (2004, p. 283).

²⁸⁵ Nous reviendrons sur ces styles de vie, mais on mentionnera déjà, pêle-mêle, les styles de vie du Caméléon (ou de l'espion), du snob, de la guêpe, du séducteur, de l'Ours, du Diogène, du dandy Brummel, de l'anti-dandy, du Chien, du mondain, du sage, de l'Oncle Sam, du Chat, de l'amoureux et du génie.

²⁸⁶ Lorsqu'il énumère les figures typiques du jouisseur (cf. note 284), Landowski précise bien que, à côté de « tous les gourmands, les buveurs, les voluptueux et les sensuels, toute la famille des hédonistes sympathiques au ventre rebondi », il y a aussi « des maigres et même des ascétiques, style Diogène ou, pourquoi pas, Thérèse, la pure, la mystique, la catholique, la sainte d'Avila. Eux aussi, à leur manière, ils se délectent de jouissances matérielles et charnelles, et tous les deux aussi (plus encore que les précédents) au risque du scandale, le premier lorsqu'il trouve la satisfaction dans la masturbation en public et la seconde presque de même, qui par ses écrits nous rend témoins de ses extases entre les bras de son divin Amant ; au point qu'on se demande si l'espèce d'horreur sacrée qu'ils parviennent à répandre autour d'eux ne constitue pas en réalité un ingrédient nécessaire à la plénitude de leurs plaisirs respectifs » (2004, pp. 282-283).

un chic qui s'affiche tellement qu'il finit par prendre l'allure d'une caricature du bon goût. – Mais ce dandy en cravate a un frère en guenilles, en train de se gausser de lui à en perdre haleine. Ce rieur, c'est l'*anti-dandy*, autre variante à l'intérieur de la même famille, donc dandy lui aussi, mais de l'inélégance, ou mieux de l'anti-élégance, de la vulgarité calculée, de la bestialité affichée, du *mauvais goût* cultivé comme un art. Nous retrouvons évidemment là Diogène en fondateur et maître, suivi de la cohorte bigarrée de ses héritiers post-modernes, punks ou autres, c'est-à-dire tout à fait mode et très tendance aujourd'hui dans beaucoup de milieux, bien qu'à rebours.²⁸⁷ (*Ibid.*, p. 284)

À vrai dire, si l'on vient parfois à confondre ces deux dandys, c'est parce que, entre eux, les points communs sont nombreux : ils sont chacun, éthologiquement, insolents et conduisent chacun, esthésiquement, des actions où s'exerce librement leur volonté. À travers le cas du dandysme, il ressort ainsi que les styles de vie entretiennent ensemble tous de multiples relations et, à ce titre, on voit qu'il serait même possible de produire, à chaque fois, des nouveaux styles de vie en variant les niveaux de particularisation. C'est-à-dire que l'on peut certes procéder, comme nous l'avons fait, en identifiant 16 formes de vie stratégiques permettant de saisir la manière d'être de 16 styles de vie. Mais on pourrait aussi très bien alléger la catégorisation en ne prenant plus en compte certains critères, de sorte à produire des taxinomies n'intégrant plus que huit ou quatre formes ou styles de vie – et dont la nomenclature varierait évidemment à chaque fois (pour gagner en généralité ou en particularité)²⁸⁸. Ce serait par exemple dans un tel scénario, avec un système à huit termes, que le dandysme pourrait constituer un style de vie pertinent, puisque, comme on vient de le voir, à hauteur d'un système à 16 termes, ce style finit par caractériser deux (sous-)styles.

Enfin, on pourrait aussi décider d'aller plus loin, en réduisant encore plus drastiquement les critères. C'est typiquement l'option que retient parfois Landowski lorsqu'il range le Dandy – qu'il soit ce Brummel exhibant un « raffinement [...] presque scandaleux », ou cet anti-dandy affichant une véritable « bestialité » (*supra*) – dans la catégorie supérieure de l'Ours, l'archétype absolu du « jouisseur » :

²⁸⁷ Landowski fait ici de Diogène le paragon des anti-dandys. Or, pour nous, et comme l'auteur le laisse également entendre dans la note précédente, Diogène n'est pas un véritable anti-dandy, dans la mesure où l'anti-dandysme (et le dandysme, en général) se caractérise par une certaine volonté de garder le contrôle. Bien davantage, Diogène semble se situer à la frontière entre la sauvagerie de l'ours et l'urbanité du dandy Brummel ; en somme, comme un être plus aliéné que dominateur (cf. 2.4.4), une sorte de fanatique.

²⁸⁸ Si, en 1993 et 1997, Landowski n'identifie que quatre styles de vie, c'est parce qu'il ne retient pas encore la valence esthésico-tactique, qui fera son apparition seulement en 2004, dans *Passions sans nom*.

Le dandy, comme tous les ours, *exagère*. Mais alors que la démesure des honnêtes plantigrades, type Gargantua, se déploie dans l'ordre de la quantité et du « tensif » à l'état pur – gloutonnerie, grande bouffe et rire un peu gras –, celle du dandy est délicatement qualitative : il en rajoute bien dans le « distingué », jusqu'à sa préciosité. [...]. En somme, alors que l'ours authentique se vautrerait volontiers dans un bain de jouissance intéressant tous les sens à la fois et au maximum – dans une *hyper-esthésie* érotétique [...] – le dandy, lui, trouve son bonheur [...] dans un *hyper-esthétisme* maniéré et clos sur lui-même. (2004, pp. 283-284).

3.2.2 Des modèles difficiles à délimiter

Les observations consignées au chapitre précédent nous invitent, finalement, à retenir que Landowski emploie le terme *ours* pour qualifier à la fois un style de vie particulier (l'« honnête plantigrade, type Gargantua » insolent et nonchalant) et un style de vie général qui accueille tout à la fois les ours mal léchés, les individus de type Diogène, les dandys Brummel et les anti-dandys. En somme, c'est parce qu'il saisit qu'un Ours peut être diversement insolent que Landowski vient, chaque fois plus, à particulariser cette "espèce"²⁸⁹.

Or, en s'intéressant à cette famille d'hédonistes, l'auteur se rend compte que ce goût pour la jouissance est aussi partagé par une autre famille d'individus, celle des « hommes de génie ». Et si l'auteur n'établit entre cette nouvelle famille et celle des Ours qu'un lien de parenté, c'est parce qu'il voit que pour les membres composant cette nouvelle fratrie (à savoir les « génies »²⁹⁰ et les « amoureux »²⁹¹) la jouissance n'est pas égotique ou sensuelle, mais intellectuelle, en tout cas fondée sur la satisfaction de savoir l'Autre satisfait – sur une certaine forme de réciprocité où l'accomplissement est mutuel (2004, pp. 293-294). En somme, alors que les Ours (dandys inclus) jouissent sans se préoccuper d'être constructifs (l'insolence), les hommes de génie, représentés par la figure tutélaire du « Chat rêveur »²⁹² (2013a, p. 44), ne jouissent que

²⁸⁹ Il est cocasse de noter que dans *Passions sans nom* (2004, p. 282), Landowski aborde ces différentes figures dans un même sous-chapitre qu'il intitule « L'Ours et ses frères ».

²⁹⁰ Le génie est défini comme une figure qui se trouve toujours dans une démarche « de recreation du monde perçu » (2004, p. 288), qu'il estime en l'état imparfait. Et si on le considère souvent comme subversif, on doit se dire que ce n'est pas par goût de la provocation, mais parce qu'il en ressent intimement la nécessité.

²⁹¹ L'amoureux ébranle lui aussi l'ordre établi, mais de façon moins sophistiquée que le génie, car il le fait plutôt aveuglément. Parce qu'il semble « amoureux de l'objet qui est en train d'agir sur lui ou plutôt d'interagir avec lui », il est défini par Landowski comme un « ours bien léché » (2004, pp. 287-288).

²⁹² Le Chat rêveur est ainsi nommé, car il a un « esprit critique, autonome, qui ne reconnaît aucune autorité susceptible d'influer sur ses volontés, ses idées, ses goûts » (2013a, p. 47). Pour autant, comme le précise tout de suite après Landowski, ce style de vie n'est pas si autonome

lorsqu'ils sentent ou savent qu'ils sont en train de servir une cause : c'est cette jouissance constructive, quoique souvent incomprise, qui fonde la nature impertinente des membres de cette communauté.

Enfin, si l'on s'intéresse à l'autre grande famille, celle du « Caméléon simulateur » – composée, outre du snob, de la « guêpe »²⁹³, de l'« espion »²⁹⁴ et du « séducteur »²⁹⁵ (2004, pp. 270-277) –, on observe que Landowski, à nouveau, produit un cousinage. Exactement, cette relation est tissée avec le clan du « Chien placide, modèle de l'homme du monde »²⁹⁶ (2013a, p. 44), qui comprend parmi ses membres le

que cela, car s'il refuse de se soumettre à l'autorité du milieu, c'est parce qu'« il existe à ses yeux autre chose, un autre ordre de choses, un ordre supérieur qui le requiert et vis-à-vis duquel, à bien y regarder, nous pourrions dire qu'il est bel et bien à sa manière, tout à fait humblement *déférent* » (*Ibid.*, p. 49-50). Cet « ordre de choses », c'est « la nature même des choses, des choses en soi » (*Ibid.*, p. 52).

²⁹³ La guêpe (de type *Polistes atrimandibularis*) est décrite par Landowski comme une simulatrice extrêmement douée, capable de s'adapter à son milieu, à peu près quand cela lui chante pour ensuite continuer à être ce qu'elle est : « En comparaison avec ses prouesses, celles du caméléon ne sont rien. Tous les deux, certes, sont doués d'exceptionnelles capacités d'adaptation aux milieux écologiques et éthologiques étranges où ils sont amenés à s'aventurer, mais celles dont fait preuve cet insecte dépassent de beaucoup celles du caméléon. *Atrimandibularis*, par principe, ne construit jamais de nid : elle préfère coloniser les essaims de *Polistes biglumis bimaculatis*, une espèce sœur parmi les guêpes, comme son nom l'indique. Pour pénétrer dans un univers aussi fermé, et même s'y installer, il lui faut savoir se concilier l'autre [...] pour cela, la guêpe [sécrète une substance] qui a la vertu de neutraliser sa propre odeur et de lui en substituer une autre, une odeur pour elle absolument fétide mais que tous, de la reine à la dernière ouvrière, "adorent" dans l'essaim étranger dont elle décide de faire son domicile. [...] Mais *Atrimandibularis* fait plus admirable encore. À la différence du caméléon, qui [...] va même jusqu'à [afficher] un mépris assez choquant vis-à-vis de son milieu d'origine, la guêpe, elle, ne se laisse jamais aller à pareil snobisme. Dès qu'elle est parvenue à assurer l'avenir de sa descendance grâce aux ressources amassées dans le nid qu'elle a parasité, elle s'échappe avec sa progéniture et revient à *elle-même* : elle se débarrasse des relents qu'on appréciait dans la colonie et recommence à se parfumer avec l'hydrocarbure spécifique qui correspond à *son* goût de toujours. [...]. Quand cela est nécessaire, elle est capable de faire ce qu'il faut pour plaire à autrui, mais elle est capable aussi, ensuite, de retrouver ce qui, pour elle, est le parfum authentique des choses. À l'art de la dissimulation, elle joint, chose plus rare, le don de la *réversibilité* » (2004, p. 274).

²⁹⁴ L'espion est envisagé comme le style de vie représentatif du Caméléon simulateur, à savoir comme un individu qui observe et copie, pour ne pas révéler son identité, susceptible d'être critiquée : « en contrefaisant les gestes de leurs hôtes pour leur faire croire qu'ils partagent leurs goûts, ni le caméléon ni l'espion ne cessent d'avoir leurs propres préférences et inclinations, même ils s'abstiennent scrupuleusement d'en faire état, et plus encore de les satisfaire au grand jour » (2004, p. 272).

²⁹⁵ Le séducteur se rapproche de la guêpe, mais à la différence de celle-ci, qui trompe pour ainsi dire innocemment, lui le fait insidieusement pour avoir l'autre à sa botte : « Si pour le séducteur, l'autre n'est au fond du début à la fin qu'un sujet presque quelconque, sans valeur propre, utilisé comme moyen pour se confirmer à lui-même son pouvoir de séduction, pour sa victime, il représente au contraire, lui, s'il atteint ses fins, la valeur suprême, l'objet indispensable fautive duquel la vie n'aura plus de goût, ni peut-être même de sens » (2004, p. 272).

²⁹⁶ Comme le Chat rêveur, le Chien placide fait son apparition dans *Pour une sémiotique du gout* (2013a). Cet animal, calme et doux y est décrit comme un être « bien élevé, soumis, et content

« mondain »²⁹⁷, le « sage »²⁹⁸ et l'« Oncle Sam »²⁹⁹ (2004, pp. 278-281). De ce côté de la généalogie, les intérêts se situent alors aux antipodes de ceux des Ours et des Chats, à savoir que l'enjeu est le bien plaire ; un bien plaire qui résulterait d'un naturel à être dans l'agrément pour la meute canine (la déférence), et d'un bien plaire qui procéderait d'un effort – plus ou moins sincère – pour la compagnie caméléonesque (la complaisance).

Avec ces nouvelles figures, on voit donc surtout se dessiner la possibilité d'enrichir les associations avec nos formes de vie stratégiques. En effet, il apparaît que les styles de vie recensés par Landowski peuvent intégrer les différentes cases de notre cartographie des formes de vie stratégiques (cf. tableau 22). En l'occurrence, dans le nouveau tableau ci-dessous, nous avons distribué les styles de vie de Landowski aux places qui nous ont semblé le mieux leur correspondre. Ce faisant, nous nous sommes également permis de requalifier ces styles afin d'avoir une terminologie moins pittoresque, moins fondée sur l'analogie et l'imagerie, idéalement plus descriptive.

Enfin, pour viser au plus juste, nous avons proposé une nouvelle série de gradients pour chacun des axes du graphique : sur l'axe intensif, nous avons précisé la fonction tenue par les styles de vie du point de vue de la culture (la *corruption*, la *création*, la *préservation* et l'*exploitation*) ; sur l'axe extensif, nous avons caractérisé leur tendance esthétique (le *sensualisme*, l'*altruisme*, le *mutualisme* et l'*égoïsme*).

de l'être » (*Ibid.*, p. 46). Également, « de lui, on dit qu'il est *fidèle* [...] non pas par calcul, mais simplement parce qu'il est chien, et que le chien *est* fidèle. Il en va de même pour toutes ses autres qualités, tout son comportement, tout ce que nous aimons en lui : toujours de bonne humeur et bien intentionné. [...] Pour lui, l'être et le devoir être ne font strictement qu'un. C'est pourquoi, en faisant *ce qui lui plaît*, il *plaît*. (*Ibid.*, pp. 46-47),

²⁹⁷ Le mondain, ou « homme du monde », est cet individu qui « se trouve bien tel qu'il est et là où il est ». Pour cette raison il est aussi appelé homme heureux. Il est valorisé pour être « "de bon goût" et de bon sens », et, pour cette raison, il est aussi, évidemment, amical et aimable (2004, pp. 279-280).

²⁹⁸ Landowski ne dit pas grand-chose sur le sage, si ce n'est qu'il est un « homme idéalement adapté à sa condition et suffisamment "philosophe" pour assumer la finitude de son être-au-monde » (2004, p. 281).

²⁹⁹ Sur l'Oncle Sam guère de commentaires non plus. Il est simplement défini comme un individu « imperturbablement satisfait de lui-même [et] singulièrement limité quant à sa vision », une sorte de conformiste dont « l'espèce de béatitude qui l'habite » l'amène à penser « que le monde se réduit tout entier à la vision qu'il en a, et qu'en fin de compte, il ne peut ni ne doit exister, par rapport à son monde à lui, aucune altérité » (2004, p. 281).

les corrupteurs <i>l'insolence</i>	la brute (l'ours)	le fanatique (le Diogène)	Le prétentieux (le Brummel)	le débauché (l'anti-dandy)
les créateurs <i>l'impertinence</i>	le poète (le chat)	l'ouvrier (l'amoureux)	l'artiste (le génie)	l'entrepreneur (Ø)
les défenseurs <i>la déférence</i>	le beauf (le chien)	le mondain (le mondain)	le philosophe (le sage)	le conservateur (l'Oncle Sam)
les exploiters <i>la complaisance</i>	le cabotin (la guêpe)	le fayot (le caméléon)	le snob (le snob)	le fourbe (le séducteur)
↑ fonction culturelle tend. esthétique →	les sensualistes <i>l'isolement</i>	les altruistes <i>la collectivisation</i>	les mutualistes <i>la collaboration</i>	les égoïstes <i>l'individualisation</i>

Figure 23 | Les styles de vie

Comme c'était le cas pour le tableau des formes de vie stratégiques, ce tableau des styles de vie appelle aussi une série de commentaires. Le premier a trait à l'évacuation des dénominations animales de notre terminologie. Cet abandon s'explique par le fait que ces termes renvoient finalement moins à des styles particuliers qu'à des familles de styles de vie ; la preuve en est que Landowski, dans *Pour une sémiotique du goût* (2013a), finit par clairement associer ses figures animales à des styles stratégiques déterminés : l'insolence pour l'Ours, l'impertinence pour le Chat, la déférence pour le Chien, la complaisance pour le Caméléon (*Ibid.*, p. 44).

Les autres commentaires peuvent enfin être regroupés sous le chapeau des difficultés que l'on rencontre lorsqu'on cherche à lexicaliser les termes pertinents d'une catégorie, en l'occurrence celle des styles de vie. Nous avons identifié trois raisons qui expliquent ces difficultés. Premièrement, la polysémie des dénominations. En effet, à plusieurs reprises, nous nous sommes retrouvé à devoir exclure des termes qui venaient à définir plusieurs styles de vie ; tel était le cas avec le mot *dandy*. Deuxièmement, l'absence de termes adéquats. Cette difficulté, nous l'avons rencontrée lorsque nous avons, par exemple, retenu, faute de mieux, le terme *beauf*. Enfin, un problème inverse s'est fait jour lorsque, pour nommer un style de vie, plusieurs termes sont apparus pertinents. Cette situation s'est donnée quand nous avons été amené à délibérer entre les termes *poète* et *rêveur* pour qualifier le style de vie de la nonchalance impertinente.

De façon générale, comme on l'a dit, ces difficultés s'expliquent par le fait qu'un style de vie, quel que soit son degré de généralité, demeure

une catégorie, autrement dit un ensemble homogène de diversités³⁰⁰. En particulier, si nous avons présélectionné les termes *poète* et *rêveur* pour la catégorie de la nonchalance impertinente, c'est parce que, dans la langue, ces deux mots possèdent les traits sémiologiques définitoires de cette catégorie : la /nonchalance/ et l'/impertinence/. Aussi, dans ce cas précis, le travail qu'il s'est agi de faire pour ne retenir qu'un seul terme a été de décider lequel des deux permettait, au mieux, de représenter la catégorie³⁰¹. Et c'est en arrivant à la conclusion que le *poète* exprimait mieux l'idée de créativité, que le *rêveur* a été écarté, et ce, bien que le terme *poète* demeure problématique lorsqu'il est mis en perspective avec le style de vie de l'*artiste* (un poète étant aussi un artiste).

Enfin, avec ces questions de catégorisation, il est à noter qu'on aurait aussi pu extraire davantage de styles de vie, en considérant de nouveaux critères pour affiner les catégories déjà instituées. Par exemple, on aurait pu privilégier un système composé de 32 ou 64 termes. Or, si nous avons finalement choisi d'arrêter le nombre des styles de vie à 16 – et ainsi endiguer toute prétention byzantine –, c'est parce que nous avons estimé qu'un tel nombre suffisait à offrir un panorama des plus économiques et pertinents. En effet, pour produire ce système aux 16 positions, nous nous sommes uniquement borné à retenir les articulations fondamentales entre goût de plaire et goût de jouir, du Destinataire, d'une part (sur la valence intensive), et de l'Objet, de l'autre (sur la valence extensive). Si l'on avait, en revanche, voulu davantage affiner l'analyse, inévitablement aurions-nous eu à retenir d'autres critères, avec un risque inflationniste évident³⁰².

3.2.3 Des modèles figurant des qualités

Progressivement, nous avons été amenés à saisir l'intérêt de distinguer les formes de vie – quelles que soient leurs natures (rythmiques, scéniques

³⁰⁰ Pour rappel, ainsi que le définit le Groupe μ , « un ensemble [ou une catégorie] est un amas de choses fort diverses, objets matériels ou spirituels (idées, concepts, etc.) dont les éléments possèdent : a) une propriété caractéristique qu'ils ont tous [...], et b) une individualité qui permet de les distinguer les uns des autres à l'intérieur de l'ensemble » (2015, p. 97).

³⁰¹ Pour nommer au mieux nos styles de vie, il aurait peut-être été utile, d'abord, de choisir un « style de catégorisation » parmi ceux que Fontanille nous propose dans *Sémiotique du discours* (2003, pp. 41-45) : celui du « meilleur échantillon », du « terme de base neutre », du « réseau de traits communs » ou de la « ressemblance de famille » (*Ibid.*, pp. 41-45). Une réflexion sur ces styles de catégorisation mériterait d'être un jour conduite afin de pouvoir au mieux nommer ces styles de vie.

³⁰² Nous aurions, par exemple, pu retenir des critères liés aux différences d'équilibres entre les critères primordiaux du goût de jouir et de plaire, c'est-à-dire à chaque fois graduer ces goûts selon qu'ils sont extrêmes, judicieux, mesurés ou illusoire.

ou stratégiques) – des styles de vie. Cette différence entre formes de vie et styles de vie n'est toutefois jamais apparue comme très fondée en sémiotique. Dans l'avant-propos du numéro des *Recherches Sémiotiques* sur les formes de vie (1993a), Fontanille lui-même reconnaissait que la distinction instaurée entre les deux termes par Greimas était moins de nature conceptuelle qu'institutionnelle, entendu que le concept de forme de vie permettait à Greimas d'ancrer son nouveau projet sémiotique sur l'éthique et l'esthétique davantage dans le champ de la philosophie du langage que dans celui de la sociologie, voire de la psychologie :

Dans un premier temps, la notion de "style de vie" semblait s'imposer comme l'une des approches possibles de l'esthétisation de la vie quotidienne caractérisant la manière dont les individus et les groupes exprimaient leur conception de l'existence à travers des façons de faire et d'être, de consommer et d'aménager leur environnement. Puis Greimas a proposé de leur substituer les "formes de vie", pour marquer symboliquement la ligne de partage entre des préoccupations plutôt psycho-sociologiques et le domaine propre à la sémiotique, et pour ancrer la problématique naissante dans la philosophie du langage. (*Ibid.*, p. 7)

Dans la note de présentation du séminaire de l'EHESS (cf. document 1, reproduit au début du préambule de la première partie), on retrouve, en effet, très clairement cette volonté chez Greimas d'inscrire son projet dans la continuité des investigations philosophiques de Wittgenstein, puisqu'il prend, explicitement, position en faveur du concept de forme de vie, qu'il présente... comme des « "styles de vie" sémiotiquement définis ».

Dans l'un de ses écrits sur la sémiotique de l'École de Paris (2012a), Landowski revient également sur cette indication en insistant sur le fait que, comme Greimas n'a jamais pu préciser comment les styles de vie pouvaient être « sémiotiquement définis », c'est son « entourage » qui s'est donné pour tâche de le faire. Pourtant à notre connaissance, hormis Fontanille et Zilberberg (1998), et Fontanille, seul, plus récemment (2015a), aucun sémioticien n'a véritablement cherché à préciser ce lien pouvant rapprocher ou distinguer les formes de vie des styles de vie³⁰³. Ce que les continuateurs ou thuriféraires de Greimas

³⁰³ Ainsi que le précise Landowski : « À n'en pas douter, pour Greimas lui-même, une vraie distinction conceptuelle, que seules les circonstances l'empêchèrent d'explicitier [son décès en 1992], devait être dès ce moment clairement établie entre les deux formules. Mais il ne pouvait pas en aller de même pour son entourage. Tout incitait en effet à supposer que s'il faisait sienne l'expression de Wittgenstein, il n'en reprenait pas tel quel le contenu. Or la définition qu'il entendait en donner en termes sémiotiques faisait défaut. Dans ces conditions, qu'on (se) l'avoue ou non, les deux expressions ne pouvaient apparaître autrement que comme des quasi-synonymes et c'est seulement sur la base d'une sorte de confiance aveugle en la parole du maître que le passage de l'une à l'autre a pu s'imposer au regard des "fidèles" » (2012a, n.p.).

ont plutôt fait depuis 1993, c'est soit utiliser le terme *forme de vie* sans se soucier de le définir³⁰⁴, soit tenter de le définir, mais sans s'intéresser à celui de *style de vie* (Fontanille 2008)³⁰⁵, soit, enfin, partir du principe qu'il n'y avait pas lieu de distinguer les deux termes (Landowski 2012a).

Comme indiqué, c'est Landowski qui, effectivement, est resté seul critique sur la nécessité d'opérer une distinction entre style de vie et forme de vie, les autres sémioticiens s'étant ralliés à l'invitation de Greimas à privilégier la seconde expression. En particulier, Landowski a toujours clamé sa préférence pour la formule « style de vie », car, à son avis, plus claire que celle de forme de vie qui, probablement pour

³⁰⁴ C'est notamment la critique – toute relative, puisque la notion venait d'apparaître dans les études sémiotiques – qu'adresse Landowski à certains textes du numéro des *Recherches sémiotiques* de 1993 : « [Dans ce travail sur la fortune du concept de forme de vie,] nous laisserons cependant de côté cette contribution [celle de A. J. Greimas et J. Fontanille sur le "beau geste"], de même que celles de D. Bertrand et de T. Keane, car si elles donnent toutes les trois d'utiles exemples de ce à quoi l'étiquette de "forme – ou style – de vie" est susceptible de s'appliquer, aucune ne prend ces notions mêmes pour objet d'un travail d'élucidation ou d'élaboration théorique. Tout au plus les trois auteurs vont-ils jusqu'à suggérer à titre hypothétique, et avec la plus grande prudence (marquée par d'inévitables guillemets), que la configuration particulière qu'ils sont en train d'analyser ou qu'ils viennent de décrire *pourrait* (sous quelles réserves ? cela n'est pas spécifié) être considérée comme relevant de l'une ou l'autre de ces notions. La justesse ? "On peut, écrit Denis Bertrand, en considérer la figure comme celle d'une 'forme de vie'". Le piège ? "This type of attitude and comportment [the meeting of trickery and ingenuousness] could be called a 'form of life'", conclut Teresa Keane. La manière d'être des marginaux (ou des gens "comme il faut") ? Elle "définit ce qu'on peut appeler un 'style de vie'". Qu'on soit en droit d'appeler de la sorte ce genre de configurations ne fait aucun doute. Rien ne l'empêche, personne ne l'interdit ! Mais cela ajoute-t-il quelque chose à leur simple description ? Pour que ce soit le cas, il faudrait que ces termes – "forme" ou "style" de vie – soient assortis de définitions qui leur donnent une place dans un cadre théorique d'ensemble, et par là-même, peut-être, un sens. C'est ce qui continue en l'occurrence de faire défaut, tout comme dans le programme de Greimas deux ans auparavant. Et si aucun des trois auteurs concernés ne se risque à un effort de construction visant à combler ce manque, c'est parce qu'à l'époque aucun parmi nous n'en avait les moyens théoriques » (2012a, n.p.).

³⁰⁵ Concédonsons qu'on trouve quand même deux exceptions, mais que le propos, à chaque fois, n'est pas plus développé pour permettre de saisir sur quoi exactement porte la nuance entre les formes et les styles de vie. D'abord chez Floch, dans son analyse du style Chanel (1995), on trouve une piste théorique intéressante, mais à laquelle aucune suite n'est donnée : « Même si de nombreuses autres questions doivent être posées dès lors qu'on aborde la question des relations entre esthétique et éthique, deux d'entre elles peuvent être posées ici, dans la mesure où elles concernent très directement notre propos. [Après avoir posé la première question :] peut-on imaginer [ensuite] qu'une esthétique puisse être première, qu'elle soit une forme sémiotique présumée et qu'elle génère un système proxémique, présupposant donc, qui donnera lui-même un "style de vie" (relationnelle) ? On pourrait alors représenter ces trois instances de la génération d'une "forme de vie" de la façon suivante : Esthétique (comme forme sémiotique) → Système proxémique → Style de vie relationnelle. Mais ces deux questions elles-mêmes demanderaient une réflexion qui ne saurait trouver sa place dans cet essai » (*Ibid.*, p. 138). Enfin, on a chez Fontanille, dans *Sémiotique et littérature* (1999), une mise en relation des deux concepts, mais qui se résume presque seulement au titre de l'un de ses chapitres portant sur le poème *Feuillets d'Hypnos* de René Char : « Introduction : style et forme de vie » (*Ibid.*, p. 201).

son caractère « abscons », a paru pour beaucoup « connoter mieux la "scientificité", prétendue ou avérée, de la démarche [greimassienne] » (*Ibid.*, n.p.). C'est en tout cas l'hypothèse retenue par Landowski :

Autant l'ancienne expression [« style de vie »], relativement limpide quant à son contenu mais galvaudée par son usage dans les médias, était devenue banale et même presque vulgaire, autant la nouvelle [« forme de vie »] faisait *savant*, à la fois par l'aura que lui conférait sa prestigieuse provenance « wittgensteinienne » et par le fait même qu'on ne sache pas au juste ce qu'elle voulait dire. [...]. Dans le petit monde des greimassiens, « formes de vie » serait par conséquent, dorénavant, la formule orthodoxe. (*Idem.*)

À lire Landowski, les deux syntagmes sont donc parfaitement interchangeables et si, pour lui, une différence devait être marquée, probablement qu'elle serait de nature esthétique (la *forme de vie*, ça sonne bien !) ou éthique (la *forme de vie*, c'est typiquement sémiotique !). En somme, il apparaît que pour Landowski l'enjeu de la discussion ne doit pas se situer dans le choix des mots, mais dans le sens qu'on leur prête :

De ces différentes manières de voir, de comprendre et de sentir découlent des façons tout aussi distinctes d'être et de faire, c'est-à-dire de vivre. [Mais] comment les appeler ? C'est la question, un peu byzantine comme toute question d'ordre terminologique, qui nous est posée : faut-il y voir des « formes » ou des « styles » de vie ? Ou, pourquoi pas, des « genres », ou par exemple des « modes » de vie ? – La discussion est ouverte. Mais quelle qu'en soit l'issue, l'essentiel restera pour nous cette confirmation : d'une façon ou d'une autre, il y a place, en sémiotique, pour la vie ! (*Ibid.*, n.p.)

S'il s'agit donc d'être au clair avec ce dont on discute, alors, eu égard aux conclusions et hypothèses formulées tout du long de ce travail, nous ne pouvons faire autrement que trancher en défaveur de la position de Landowski pour reconnaître et affirmer qu'il y a bien lieu de distinguer les formes de vie des styles de vie. Et s'il y a un argument qui joue en faveur de cette discrimination, c'est que les formes de vie, contrairement aux styles de vie, sont intrinsèquement des *qualités* de la vie, conclusion que l'on peut tirer de l'ensemble de nos observations : la forme de vie peut être une qualité liée à une passion de la vie (la forme de vie rythmique), à une action de la vie (la forme de vie scénique) ou à une intention de la vie (la forme de vie stratégique). En revanche, tel n'est pas le cas des styles de vie. Comme nous venons de le voir, un style de vie n'est, effectivement, pas une *qualité*, mais un *modèle*, qui représente cette qualité qu'est la forme de vie.

Les styles de vie sont ainsi donc des expressions et non des contenus. Des expressions en outre particulières, en ce qu'elles présentent des composantes à la fois esthétiques et éthologiques. Pour

le dire sans ambages, les styles de vie renvoient à des types d'acteurs sociaux positionnés selon leur manière d'*agir en commun* et leur manière de *vivre la règle*³⁰⁶. Et c'est très précisément cette caractéristique des styles de vie qui nous permet de prévoir, avec plus ou moins de succès, les choix que les individus prendront dans certaines situations de la vie, ainsi que leurs façons de se comporter, de se présenter, de s'exprimer ou encore de penser. Comme le souligne Fontanille :

Les « styles de vie » sont des typologies de comportements sociaux, constitués par des agrégats cohérents d'attitudes, d'actes, de points de vue, et d'énoncés, qui permettent de prévoir, sous certaines conditions, les choix et les décisions des individus qui relèvent de chacun de ces « styles ». (2015a, p. 13)

3.2.4 Les formes de vie comme qualités

Le fait d'avoir distingué trois types de formes de vie – rythmiques, scéniques et stratégiques – peut nous amener à penser qu'il existerait au moins 48 formes de vie, 16 par types (cf. figures 11, 19 et 23). Or, il n'en est rien. L'idée d'avoir proposé un diagramme par type de formes de vie était de montrer qu'on pouvait, indépendamment de l'expression considérée (une passion, une action ou une intention), identifier une même forme de vie fondamentale. En d'autres termes, les 16 positions de nos cartographies manifestent, à chaque fois, les mêmes formes de vie ; la seule chose qui change, ce sont les plans de réalité qu'elles qualifient – raison pour laquelle nous avons, aussi, toujours adapté la terminologie.

De sorte à illustrer le propos, retenons une même position transversale aux trois diagrammes. Par exemple, si l'on choisit de s'intéresser à une case en particulier, disons celle se situant tout en bas à gauche des tableaux, on voit, avec plus ou moins de prégnance, qu'on a systématiquement affaire à une même forme de vie, qu'on pourrait nommer la *frivolité*. En l'occurrence, au niveau des attitudes expérientielles, que traduit foncièrement un « relâchement spécieux » ?

³⁰⁶ C'est cette conception du style de vie que Fontanille résume encore ici : « Tels qu'ils sont proposés aujourd'hui, notamment par Éric Landowski, [les styles de vie] sont des configurations passionnelles et existentielles – des manières d'être et de sentir –, sans rattachement explicite et nécessaire à une stratification des "modes de signification" et de leurs plans d'analyse. Ils prennent place au cœur d'une approche sociosémiotique des phénomènes de signification, comme des déterminations caractéristiques des acteurs engagés dans des interactions : à ce titre, ils procèdent donc de la typologie et de la description des interactions sociales, et des phénomènes de signification saisis dans la perspective de ces interactions. Les "styles de vie", tels qu'ils sont conçus et mis en œuvre par Éric Landowski, sont des configurations existentielles et sociales » (2015a, p. 13).

Au niveau des pratiques sémiotiques, une « fuite futile » ? Enfin, au niveau des styles de vie, une « complaisance nonchalante » ?

À chaque fois, apparaît-il, une frivolité. Et, sur ce point, on précisera, en outre, que c'est principalement grâce aux formes de vie stratégiques – et aux styles de vie qui les figurent – que l'on parvient efficacement à caractériser ces formes de vie générales à l'œuvre à tous les niveaux sémiotiques. En effet, pour rendre compte de cette frivolité, nous aurions pu, tout simplement, nous contenter de nous demander de quoi fait preuve le cabotin, le style de vie qu'on a précédemment reconnu occuper cette position extrême du diagramme (cf. tableau 23).

Cela étant clarifié, on ajoutera, enfin, qu'un ajustement au niveau de la valence extensive de ces formes de vie générales doit être opéré. En effet, comme il s'agit de produire une cartographie transversale des formes de vie – c'est-à-dire valable pour n'importe quel type d'expression (une attitude expérientielle, une pratique sémiotique, un style de vie, mais aussi un motif-énoncé, un corps-objet, voire une situation impersonnelle) –, il nous faut repenser cette valence en considérant qu'elle relève plus généralement d'une *esthétique* – et non plus particulièrement d'une *esthésie*. En effet, toute expression – tout style, toute esthésie – est primordialement une esthétique, à savoir quelque chose qui a trait au phénomène de l'impression perceptive. Pour cette raison, nous avons donc décidé, dans la cartographie des formes de vie générales formalisée ci-dessous, de qualifier l'axe extensif au moyen de termes qualifiant des esthétiques générales : le *dénuement*, le *minimalisme*, la *richesse* et l'*étalage*.

l'excès	la rudesse (de la brute)	la mécanicité (du fanatique)	la préciosité (du prétentieux)	la vulgarité (du débauché)
la justesse	l'à-propos (du poète)	la technicité (de l'ouvrier)	la virtuosité (de l'artiste)	l'audace (de l'entrepreneur)
la mesure	la simplicité (du beau)	la délicatesse (du mondain)	l'équilibre (du philosophe)	l'assurance (du conservateur)
le défaut	la frivolité (du cabotin)	la superficialité (du fayot)	l'artificialité (du snob)	la duplicité (du fourbe)
↑ éthique esthétique →	le dénuement	le minimalisme	La richesse	l'étalage

Tableau 24 | Les formes de vie (sémiotiques)³⁰⁷

³⁰⁷ Les termes *formes de vie* (sans aucune épithète), *formes de vie sémiotiques* (pour marquer l'opposition avec les formes de vie biologiques) ou *formes de vie générales* (pour marquer

Dans ce tableau des formes de vie générales, les mêmes réserves que celles émises à l'endroit de la nomenclature des styles de vie valent, à savoir que nous reconnaissons 1) avoir rencontré des problèmes en lien avec la polysémie de certains termes, 2) avoir dû procéder à des choix par défaut lorsque nous ne trouvons pas les termes adéquats et 3) avoir laissé de côté certains termes lorsque nous avons l'embaras du choix. Enfin, une difficulté supplémentaire, et non des moindres, est apparue : il a fallu trouver des termes qui expriment des qualités fondamentales, valables aussi bien pour des attitudes expérientielles, des pratiques sémiotiques et des styles de vie, que pour des corps-objets et des motifs-énoncés³⁰⁸.

3.2.5 Des qualités contagieuses et mobiles

Eu égard aux propositions avancées jusqu'à présent, on pourrait être tentés de conclure que ce sont les styles de vie qui, dans l'espace social, parviennent à manifester de la façon la plus spectaculaire nos formes de vie. Et à partir de là, on pourrait naturellement aussi se dire que si l'on souhaite manifester telle forme de vie, il n'y aurait qu'à adopter tel style esthétique ainsi que tel style stratégique. En théorie, ce raisonnement peut tenir, puisqu'une forme de vie n'appartient en droit à personne, qu'elle est seulement une qualité, qui peut, par conséquent, librement, être cultivée, recherchée, adoptée ou communiquée, ainsi que le précise Fontanille :

Toutes les formes de vie, ainsi que les productions culturelles associées, sont potentiellement disponibles pour tous. Chacun est donc susceptible de les convoquer à sa manière [...]. Chacun peut les manifester pour les adopter, les détourner, les mentionner ou les récuser. Chacun est donc en mesure de trouver et de définir à tout moment sa propre voie dans la stratification des formes de vie disponibles à un moment donné de l'histoire de sa communauté, et, aujourd'hui, de l'histoire du monde. Les formes de vie sont des configurations nomades dont les acteurs et groupes sociaux font les enjeux des interactions et des échanges socio-culturels. (2015a, pp. 247-248)

Dans la pratique, il n'est toutefois guère aisé de s'approprier, à dessein, une forme de vie à travers un style de vie. En effet, comme nous l'avons indiqué en 3.1.3, un style de vie est une identité éthique assez stable, qui caractérise un individu sur le long terme dans une situation

l'opposition avec les formes de vie particulières du rythme, de la scène et de l'intention stratégique) réfèrent tous à ces formes de vie conçues comme des qualités de la vie.

³⁰⁸ Le titre de l'ouvrage de Landowski, *Passions sans nom*, évoque assez bien ce problème qui surgit lorsqu'on tente de lexicaliser des ordres de réalité extrêmement complexes et abstraits.

donnée³⁰⁹. Aussi, manifester ponctuellement une autre forme de vie que celle qu'on nous reconnaît, ce n'est pas manifester un style de vie ; c'est simplement manifester une forme de vie stratégique en vue de l'accomplissement d'un objectif particulier.

En outre, l'autre difficulté qui apparaît tient au fait, comme on le sait désormais, que ce n'est pas nous, en tant qu'opérateurs, qui décidons de nos formes et styles de vie, mais une autorité morale, en principe l'Opinion. En effet, on peut chercher à adopter certains styles de vie – en procédant par imitation de ce qui se fait en général –, mais en agissant de la sorte, ce qui risque toujours d'arriver, c'est qu'on finisse par exprimer, d'une part, un style esthétique *prudent* (puisque nous faisons attention à nos agissements, en cherchant seulement à plaire) et, d'autre part, un style stratégique *complaisant* (puisque notre engagement est feint). Autrement dit, peu importe la forme de vie que l'on souhaite afficher dans un tel cas de figure, il est fort probable que, finalement, on ne parvienne à faire mieux que manifester une *superficialité*³¹⁰.

Il importe, en effet, de ne jamais oublier que nos formes de vie sont toujours des identités négociables, ainsi que nous l'avons vu en 3.1.7, et que, par conséquent, nous pouvons avoir beau nous défendre de manifester une autre forme de vie que celle qu'on nous prête, du moment qu'une autorité morale nous reconnaît telle ou telle forme de vie – en l'occurrence ici une superficialité –, nous n'avons d'autre choix que de faire avec, quitte à ce qu'avec le temps, à force de répéter certains comportements, nos intentions apparaissent progressivement plus transparentes, moins maniérées.

Cela étant dit, il faut aussi réaliser que l'on peut manifester une forme de vie autrement qu'en adoptant des styles esthétiques et

³⁰⁹ Fontanille nous rappelle encore cela : « Il est possible de concevoir ce qui serait un ancrage socio-sémiotique pour les formes de vie : elles peuvent en effet être choisies durablement par des individus, par des groupes d'acteurs, elles peuvent devenir l'identité symbolique d'un actant collectif. Cet ancrage n'est pas nécessaire à la reconnaissance d'une forme de vie, car une forme de vie doit par principe rester disponible pour tous les ancrages éventuels. Il apporte donc une détermination complémentaire, qui donne lieu aux "styles de vie". [...] les "styles de vie" résultent d'une appropriation durable, dès lors que cet usage procure une identité pérenne » (2015b, p. 8).

³¹⁰ Comme on le sait désormais, cette superficialité ne doit pas être conçue comme un défaut de forme de vie ou comme une forme de vie inauthentique. Ce qui doit demeurer clair, c'est que la forme de vie que l'on manifeste, qu'on le veuille ou non, est toujours authentique dans le sens où elle est fondée sur une éthique qui peut être, comme dans le cas présent, la feinte. Au sein du règne animal, le caméléon et la guêpe illustrent parfaitement cette idée que l'on peut être authentique dans la feinte. Enfin, à partir de ces observations, on reconnaîtra que l'article de Keane sur la forme de vie du piège, paru dans les *Recherches sémiotiques* (1993), naît d'une bonne intuition ; les formes de vie du défaut (comme la frivolité, la superficialité, l'artificialité et la duplicité) étant moralement jugées comme des formes de vie piégeuses.

stratégiques. En effet, n'oublions pas que les formes de vie s'originent dans des énonciations corporelles et que ces énonciations corporelles prennent toujours forme dans des scènes qui ne sont pas vides, mais riches de la présence d'une multitude de corps-objets, de motifs-énoncés, voire de pratiques sémiotiques secondaires. Dès lors, quand on se met à analyser l'environnement, ce qu'on observe, c'est que ces présences matérielles viennent à nouer différents liens, parce qu'on voit, par exemple, tel acteur – manifestant telle forme de vie stratégique – réaliser telle pratique, en manipulant tel objet, lui-même recouvert par tel motif-énoncé...

En somme, à chaque fois que l'on vit une expérience – à savoir constamment –, les relations qu'on observe se tissent entre les ontologies sémiotiques en présence finissent par être mémorisées, et ce, avec encore plus de prégnance, lorsque le même genre d'expériences, avec les mêmes types de présences matérielles, se répète. La conséquence de ce processus sémiotique, enfin, est que les associations emmagasinées dans notre cerveau sont synthétisées et généralisées en propositions durables, du type : « Dans telles scènes, où se trouvent tels corps-actants et tels motifs-énoncés, telle forme de vie est souvent manifestée ».

C'est de cette manière, très précisément, qu'une forme de vie parvient donc à caractériser une scène prédicative et, par suite, tout le système actoriel et figuratif la composant. En particulier, c'est souvent d'abord la forme de vie de l'opérateur qui déborde pour colorer éthiquement les corps-actants environnants (qu'il s'agisse des éléments du décor ou des objets qu'il manipule ou qui l'habillent), ainsi que les motifs-énoncés qui les revêtent³¹¹. Mais, par la suite, on reconnaît aussi qu'il suffit à l'opérateur de se trouver dans tel lieu, de manipuler ou d'arborer tel objet, enfin d'afficher tel motif-énoncé sur un habit ou sur son corps, pour qu'il bénéficie – ou pâtisse –, à son tour, des formes de vie qui auront été antérieurement associées à ces présences matérielles. C'est ce double mouvement – cette double influence – que nous avons évoqué dans un précédent texte :

Pour l'avoir vécu, vu ou entendu dans la sémiosphère, on saura que l'on peut manifester une identité licencieuse verbalement, par exemple en étant rustre,

³¹¹ Indéniablement, ce qui rend possible la culturisation et la socialisation des ontologies sémiotiques que sont les motifs-énoncés, les corps-objets et les situations impersonnelles, ce sont les attitudes expérientielles des acteurs sociaux : si une personne présentant une attitude précieuse utilise fréquemment un objet alors une sorte de transfert de la forme de vie *précieuse* se produira de l'opérateur vers l'objet. Et de la même façon, si un motif-énoncé apparaît de façon récurrente dans une situation où un opérateur adopte une forme de vie *vulgaire*, on ne trouvera rien d'étonnant à ce que ce motif-énoncé soit, par la suite, reconnu comme vulgaire.

impoli ou intrusif. Certains gestes ainsi que d'autres attitudes corporelles pourront aussi participer de cette licence, comme le doigt d'honneur, le fait de roter, de manger la bouche ouverte... À côté de ces expressions puisant du côté des ressources corporelles, on aura aussi appris qu'il est possible de manifester une identité licencieuse grâce à la médiation, dans certaines situations et en présence de certains individus, d'artefacts spécifiques : le maquillage excessif au travail pour les femmes qui exerceraient une profession sociale auprès de personnes vivant dans la précarité ; la cigarette fumée dans les préaux d'écoles pour les professeurs et les surveillants d'établissements ; les lunettes de soleil en boîte de nuit pour les fêtards. (Perusset 2016, n.p.)

En définitive, il faut voir que les ontologies sémiotiques, quelles qu'elles soient, manifestent toujours aussi des formes de vie. Et si ces ontologies sémiotiques deviennent ainsi des expressions éthiques, c'est, comme nous l'avons expliqué, suite à ces associations et généralisations que nous produisons sans cesse lorsque nous faisons l'expérience du monde, processus que Fontanille nomme plus pragmatiquement la *symbolisation*.

Dans *Pratiques sémiotiques* (2008), le sémioticien français reconnaît, effectivement, que si l'on peut rapporter des formes de vie à des plans d'immanence variés, c'est parce qu'on est capables de produire ce genre de symbolisations par « *syncopes descendantes* » (*infra*). Fontanille recourt, en fait, à cette expression pour expliquer que souvent – mais à notre avis toujours – un plan d'immanence englobant (en principe celui des formes de vie) peut se trouver « condensé » dans un plan d'immanence moins général et moins transversal (une pratique, un objet ou un texte) :

En cas de *syncope descendante*, une forme de vie (idéologie, croyance, récits, mythes, etc.) peut être condensée et représentée dans un seul rite (une pratique particulière), voire dans une seule figure ; d'une certaine manière, c'est à une telle syncope et à une telle condensation que Pascal fait appel, quand il préconise : *mettez-vous à genoux, priez, et vous croirez* : une forme de vie tout entière se trouve à la fois condensée figurativement dans une pratique quotidienne, la prière, sinon dans le texte et son support corporel, parce que cette pratique est susceptible d'engendrer elle-même un redéploiement complet de la forme de vie. (*Ibid.*, p. 63)

Ici, Fontanille prend l'exemple d'une pratique sémiotique pour illustrer le phénomène. Dans l'exemple suivant, c'est le logo, comme motif-énoncé, qui est retenu pour l'argumentation :

Toutes proportions gardées, le logo d'une marque obéit formellement au même principe de syncope et de condensation « descendantes » ; mais, comme il s'agit d'un icono-texte, voire d'une simple figure, cette condensation est produite par une syncope de plus grande portée, qui produit un effet de *symbolisation* : le logo manifeste alors sans médiation aussi bien une scène figurative typique (un texte),

une pratique (le métier de la marque), qu'une forme de vie (des valeurs, un style stratégique, etc.). (*Idem.*)

À travers ces deux exemples, Fontanille vise surtout à nous sensibiliser à cette fonction symbolique que viennent à assumer les ontologies sémiotiques vis-à-vis des formes de vie qu'elles manifestent. À savoir qu'elles peuvent, seules, condenser des formes de vie tout entières (un simple logo peut évoquer toute une histoire) comme devenir des parangons de ces formes de vie, c'est-à-dire des exemplaires typiques (la pratique de la prière est ce qui représente le mieux la "forme de vie religieuse")³¹². Enfin, il importe de retenir que ces « opérations rhétoriques » peuvent aussi être exploitées pour construire, à dessein, « des formes culturelles et idéologiques » (*infra*), ainsi qu'il est possible de l'observer dans les champs de la politique et du marketing (cf. 3.3.5) :

Ces opérations, que ce soit dans le sens de l'*optimisation* ou dans celui de la *symbolisation*, permettent de préciser le statut des opérations rhétoriques de la manifestation sémiotique : ce sont des opérations de construction idéologique d'une culture « en acte ». Le *parangon* et l'*optimum*, les deux aboutissants respectifs de l'intégration descendante, l'un de la plus forte condensation, avec syncope (le parangon), et l'autre de la plus forte expansion (l'*optimum*), sont deux produits typiques des cultures. L'un vise à élire une sémiotique-objet par une restriction de champ drastique ; l'autre engendre des genres spécifiques qui fixent et codifient des expériences culturelles diffuses. L'un comme l'autre produisent donc des formes culturelles et idéologiques. (*Ibid.*, p. 75)

3.2.6 Des qualités diffuses, mais prégnantes

À travers le phénomène de la symbolisation, on réalise que dans une scène donnée, il n'y a, en fait, pas une seule forme de vie (celle manifestée par le style de vie de l'opérateur), ni peut-être deux (celle manifestée, en plus, par son attitude expérientielle), mais une multitude, en principe en quantité innombrable. En effet, on est obligés de reconnaître qu'il y a, au moins, une forme de vie par corps-actant (objet

³¹² Fontanille précise ainsi son propos : « Par exemple, en cas de *syncope descendante*, une forme de vie peut être condensée en une seule pratique spécifique, qui prend alors une valeur typique, une valeur de "parangon" : c'est le cas, déjà évoqué, de la prière chez Pascal, puisque cette pratique est susceptible d'engendrer elle-même un *redéploiement* complet de la forme de vie. La tension est la même dans le cas du logo : une syncope maximale, entre les deux extrêmes de la hiérarchie (de la forme de vie au signe), suscite un redéploiement inverse, et la force du logo réside justement dans sa capacité à évoquer les stratégies et formes de vie typiques de la marque. [...]. Nous venons d'introduire deux concepts différents, le "parangon" et la "symbolisation", qui méritent commentaire. Quoique différents, ils évoquent les mêmes opérations sémiotiques : le premier caractérise une entité qui acquiert le statut de "meilleur exemplaire" grâce au procédé évoqué ci-dessus, et le second désigne l'effet maximal de ce même procédé » (2008, p. 73).

ou individu) et par motif-énoncé, ainsi qu'une forme de vie pour la pratique principale et autant d'autres pour les situations et pratiques satellites de la scène prédicative³¹³. Deuxièmement, on observe aussi qu'une présence matérielle associée à une autre présence matérielle peut manifester une nouvelle forme de vie, distincte de celles que ces présences matérielles manifesteraient séparément. En effet, si, prise dans sa singularité, une présence matérielle manifeste une forme de vie, cette même présence matérielle, considérée dans une relation avec une ou plusieurs présences matérielles, a de fortes chances de promouvoir une nouvelle forme de vie – qui ne serait, à vrai dire, pas si nouvelle que cela, puisqu'elle demeurerait circonscrite dans la limite des cases du tableau 24.

Pour illustrer cette versatilité axiologique, on imaginera une femme se promenant dans la rue avec un sac à main Louis Vuitton. Dans une telle situation, on pourrait d'abord, naïvement, se dire que le fait d'exhiber un accessoire Louis Vuitton suffit à manifester une certaine audace. Et pourtant, on reconnaît facilement que cet objet manufacturé ne peut, à lui seul, colorer la scène et la femme de son aura éthique. Pour qu'un tel rayonnement fonctionne, il faut que la citadine donne aussi de sa personne, en évitant d'avoir une démarche hésitante et en adoptant une certaine tenue altière. Également, pour que le sac fasse son effet, on attendra qu'elle adopte un look idoine, c'est-à-dire qu'elle évite de porter des habits de seconde main par exemple. Enfin, si l'attitude et les habits s'accordent, mais qu'il s'avère que la scène se tient dans une favela carioca et non sur la croisette cannoise, on ne pourra que constater une rupture de sens généralisée – une "disruption" – qui nous amènera à questionner l'étrange valeur de la forme de vie exprimée.

À hauteur d'une situation impersonnelle ou d'une pratique sémiotique, ce qui se dessine donc, c'est une constellation de formes de vie, agencées et hiérarchisées de mille et une façons. Et on l'aura compris, c'est notre œil d'observateur qui, une nouvelle fois, joue un rôle déterminant dans l'identification de ces formes de vie, car c'est là où se porte notre attention que viennent toujours à émerger des formes de vie. Par exemple, on n'identifiera pas la même forme de vie selon qu'on considérera, dans une situation donnée, une annonce publicitaire (le motif-énoncé), le support de cette annonce (le corps-objet), la

³¹³ C'est cette capacité des formes de vie à pouvoir qualifier absolument tout type d'expression qui conduit Fontanille à déclarer que « les formes de vie sont elles-mêmes composées de signes, de textes, d'objets et de pratiques ; [qu']elles portent des valeurs et des principes directeurs ; [enfin qu']elles se manifestent par des attitudes et des expressions symboliques » (2015a, p. 7).

posture du lecteur parcourant l'annonce (l'attitude expérientielle) ou l'ensemble de la scène de lecture (la pratique sémiotique).

Sur un autre point, on ajoutera enfin que les présences matérielles ne manifestent pas seulement des formes de vie en raison du phénomène de symbolisation, mais également en raison de leurs propriétés matérielles. Typiquement, un logo de marque de luxe va souvent, symboliquement, exprimer une forme de vie délicate, mais il se peut qu'en regard de son schème plastique (cf. 1.2.3), à savoir de sa conception graphique, il finisse par manifester une autre forme de vie, moins délicate, plus artificielle. Ainsi, il faut voir que la forme de vie procédant du phénomène de symbolisation n'est qu'une forme de vie seconde qui surdétermine une forme de vie première, relative aux qualités inhérentes des présences matérielles³¹⁴ (cf. 3.3.6).

En somme, reconnaître et évaluer une forme de vie est une tâche vraiment ardue, raison pour laquelle il importe de toujours sélectionner un niveau de pertinence avec précision et méthode : souhaite-t-on s'intéresser à la forme de vie d'un motif-énoncé uniquement (par exemple, à celle d'un logo) ? À la forme de vie de l'objet qui supporte ce motif-énoncé ? À celle exprimée par l'ensemble des objets de la scène ou par quelques-uns seulement ? Enfin, à celle manifestée par l'attitude expérientielle de l'opérateur ? Sauf si l'on sait déjà quelle(s) présence(s) matérielle(s) on compte analyser, il nous semble que, par défaut, le plus sage est de considérer l'ensemble de la scène prédictive, et de viser à dégager la forme de vie qui nous impacte le plus dans cette atmosphère générale, celle qui nous apparaît dominer toutes celles identifiables. En résumé, force est d'observer, à la suite de Fontanille, que les formes de vie, qui sont au plan du contenu « des valeurs, des styles, des rôles, des qualités sensibles, des régimes temporels et des passions », se manifestent, au plan de l'expression, presque toujours dans des « ensembles signifiants composites et cohérents » (2015a, pp. 7, 145).

En envisageant de la sorte le mode de manifestation des formes de vie, on parvient alors surtout à confirmer l'intuition initiale de Fontanille qui, en 1993, déclarait, dans la lignée de Greimas, que celles-ci devaient être conçues comme « des configurations où une "philosophie de la vie" s'exprimerait par une *déformation cohérente de l'ensemble des structures* définissant un projet de vie » (1993a, p. 5 ; nous soulignons).

³¹⁴ On trouve des travaux intéressants sur ces qualités inhérentes chez Beyaert-Geslin, qui étudie les formes de vie des tasses, bols et *mugs* (2015, pp. 107-134), ainsi que chez Floch, qui compare les esthétiques des logos IBM et Apple (1995, pp. 43-78) et qui, également, analyse la forme de vie manifestée par l'espace commercial d'un magasin de meubles Habitat (*Ibid.*, pp. 145-179).

Cet extrait de l'étude qui a inauguré les recherches sémiotiques sur les formes de vie nous est surtout utile pour conclure qu'une forme de vie se manifeste, finalement, toujours dans un syncrétisme ; soit dans un *syncrétisme de qualités*, lorsqu'on s'intéresse à la forme de vie d'une présence matérielle considérée dans sa singularité, soit dans un *syncrétisme de présences matérielles*, lorsqu'on envisage ces dernières au niveau de pertinence des pratiques sémiotiques. En somme, c'est par mise en relation de différentes qualités, de différentes présences matérielles et de différents niveaux de signification, qu'une forme de vie peut advenir. Les 16 formes de vie du tableau 24 figurent exactement ces accords éthiques et esthétiques qui émergent – comme autant d'effets de style – constamment dans l'expérience que nous faisons du monde.

Enfin, pour être totalement exhaustif, on ajoutera – ou rappellera – que c'est nous, en tant qu'observateurs, qui, toujours, sélectionnons (inconsciemment, intuitivement, analytiquement, etc.) dans notre champ de perception, les constituants qui formeront le syncrétisme des formes de vie au plan de l'expression. C'est d'ailleurs pour souligner ce point que Fontanille a corrigé, en 2015, sa définition inaugurale de la forme de vie (*supra*), en précisant que par « déformation cohérente » il entendait plutôt « *sélection congruente* » :

La *cohérence* étant le propre du schème syntagmatique, et donc du plan de l'expression de la forme de vie, la *congruence* caractérise le plan du contenu, considéré dans la diversité ordonnée des strates du parcours génératif. Sur l'ensemble de ces strates, depuis les oppositions sémantiques et les valeurs élémentaires jusqu'aux organisations narratives, et même aux particularités de l'énonciation ou des manifestations figuratives et sensibles, une forme de vie impose en effet ce qu'on a pu appeler naguère de manière approximative une « déformation cohérente », et qu'il serait plus approprié de dénommer aujourd'hui une *sélection congruente*. (2015a, p. 45)

Surtout, c'est en retenant cette nouvelle formule que Fontanille parvient mieux à décrire la façon dont se constitue syncrétiquement le plan de l'expression des formes de vie, en évoquant notamment l'idée d'une « commutation en chaîne » :

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 narratifs modaux, actantiels et passionnels, etc. La sélection congruente de toutes ces particularités procure un effet d'individuation, qui ne concerne pas nécessairement un actant, collectif ou individuel, mais plus généralement le processus de production de sens. À cet égard, une sélection congruente pourrait être définie comme une « commutation en chaîne », une commutation contagieuse entre les différents niveaux d'analyse : selon le principe de congruence, en effet, une sélection opérée à un niveau quelconque

entraîne une chaîne de sélections sur les autres niveaux ; l'ensemble apparaît globalement comme congruent, *sous réserve qu'une forme de vie identifiable prenne en charge l'intentionnalité de cette commutation en chaîne.* (Ibid., pp. 45-46 ; soulignements d'origine)

Si, désormais, on parvient mieux à saisir la manière dont une forme de vie s'organise, il demeure, comme nous l'avons problématisé dans ce chapitre, que le travail consistant à identifier des formes de vie reste complexe, car chaque élément d'une scène prédictive colore immanquablement de son éthique les autres composants de la scène. En somme, il faut voir qu'il y a une perpétuelle circulation des formes de vie au sein de la culture et que les ontologies et les pratiques sémiotiques sont toujours susceptibles de manifester de multiples formes de vie, que ce soit en raison des pratiques dans lesquelles elles sont captées ou en fonction du système de valeurs sur lequel s'appuie le Destinataire-judicateur pour formuler son jugement.

3.2.7 Des qualités quadrillant l'espace social

Dans *La promozione dei valori* (2008), Basso Fossali estime que la vocation de la sociosémiotique est d'étudier ce qui connecte une forme de vie à la sémiosphère³¹⁵. Pourtant, ce concept de sémiosphère, central en sémiotique – et encore plus dans le cadre d'une sémiotique des cultures –, n'a pas encore été touché dans ce travail. Et pour cause, nous n'abordons que maintenant des questions de culture avec cette problématique de la symbolisation et de la sélection des formes de vie. Ainsi, pour poursuivre notre description des formes de vie, nous faut-il désormais aussi questionner ce concept de sémiosphère, et, à cette fin, disons déjà que le terme a été proposé par Lotman au milieu des années 1960 pour signifier que du sens ne peut naître que dans des espaces binaires et asymétriques. Autrement dit, pour Lotman, qui s'était appuyé sur les travaux du biologiste Vladimir Vernadski, c'est dans des espaces sémiotiquement divisés et hiérarchisés que de la culture peut émerger.

L'un des premiers mécanismes de l'individualisation sémiotique est celui de la frontière, et la frontière peut être définie comme la limite extérieure d'une forme à la première personne. Cet espace est le « nôtre », le « mien », il est « cultivé », « sain », « harmonieusement organisé », etc. par contraste avec « leur » espace qui est « autre », « hostile », « dangereux », « chaotique ». Toute culture commence par diviser le monde en « mon » espace interne et « leur » espace

³¹⁵ Le texte original, en langue italienne : « È questo che una sociosemiotica deve intraprendere : studiare ciò che connette una forma di vita alla semiosfera » (2008, p. 111).

externe. La manière dont cette division est interprétée dépend de la typologie de la culture concernée. [...]. La frontière peut séparer les vivants des morts, les sédentaires des nomades, les villes des campagnes ; elle peut être étatique, sociale, nationale, confessionnelle ou toute autre. (Lotman 1999 [1966], p. 21)

Ce serait ainsi parce qu'une sémiosphère contiendrait des éléments sémiotiques – ou des « langages » ainsi qu'ils sont appelés par Lotman – diversement valorisés par les membres de la communauté qu'il y aurait du sens en circulation. Et en effet, si on se mettait à imaginer une société où tout apparaîtrait comme propre, où rien ne serait conçu par les membres l'habitant comme différent ou étranger, on ne pourrait que constater une profonde insignifiance du quotidien, une routine à grande échelle que l'on pourrait estimer procéder d'un *régime de la programmation* généralisé³¹⁶ (Landowski 2005, pp. 16-39 ; cf. 1.2.5). Lorsque tout va de soi, il n'y a effectivement, pour ainsi dire, plus de sens, simplement un monde plongé dans l'évidence, et c'est ce constat qui nous autorise précisément à instituer la sémiosphère comme condition première pour que du sens émerge et que de la culture existe³¹⁷. Commentant les propositions de Lotman, Fontanille abonde dans ce sens :

L'existence d'une sémiosphère est une condition de possibilité de la communication et des langages ; la sémiosphère, précise Lotman, est logiquement antérieure à toute sémiose. Elle n'est donc pas à proprement parler une sémiotique, mais un espace social qui réunit les conditions préalables pour que des sémiotiques puissent se déployer. [...]. La sémiosphère ainsi conçue est donc l'instance qui conditionne, fonde et accueille en dernier ressort toutes les sémioses, tous les types de sémiotiques-objets, y compris les formes de vie. (2015b, pp. 1, 2)

Considérant la sémiosphère comme l'égal d'un espace social – ou comme la société même³¹⁸ –, Fontanille fait ensuite remarquer que l'étendue de celle-ci dépend du mode d'identification dominant de la culture³¹⁹ (cf. 1.1.4).

³¹⁶ C'est d'ailleurs l'une des hypothèses centrales du structuralisme que de considérer que le sens ne peut jaillir que dans la différence ou la rupture.

³¹⁷ On mettra en rapport cette observation avec les thèses formulées par Descola dans *Par-delà nature et culture* (2005). En effet, même si cela peut paraître absurde, il faut envisager la culture comme une construction culturelle et, à ce titre, partir du principe, avec toute la prudence nécessaire, que chez certains collectifs – nous pensons aux collectifs totémistes (cf. 1.1.4) – le monde apparaît plein d'un sens mythique, plongé dans l'évidence. En 3.3.4, nous verrons par ailleurs que, nous aussi, au quotidien, nous venons à naturaliser la culture et d'une certaine manière à saper les fondements de toute structure "sémiosphérique".

³¹⁸ Fontanille associe en effet la sémiosphère à « la société comme condition de possibilité des sémioses » (2015b, p. 5).

³¹⁹ En tant que sémiosphère, l'espace social peut, à notre sens, être déterminé à différentes échelles : à une échelle géohistorique (l'Occident), continentale (l'Amérique du Sud), fédérale (l'Union européenne), nationale (l'Allemagne), régionale (le Québec) et urbaine (Lima, Limoges, Lausanne...).

Les questions qui se posent concernent d'abord les sociétés, chaque société considérée comme un ensemble signifiant. À ce niveau de généralité, anthropologues et sémioticiens s'accordent aisément (ou du moins s'accorderaient s'ils en faisaient la démarche) sur le fait qu'une société se définit (i) par la manière dont elle pose la frontière entre « soi » et « autrui », et (ii) par les modes d'identification qu'elle propose entre tous les membres du « soi ». (2015b, p. 4)

Ce qu'entend spécifier Fontanille, c'est que le nombre des individus susceptibles de manifester des formes de vie stratégiques – ou des styles de vie – varie en fonction du mode d'identification référent au sein de la société. Fidèles aux enseignements de Descola (2005), on dira en particulier des sociétés naturalistes qu'elles se distinguent des autres sociétés en ce qu'elles ne reconnaissent des styles de vie qu'aux individus humains – à l'inverse, par exemple, des sociétés animistes qui se permettent de poser des jugements moraux sur certains animaux, voire certains végétaux... En somme, on observe que les modes d'identification, eux aussi, fonctionnent comme des conditions sémiotiques, car ils sont le paramètre fondateur de la culture, celui qui permet aux membres de la sémiosphère de considérer les existants qui les entourent, d'abord comme responsables (ou non), ensuite comme moraux (ou non).

En résumé, on reconnaîtra que la sémiosphère et les modes d'identification conditionnent tout simplement l'existence du sens. Ils sont, ainsi que le précise une nouvelle fois Fontanille, les « conditions sociales générales de la sémiose » :

Les grands *régimes d'identification* [sont] caractéristiques des sociétés, et, du point de vue sémiotique, caractéristiques des types de « *sémiosphères* », dont la détermination principale est la définition d'« autrui » et de ce qui est « hors périmètre » de l'existence sémiotique au sens le plus général ; c'est l'instance des conditions sociales générales de la sémiose. (2015b, p. 9)

Une fois à l'esprit ces aspects théoriques, il s'agit de voir, plus concrètement, que la sémiosphère est un espace social (symbolique et géographique) organisé autour d'un centre et d'une périphérie : le centre étant le lieu où se situent les « langages » socialement normés et la périphérie celui où les « langages » atypiques évoluent. Comme nous le faisons remarquer dans un précédent écrit,

plus un langage se trouvera au centre de la sémiosphère, plus il sera puissant et représentatif de la culture, et, à l'inverse, plus il se situera en *périphérie*, plus il sera considéré comme novateur ou marginal, déviant ou désuet, selon les valeurs qu'il promeut ou plutôt, devrait-on dire, selon les valeurs que les membres de l'ensemble du champ culturel lui attribueront. (Perusset 2017, p. 311)

Cette description de l'organisation interne de la sémiosphère vise, plus particulièrement, à pointer une similarité qu'entretient ce modèle

avec notre cartographie des formes de vie (cf. tableau 24). En effet, on observe sans difficulté que l'on peut faire du centre de la sémiosphère le lieu habité par les formes de vie bienséantes (déférentes et complaisantes) et sa périphérie celui accueillant les formes de vie transgressives (impertinentes et insolentes). Fontanille lui-même établit cette association dans l'extrait suivant :

La différence entre les formes sémiotiques centrales et périphériques tient principalement à la manière dont elles sont assumées par le « nous », à l'intensité avec laquelle ce « nous » adhère aux formes qu'il manipule. [...]. Dans la zone centrale, se déploient et s'imposent notamment des traditions, des normes, des genres et des canons esthétiques ; dans la zone périphérique, en revanche, les processus dominants sont ceux de l'innovation, de la traduction, de l'emprunt, et de l'hybridation, qui confèrent un éclat et une valeur toute particulière aux apports étrangers, justement en raison de leur étrangeté et de leur nouveauté. Les « croyances » périphériques sont donc d'une toute autre nature que celles du centre de la sémiosphère, puisqu'elles ne sont soutenues ni par la tradition, ni par le consensus, et par aucun dispositif institutionnel, et qu'elles ne valent, justement, que par le contraste de la nouveauté, de la rareté et de l'altérité. (2015a, p. 140)

En retenant cette hypothèse, rien n'empêcherait alors de faire des formes de vie des positions stables au sein de la sémiosphère, en les envisageant un peu comme les cases d'un jeu d'échecs. Et en s'autorisant ce glissement analogique, ce qu'on réaliserait surtout, c'est que notre cartographie des formes de vie (cf. tableau 24) représentait, en fait, l'espace même de la sémiosphère, pour sa part définissable comme l'échiquier accueillant ces positions que sont les formes de vie³²⁰. Le schéma ci-dessous soutient cette idée que nous nous faisons de la sémiosphère : celle d'un espace de sens où les formes de vie occupent des places figées rendant possible le positionnement social de n'importe quel ordre de réalité³²¹.

³²⁰ Pour soutenir cette idée de solidarité structurelle entre les formes de vie et la sémiosphère, on s'appuiera sur l'extrait suivant de Fontanille : « Plus généralement, aucune forme de vie ne peut être saisie comme un îlot formel, même provisoire. Isoler une forme de vie, même pour l'analyser, c'est la priver d'une de ses propriétés décisives, la conflictualité : une forme de vie n'est une forme de persévérance que dans la différence et la confrontation non seulement avec les solutions concurrentes, mais d'abord et en général à tout ce qui peut nourrir la contre-persévérance. Pour qu'on reconnaisse une forme de vie comme susceptible de soutenir un cours de vie, et de lui donner sens, il faut qu'elle soit choisie parmi des alternatives axiologiques. Une forme de vie est donc par définition dans la confrontation et la comparaison avec d'autres » (2015a, p. 59).

³²¹ C'est en envisageant de la sorte le rapport entre formes de vie et sémiosphère que l'on peut renforcer la proposition suivante de Fontanille, qui voit ces premières comme des nouvelles classes pour penser les rapports sociaux : « La société, au lieu d'être divisée en groupements territoriaux (nations, régions, etc.), en institutions (Église, gouvernement, commerces et corporations, etc.) et en classes sociales – ce qui correspond en fait à l'état des sociétés du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle – pourrait dans cette perspective être articulée

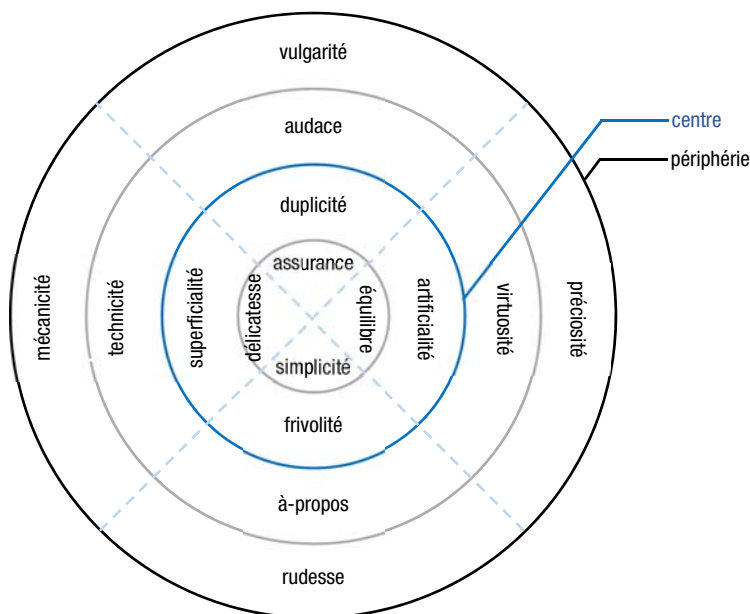


Figure 25 | Les formes de vie au sein de la sémiosphère

Même si ce schéma pourrait être optimisé, il demeure, à nos yeux, une base importante pour penser la culture dans une perspective sémiotique. Il permet notamment de saisir, de façon assez claire, que ce ne sont jamais les formes de vie qui évoluent au sein de la sémiosphère, comme le laisse entendre pourtant Fontanille lorsqu'il déclare qu'« une forme de vie doit rester transformable en d'autres formes de vie »³²² (2015a, p. 59). Bien plutôt, c'est nous, humains – et les présences matérielles du monde – qui suivons des parcours nous amenant à occuper différentes positions sur l'échiquier de la sémiosphère, et donc à assumer, dans la durée, différentes formes de vie. Des pratiques ou des objets peuvent ainsi surgir à la périphérie, paraître obscènes ou grossiers, puis au fil du temps, à force d'être partagés et médiatisés, commencer à être différemment perçus, comme plus consensuels ou communs³²³. C'est ce parcours que Lotman évoque, en prenant comme exemple le jean :

et comprise aujourd'hui comme un ensemble d'entités socio-sémiotiques, immanentes aux comportements individuels et collectifs. Ces entités socio-sémiotiques coïncideraient avec l'ensemble des acteurs individuels et collectifs qui les reconnaissent à un moment donné de leur parcours (sous le régime de croyance dit "d'identification"), cette reconnaissance éphémère ou durable suffisant à faire de ces entités provisoires des formes de vie » (2015a, p. 78).

³²² Admettons qu'il se peut que Fontanille réfère ici à la forme de vie comme langage, comme idéal de vie (cf. 3.3.7), auquel cas son argument serait, dans notre discussion, recevable.

³²³ En fait, les dynamiques culturelles peuvent être centripètes ou centrifuges. À savoir que de la même façon qu'il y a des langages qui progressent vers le centre, d'autres glissent du centre vers la périphérie : « C'est ainsi que jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, on pouvait dire de la monarchie

Ce qui jadis fut le vêtement de travail destiné à des personnes effectuant un travail physique devint le vêtement de la jeunesse, ce dans la mesure où les jeunes gens rejetaient la culture centrale du XX^e siècle et voyaient leur idéal dans la culture périphérique ; par la suite le jean s'étendit à l'intégralité du domaine culturel, devint neutre, c'est-à-dire « commun à tous », ce qui est le trait le plus important du système sémiotique central. La périphérie est brillamment colorée et définie, tandis que le noyau est « normal », c'est-à-dire dépourvu de couleur et d'odeur : il « existe » simplement. Ainsi la victoire d'un système sémiotique implique-t-elle son déplacement vers le centre et son inévitable « décoloration ». (1999 [1966], p. 37)

À travers cette conceptualisation de la sémiosphère, on retiendra donc qu'il existe des espaces fixes – le centre et la périphérie –, qui peuvent accueillir différentes présences matérielles, mais que, pour autant, ces présences matérielles ne sont pas condamnées ou assurées de rester dans l'une ou l'autre de ces zones³²⁴. Au-delà cette précision, il

absolue qu'elle était le langage situé au centre de l'espace social français. Mais remplacé de force par l'esprit républicain des Lumières au cours de la Révolution française, ce langage a progressivement glissé vers la périphérie de la sémiosphère France pour n'être, au début du XX^e siècle, représenté que par quelques royalistes français qui ne bénéficient ni de pouvoirs politiques ni de relais médiatiques » (Perusset 2017, p. 321). Également, on précisera que les langages se caractérisent par des vitesses d'apparition et de diffusion variables que l'on peut, à la suite de Lotman (2004 [1992], p. 29), classer en deux ordres. D'un côté, nous avons les langages qui suivent un « développement prévisible et graduel », c'est-à-dire qui se diffusent selon une continuité qui enrichit une tradition, et, de l'autre, les langages qui produisent une « imprévisibilité, c'est-à-dire un changement qui se réalise comme une explosion » (*Idem.*). Lotman explique ainsi que « l'innovation technique est une réalisation de ce qui est attendu [alors que] l'innovation scientifique et artistique réalise l'inattendu » (*Ibid.*, p. 30), tout en rappelant, en guise de conclusion, que « la culture, en tant qu'unité complexe, se compose de couches dont le développement suit des vitesses différentes » (*Ibid.*, p. 35).

³²⁴ Dans notre article « Les formes de vie sont-elles vivantes ? » (2017), nous avons retracé le parcours idéal d'un langage qui traverserait progressivement les différentes frontières d'une sémiosphère sociale. Voici en substance ce que nous disions : « Dans une autre sémiosphère ou dans l'esprit d'un membre de la sémiosphère de référence se forme un langage suffisamment puissant pour pénétrer l'espace culturel. Résultant respectivement d'une *importation* ou d'une *invention*, ce langage entre quoi qu'il en soit dans la sémiosphère par l'intermédiaire d'une forme sémiotique qui le manifeste (une œuvre inscrite sur un objet ou une pratique exécutée par un acteur). Du fait qu'il est un événement, ce langage émerge néanmoins en un point précis de la sémiosphère : à sa périphérie, là où les langages nouveaux, étrangers, marginaux, révolutionnaires et confidentiels sont confinés. [...]. Dans la sémiosphère, le langage inventé ou importé commence [ensuite] à susciter la curiosité. En raison de son éclat, il attire de plus en plus l'attention ; de plus en plus d'individus s'y intéressent. Certains l'observent avec intérêt, d'autres avec suspicion en raison de la force subversive et distinctive qu'il entretient vis-à-vis de la culture d'accueil. Dans tous les cas, le langage devient désormais visible et public, il devient familier sans pour autant être accepté. [...]. Avec le temps, le langage en question n'est plus reconnu comme étrange(r). Son histoire est oubliée ; il fait partie intégrante de la culture d'accueil qu'il transforme par la même occasion, à travers les imitations, les reproductions et les mélanges avec les langages maison dont il fait l'objet. En raison de sa diffusion, sa présence dans le champ culturel se banalise jusqu'à devenir normale. En résumé, le langage est progressivement assimilé [...]. Un langage qui parvient au centre de la sémiosphère, mais qui ensuite cesse d'être perçu pour l'ensemble de ses membres comme un langage de pouvoir ou

s'agit surtout de reconnaître que les formes de vie peuvent définitivement être considérées – en reprenant la formule consacrée de Fontanille – comme les « constituants immédiats de la sémiosphère, [puisqu']elles déclinent, à l'intérieur d'une société donnée, différentes manières de s'identifier au "soi", différentes manières de faire l'expérience des valeurs » (2015b, p. 6). Néanmoins, pour être le plus précis possible, on affinera cette dernière hypothèse en relevant que si les formes de vie assument ce prestigieux statut, c'est uniquement parce qu'elles sont prises en charge par des présences matérielles. En d'autres termes, c'est parce qu'elles sont des qualités qui se logent au plan du contenu des ontologies sémiotiques que les formes de vie réussissent à quadriller de toute part de la sémiosphère.

3.3 Des identités culturelles pérennes

3.3.1 La double identité des présences matérielles

Au vu de ce qui vient d'être conclu, on peut valablement estimer que ce que nous entendons par *forme de vie* vaut pour ce que Lotman nomme *langage*. En effet, telles que nous les avons définies, et comme nous le rappelle aussi Macé, les formes de vie ne sont « jamais des objets », mais bien seulement des « des raisons [et] des motifs » (2016, p. 285). Et ce serait précisément parce qu'elles donnent un surplus de sens aux présences matérielles qu'elles peuvent aussi être conçues comme des langages. En d'autres mots, la forme de vie peut être définie comme un langage, car elle crée quelque chose de nouveau : elle confère un positionnement (au plan de contenu) à une ontologie ou une pratique sémiotique (au plan de l'expression). Suivant ce même raisonnement, Fontanille vient aussi à traiter les formes de vie comme des langages, qui plus est, parce qu'elles présentent une structure permettant à tout un chacun de

pour le pouvoir comme un langage d'autorité est un langage que l'on peut qualifier d'intériorisé. Par langage intériorisé, nous entendons un langage qui a acquis une universalité, c'est-à-dire qui se trouve au centre et en périphérie de la sémiosphère, et surtout qui n'est plus perçu comme porteur d'une idéologie. Dans cette phase ultime, le langage n'apparaît même plus comme un langage ; il est incolore, transparent, il disparaît au profit d'autres langages auxquels les individus prêtent davantage d'importance » (*Ibid.*, pp. 324-325). Enfin, si nous avons précisé qu'il s'agissait d'un parcours idéal, c'est parce que bien évidemment un langage peut demeurer marginal ou ne jamais être institué, voire ne jamais être produit : « Dans le cadre d'un véritable processus de contacts culturels ce que nous venons de décrire schématiquement peut bien entendu ne pas être pleinement réalisé. Ce cycle exige en tout cas des conditions historiques, sociales et psychologiques favorables » (Lotman 1999 [1966], p. 48).

communiquer ou de s'approprier différents types de valeurs : « Les formes de vie n'appartiennent à personne en propre, ce sont des "langages" dont tous les membres d'une société peuvent faire usage » (2015b, p. 8).

Or, considérer les formes de vie comme des langages n'est pas sans compliquer les choses, puisqu'il se trouve que les motifs-énoncés, les corps-actants, les situations impersonnelles, les attitudes expérientielles et les pratiques sémiotiques, qui manifestent ces formes de vie, sont aussi des langages. Nous avons effectivement vu, dans nos deux premières parties, qu'on pouvait reconnaître à ces ordres de réalité un plan de l'expression et un plan du contenu propres. Aussi, pour que ces observations ne paraissent pas constituer un problème, nous faut-il tout de suite préciser qu'il existe, en fait, différentes variétés de langages, de diverses natures, et que la forme de vie est un langage qui a ceci de particulier qu'il en enchâsse d'autres³²⁵.

Autrement dit, il faut comprendre que les ontologies sémiotiques, d'une part, et les formes de vie, d'autre part, ne se construisent pas avec le même donné de départ. En particulier, les ontologies sémiotiques sont des classes de langages dont le plan de l'expression manifeste un aspect sémio-ontologique de la matière, à savoir : les motifs-énoncés, une matérialité bidimensionnelle ; les corps-actants, une matérialité tridimensionnelle ; les situations impersonnelles, une spatio-temporalité ; et les attitudes expérientielles, une intentionnalité. À l'inverse, les formes de vie ne formalisent aucune matérialité ; ce qu'elles font, c'est exploiter, comme plan de l'expression, ces langages

³²⁵ Ce que nous énonçons ici n'est pas une intuition. C'est un axiome partagé en linguistique et en sémiotique. Dans le cadre de sa théorie du langage, Hjelmslev identifie, puis hiérarchise, en effet, différents types de langages : les « sémiotiques », les « sémiologies », les « métasémiotiques », les « métasémiologies », les « sémiotiques dénotatives », les « sémiotiques connotatives », les « sémiologies internes », les « sémiologies externes », etc. Si nous ne ferons guère cas de cette hiérarchie et de cette terminologie, c'est parce que nous préférons emprunter un autre chemin pour décrire la forme de vie, en passant par les mythologies de Barthes. Cela étant dit, il importe de garder à l'esprit que Barthes et Hjelmslev ont construit leurs théories à partir des propositions originales de Saussure sur le signe (1995 [1916]) et qu'inévitablement, dans la construction de leur pensée, on retrouve de nombreuses convergences, même si Barthes fait peut-être preuve de moins de rigueur que Hjelmslev (cf. Eco & Pezzini 1982, p. 32, 38-39), auteur qu'il n'a, par ailleurs, commencé à lire qu'après la parution des *Mythologies* en 1957 (cf. Zenkine 2010, p. 21). D'ailleurs, avant même de parler des mythologies de Barthes (cf. 3.3.3 et 3.3.4), on abordera la question de la dénotation et de la connotation, termes appartenant à la philosophie du langage de Hjelmslev (cf. 3.3.2). Pour le lecteur curieux, on conseillera le chapitre « Métasémiotiques » de l'ouvrage de Badir sur la théorie de Hjelmslev (2014, pp. 185-244) ; il y trouvera une analyse critique, approfondie, des différents langages ici en partie énumérés.

que sont les ontologies et les pratiques sémiotiques pour instaurer ensuite leur propre plan du contenu³²⁶.

Pour clarifier encore davantage nos propositions, on peut premièrement dire, en procédant par étape, que les présences matérielles (motifs-énoncés, corps-actants...) forment d'abord, ensemble, un seul langage, en ce qu'elles rendent compte de phénomènes perceptibles. Deuxièmement, on peut envisager – et c'est ce qu'on a fait – de discriminer ces présences matérielles selon leurs caractéristiques sémio-ontologiques pour obtenir une deuxième classe : des ontologies sémiotiques ; c'est parce que les tomates et les marteaux partagent les mêmes caractéristiques sémio-ontologiques qu'on les conçoit comme des corps-actants.

Troisièmement, ces réalités caractérisées par une dimension propre peuvent être formalisées comme des « types cognitifs », terme que nous empruntons à Eco (2001 [1997], pp. 169-307) pour qualifier cette idée générale que nous associons à des occurrences du réel nous apparaissant identiques³²⁷ ; typiquement, la « tomate » est à considérer comme un type cognitif, car, en tant que concept, elle nous permet de considérer comme semblables des corps-actants d'une certaine couleur, d'une certaine taille, d'une certaine texture, d'une certaine thermie et, évidemment, d'un certain goût³²⁸.

³²⁶ Nous y reviendrons en 3.3.6 et 3.3.7, mais il ne faut pas oublier qu'on parle ici de la forme de vie générale, car, par exemple, la forme de vie rythmique qualifie bien un type d'ontologie sémiotique : les attitudes expérientielles (cf. 1.4.6).

³²⁷ Sans davantage entrer dans les détails, on peut dire qu'un type cognitif n'est ni plus ni moins qu'une catégorie ou un concept (cf. Eco 2001 [1997], pp. 251-258). Globalement, le *type cognitif*, la *catégorie*, le *concept*, ainsi que le *signe* sont des notions qui peuvent assez aisément s'interdéfinir (cf. 1.1.6).

³²⁸ Sur un autre plan, les sapins et les chênes, en raison de leur iconicité, peuvent être conçus comme des occurrences du type cognitif « arbre ». Avec cet exemple, on vient cependant à pointer du doigt une problématique importante, relative au niveau de généralité ou de particularité du type cognitif, entendu que dans notre corps de texte nous n'avons pas associé les occurrences de la tomate au type cognitif « légume ». Dans *Kant et l'ornithorynque* (2001 [1997]), Eco nous propose une explication sur le pourquoi du choix de tel type cognitif plutôt que de tel autre : « Nous avons tendance à élaborer des TC [types cognitifs] sur la base de nos expériences perceptives, des expériences où la morphologie et la pertinence par rapport à nos exigences corporelles comptent plus que la fonction, disons, esthétique et sociale. [...] Nous élaborons en premier lieu un TC de l'arbre et non un TC du tilleul (la différence entre hêtre et tilleul relèvera alors d'un type de connaissance plus élaboré) parce que, à moins que nous ne soyons des hommes primitifs dont la survie dans la forêt dépend de la reconnaissance des différentes espèces d'arbres, les arbres nous apparaissent comme un aménagement du milieu qui nous entoure et exercent tous la même fonction par rapport à nos exigences (ils font de l'ombre, marquent les limites d'un territoire, forment bois et forêts, etc.). En revanche, nous savons très bien distinguer une banane d'une pomme parce que la différence compte pour nos exigences et pour nos préférences alimentaires, parce que nous devons souvent choisir entre l'une ou l'autre, ou parce qu'elles offrent des conditions de consommation différentes. Il semble donc naturel

Enfin, en bout de chaîne, on peut considérer les formes de vie. Et si, à ce palier, on doit à nouveau déployer une classification identitaire des réalités du monde (ainsi que le veut tout principe de catégorisation), ce qui change, c'est que le critère de répartition des présences matérielles ne repose plus sur des considérations dimensionnelles ou iconiques. À ce niveau, ce sont des considérations éthiques et esthétiques (procédant en principe de faits de culture³²⁹) qui participent de l'appariement des « types cognitifs » – autrement dit, des variétés de présences matérielles – à telles formes de vie plutôt qu'à telles autres.

De ces remarques liminaires, on retiendra donc qu'une présence matérielle peut déjà, au moins, présenter deux significations. Elle peut, d'une part, signifier ce qu'elle représente matériellement, à partir de traits iconiques (tel corps-actant ressemble au type cognitif « tomate » ou « arbre ») et, d'autre part, signifier une qualité que l'on rattache à la vie, soit une forme de vie générale (parmi les 16 que nous avons recensées). Par exemple, si on s'intéresse à l'ours – à l'animal, pas au style de vie –, on pourrait, premièrement, le décrire comme un type cognitif, à savoir comme un corps-actant animé, volumineux et massif, doté d'une fourrure épaisse et marron³³⁰. Mais ensuite on pourrait aussi produire une définition axiologique, liée à l'éthique et à l'esthétique que cet animal affiche. À savoir que l'on dirait de cet animal qu'il incarne une certaine *rudesse*, qualité que n'a d'ailleurs pas manqué d'exploiter Landowski au moment de concevoir ses styles de vie...

3.3.2 *Des identités détonantes et évidentes*

En distinguant ces deux niveaux de signification (celui du type cognitif et celui de la forme de vie), nous ne pouvons nous empêcher de référer à une problématique qui revient de façon récurrente en sémiotique, et qui est toujours sujette à débat, celle du rapport entre dénotation et connotation³³¹. Sans chercher à reprendre l'historique de ce débat, nous

que nous ayons des TC distincts pour la banane et pour la pomme, et un TC générique pour l'arbre » (*Ibid.*, pp. 255-256).

³²⁹ On rappellera qu'une forme de vie peut aussi qualifier une présence matérielle suite à une impression esthétique. Néanmoins, dans la présente discussion, qui s'intéresse aux types cognitifs des présences matérielles (et non aux présences matérielles comme occurrences dans l'expérience), les formes de vie ne peuvent être envisagées autrement que comme des qualités axiologiques procédant de constats sémiologiques.

³³⁰ Pour illustrer ses propositions sur les types cognitifs, Eco s'intéresse aussi beaucoup aux animaux : à la souris, ainsi qu'à d'autres bêtes comme l'ornithorynque ou le cheval (2001 [1997]).

³³¹ Dans *Sémantique interprétative* (2009 [1987], pp. 118-127), Rastier dresse un bref historique critique de ces deux notions. Dans *Épistémologie sémiotique* (2014, pp. 206-244), Badir revient aussi sur ces termes.

dirons en première approche que la dénotation est à concevoir comme une signification qui va de soi et la connotation comme une signification atypique³³². Cependant, comme le précisent à juste titre Eco et Pezzini (1982), la connotation, comme « signification seconde », car moins conventionnelle, ne se substitue pas à la dénotation ; elle s'y agrège plutôt, comme une signification plus forte, car permettant de mieux saisir le sens de la réalité considérée au moment où il en est fait l'expérience³³³ :

On a connotation lorsque les éléments d'un langage, déjà dotés d'expression et de contenu dénotatif, sans perdre leurs capacités dénotatives expriment (par l'intermédiaire de conventions diverses) un signifié ou un contenu supplémentaire, c'est-à-dire le contenu connoté. (*Ibid.*, p. 33)

Sur la base des enseignements de Hjelmslev, Klinkenberg propose de figurer la structure connotative comme suit (2000 [1996], p. 248), de sorte à montrer la façon dont l'analyse – dénotative – du donné de départ (niveau 1) devient à son tour un donné analysable, pour une analyse qui, précisément, serait connotative (niveau 2)³³⁴ :

signifiant [expression]		signifié [contenu]	niveau 2 (connotation)
signifiant [expression]	signifié [contenu]		niveau 1 (dénotation)

Figure 26 | La dénotation et la connotation (Klinkenberg 2000 [1996], p. 248)

³³² C'est dans ses *Prolégomènes à une théorie du langage* (1971 [1943]) que Hjelmslev introduit et problématise ce rapport entre dénotation et connotation. Par la suite, cette relation a été discutée notamment par Barthes (1964), Greimas (1970), Rastier (2009 [1987]), Klinkenberg (2000 [1996]) et Badir (2014).

³³³ Dans son *Précis de sémiotique générale* (2000 [1996]), Klinkenberg présente également la connotation comme une signification plus forte que la dénotation et déclare, à ce propos, que l'envisager comme une signification seconde est une idée moyennement heureuse : « Tout d'abord, il apparaîtra sans doute que ces significations [les connotations] revêtent souvent une importance capitale [...] ; lorsque quelqu'un dit de son ennemi "il va crever", l'expression de sa haine est peut-être plus importante que le constat qu'il formule. Le mode "seconde" présente encore un autre danger. On décrit en effet souvent les connotations comme des valeurs ajoutées, valeurs floues gravitant autour d'un centre qui serait neutre [...]. Ceci constitue une erreur, [...] chaque unité est affectée d'une connotation : même "neutralité" constitue une connotation » (*Ibid.*, p. 249).

³³⁴ Voici comment Klinkenberg exemplifie son schéma : « Au premier niveau, l'énoncé constitue un signe qui a une dénotation (/une Jup/ [en Belgique] signifie "Je veux une bière de la marque Jupiler" [...]). Pris comme une unité globale, au niveau 2 donc, l'énoncé constitue à son tour le signifiant d'un second énoncé, énoncé qui a lui-même un signifié (ce signifié est, par exemple "Je suis wallon" [...]). Dans ce schéma, la connotation constitue donc une signification détachée » (2000 [1996], p. 248).

Par rapport à l'argumentation que nous avons laissée en suspens au chapitre précédent, on serait naturellement enclins à conclure que les types cognitifs relèvent des analyses dénotatives et les formes de vie des analyses connotatives, par exemple en assertant, des escarpins pour femmes, qu'ils dénotent des chaussures à talons hauts (type cognitif) et qu'ils connotent une certaine élégance, au sens d'audace (forme de vie). Tirer une telle conclusion serait pourtant trop hâtif, car si la connotation peut certes être envisagée comme un surplus de signification, il s'agit de ne pas oublier que cette signification doit prioritairement être atypique. Or, ce qu'on observe avec cet exemple, c'est que reconnaître aux escarpins une éthique et une esthétique élégantes, ce n'est en rien révéler une quelconque originalité. Bien plutôt, c'est constater et intérioriser davantage un fait de culture.

En d'autres termes – et c'est, un élément capital à avoir à l'esprit pour saisir la distinction entre dénotation et connotation –, il n'y a dans la définition de l'escarpin que nous venons de produire aucune connotation. Il y a seulement deux descriptions dénotatives : une *dénotation iconique*, puisqu'on qualifie comme « escarpins » des chaussures féminines à talons hauts (rien de plus normal), et une *dénotation axiologique*, puisqu'on reconnaît comme « élégant » ce type de corps-objets (rien de plus normal aussi)³³⁵. En somme, il faut déjà réaliser, avant d'aller plus loin, que ce n'est pas parce qu'on identifie plusieurs niveaux de signification à une ontologie sémiotique qu'il y a nécessairement une connotation qui se cache quelque part, à l'un de ces niveaux.

3.3.3 *L'évidence, fondatrice du mythe*

Il nous semble impossible de clarifier la relation entre dénotation et connotation, et, par suite, saisir la situation des formes de vie au sein de la culture, sans nous intéresser également aux thèses développées par Barthes dans *Mythologies* (1957), car c'est, à notre avis, dans la triangulation entre connotation, dénotation et mythe que se cristallisent les enjeux de signification des formes de vie. Et si nous nous proposons

³³⁵ Nous nous rallions à la position de Rastier qui critique la conception que se fait Greimas de la connotation comme fait de culture. Pour discuter Greimas, Rastier avait procédé à peu près comme nous, en n'analysant cependant pas un objet, mais un mot, le terme « flic » : « Il faudrait une conception extensionnelle de la dénotation, que ne partage apparemment aucun des auteurs qui utilisent le concept d'isotopie dénotée, pour faire le départ entre contenus dénotés et connotés : dans "flic", par exemple, appartiendraient à l'isotopie dénotée les traits qui permettent d'identifier un policier, tandis que le trait /vulgarité/ appartiendrait à l'isotopie connotée [selon Greimas]. Cette division du contenu nous semble difficile à défendre car /vulgarité/ est un trait inhérent à "flic", au même titre que d'autres traits » (2009 [1987], pp. 125-126).

de faire dialoguer ces trois notions, c'est parce que plusieurs confusions règnent autour d'elles, notamment une qui a conduit les commentateurs de Hjelmslev et de Barthes (Eco & Pezzini 1982 ; Zenkine 1997) à conclure que les mythologies barthésiennes n'étaient rien d'autre que des types de connotations.

Pour comprendre cette position à notre sens erronée, commençons par rappeler que Barthes, dans ses *Mythologies* (1957), s'était donné pour mission de « démystifier » plusieurs faits et objets du quotidien de son époque afin de montrer à quel point tous ces phénomènes et artefacts étaient imprégnés d'une idéologie « petite-bourgeoise » (*Ibid.*, p. 229). En particulier, Barthes nous avertit, au terme de ses analyses, qu'une réalité signifie toujours davantage que ce qu'elle donne à percevoir, car elle soutient secrètement une « mythologie ». En l'occurrence, comme nous venons de le dire, les objets et divertissements du quotidien des années 1950 étaient pour le sémiologue français autant de « paroles mythiques » soutenant, promouvant et perpétuant insidieusement les valeurs bourgeoises³³⁶. Et dans l'intention de figurer ce niveau profond, Barthes avait pris l'initiative de dédoubler la structure du signe saussurien comme suit – en la faisant précéder de cette explication (*Ibid.*, p. 186) :

On retrouve dans le mythe le schéma tridimensionnel dont je viens de parler : le signifiant, le signifié et le signe. Mais le mythe est un système particulier en ceci qu'il s'édifie à partir d'une chaîne sémiologique qui existe avant lui : c'est un *système sémiologique second*. Ce qui est signe (c'est-à-dire total associatif d'un concept et d'une image) dans le premier système devient simple signifiant dans le second. [...]. Tout se passe comme si le mythe décalait d'un cran le système formel des premières significations. Comme cette translation est capitale pour l'analyse du mythe, je la représenterai de la façon suivante [...] :

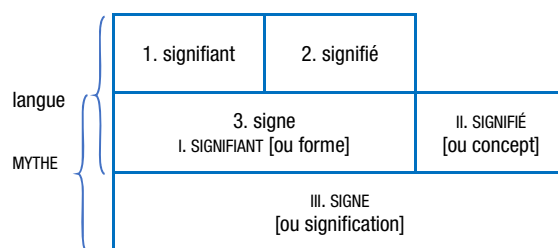


Figure 27 | Le système mythique (Barthes 1957, p. 186)

³³⁶ Ce terme *parole*, que Barthes emploie, peut être rapproché de ceux de *texte* ou de *discours* (cf. 2.4.6) ; il réfère à une présence matérielle déjà riche de significations. Comme Barthes le dit lui-même : « On entendra donc ici, désormais, par *langage, discours, parole*, etc., toute unité ou toute synthèse significative, qu'elle soit verbale ou visuelle : une photographie sera pour nous parole au même titre qu'un article de journal ; les objets eux-mêmes pourront devenir parole, s'ils signifient quelque chose » (1957, p. 182).

Lorsqu'on compare ce schéma avec celui proposé par Klinkenberg pour décrire le phénomène de la connotation de Hjelmslev (cf. figure 26), on comprend assez aisément pourquoi les commentateurs de Barthes sont rapidement venus à associer les propositions du sémiologue français avec celles du linguiste danois. Mais outre cette schématisation analogue (en miroir horizontal), c'est le fait que Barthes considère le mythe comme une structure signifiante seconde – altérant la signification d'un système déjà articulé autour d'un contenu et d'une expression – qui a surtout conduit Eco et Pezzini (1982), et par la suite Zenkine (1997), à postuler qu'on avait affaire, avec le mythe, à un système connotatif³³⁷ :

[Selon Hjelmslev,] la connotation est un système second dont la langue primaire forme le plan de l'expression (la connotation produit des sens nouveaux en les greffant sur ceux déjà existants). Le « mythe » barthésien, conçu théoriquement, est de toute évidence un système de connotation ; il suffit de voir le schéma inséré dans la postface des *Mythologies* [cf. figure 27, *supra*], où le signe primaire [...] est traité comme une « forme », un moyen expressif pour rendre le « sens » mythique. (Zenkine 1997, p. 113)

Si, d'un point de vue structural, on ne peut que donner raison à Eco, Pezzini et Zenkine, force est en revanche de reconnaître que, dans leurs analyses, ceux-ci omettent de prendre en compte le trait définitoire du mythe qui est d'être *insoupçonné*, de se présenter comme une évidence, comme une « fausse Nature » (Barthes 1957, pp. 199, 208, 223, 231). C'est cet oubli que nous estimons devoir réparer, car, comme nous l'avons dit, la connotation est tout sauf discrète : elle est une originalité, un éclat. En résumé, il appert que n'avons pas affaire, avec la connotation et le mythe, à un même système second, mais à deux systèmes seconds bien distincts l'un de l'autre.

3.3.4 *Le mythe, producteur de culture*

Afin de saisir pourquoi Barthes conçoit le mythe comme une « fausse Nature », commençons par préciser que, pour le sémiologue français, presque tout ce qui constitue le monde naturel est déjà investi « d'un

³³⁷ Comme nous l'avions évoqué (cf. note 325), Barthes écrit ses *Mythologies* (1957) sans avoir eu vent des travaux de Hjelmslev : « Sans connaître les travaux de Hjelmslev, l'auteur [des *Mythologies*] se sert au lieu de "connotation" d'un terme impropre, le "métalangage". Néanmoins, c'est bien de la connotation qu'il parle en analysant ses "mythes", c'est-à-dire d'un système sémiologique second dont le signifiant est forme d'un signe complet relevant d'un premier système sémiologique » (Zenkine 2010, p. 21). On a d'une certaine manière confirmation de cette information dans la terminologie que Barthes emploie pour nommer les éléments de ce système mythique, puisqu'on retrouve bien les concepts saussuriens de « signe », « signifiant » et « signifié » et non ceux proposés par Hjelmslev, qui seraient, respectivement, le « langage », l'« expression » et le « contenu ».

usage social qui s'ajoute à la pure matière » (*Ibid.*, p. 182). Ce à quoi veut nous sensibiliser Barthes, c'est au fait qu'on ne se rend plus compte que l'on conçoit les motifs-énoncés, les corps-objets et les pratiques sémiotiques du quotidien, quasi toujours, sous le prisme de la culture ambiante.

De manière générale, à travers la diversité des exemples qu'il emprunte au « discours écrit », à la « photographie », au « cinéma », au « reportage », au « sport », aux « spectacles » et à la « publicité » (*Idem.*), Barthes cherche à nous montrer que là où l'on pense observer des phénomènes allant de soi – ou dont le sens semble naturel – se cachent, en fait, toujours des produits de l'Histoire ou d'une histoire : « Lointaine ou non, la mythologie ne peut avoir qu'un fondement historique, car le mythe est une parole choisie par l'histoire : il ne saurait surgir de la "nature" des choses » (*Idem.*).

Par exemple, jusqu'au jour où l'on apprend, notamment suite au développement des médias, que dans certaines régions des Andes le cochon d'Inde (*cuy* en espagnol d'Amérique du Sud) constituait une denrée alimentaire, on peut imaginer qu'il allait globalement de soi, dans nos contrées européennes, que ce petit rongeur n'avait d'autre vocation qu'à être un animal de compagnie. Ne pas avoir vu – ou continuer à ne pas voir – le caractère profondément culturel de cette conception domestique du cochon d'Inde, c'est précisément, pour Barthes, se trouver dans une mythologie. Et plus généralement, quelle que soit la culture, penser que des réalités puissent aller de soi, c'est, en théorie, se confondre dans des mythologies³³⁸.

À vrai dire, avec les *Mythologies* (1957), Barthes nous propose une rhétorique critique. Il nous invite à sortir de l'évidence et à réaliser qu'à chaque fois que quelque chose nous paraît naturel, nous faisons, en fait, l'expérience d'un mythe, c'est-à-dire d'un phénomène « à la fois historique et intentionnel » (*Ibid.*, p. 191). En mettant l'accent sur ce caractère historique, Barthes vise, en particulier, à nous rendre attentifs au fait qu'un mythe est une construction sémiotique qui se renforce avec le temps ; que c'est dans le temps de l'Histoire – ou des histoires personnelles – qu'il acquiert toute sa force subversive pour devenir une fausse Nature, nous amenant à oublier qu'il a procédé d'une intention.

³³⁸ C'est justement en faisant l'expérience d'autres cultures, ou lorsque d'autres cultures émergent ou émigrent dans notre sémiosphère, que certaines réalités que l'on pouvait penser naturelles prennent soudainement une coloration culturelle. Il va sans dire que sur ce point les thèses de Barthes sont absolument complémentaires de celles de Lotman sur la culture, avec ses réflexions sur les langages en constante circulation entre le centre et la périphérie de la sémiosphère.

En revenant à notre exemple du cochon d'Inde, on se rend ainsi compte que ce petit rongeur est devenu, pour nous, un animal de compagnie, parce qu'une personne ou une famille, à un moment de notre histoire culturelle, a pris l'initiative (à dessein ou sans trop y réfléchir, peu importe) de l'accueillir au sein de la demeure. De fil en aiguille – est-on autorisés à l'imaginer – la "mode" du cochon d'Inde domestique s'est alors répandue jusqu'à devenir un usage qui, aujourd'hui, fait partie des mœurs³³⁹. De manière générale, cet exemple a le mérite d'illustrer assez clairement ces deux caractéristiques du mythe que l'on a précisément tendance à oublier : l'historicité et l'évidence. Lorsqu'il déclare que ce que veut le mythe, c'est « se présenter à la fois comme une notification et comme un constat [qui] transforme l'histoire en nature » (*Ibid.*, pp. 189, 202), Barthes pointe effectivement cette capacité du mythe à nous aliéner.

Enfin, c'est parce que le mythe surgit à un moment donné de l'histoire que Barthes voit également – et nécessairement – dans ce phénomène l'œuvre d'une intentionnalité³⁴⁰. Comme nous l'avons dit, l'auteur des *Mythologies* rend systématiquement responsable la bourgeoisie des mythes de son époque. Le « catch », la « nouvelle Citroën », les « photos-chocs », la « cuisine ornementale »... Pour lui, toutes ces « paroles » sont des expressions de l'idéologie bourgeoise, conçue comme une mythologie. Et à vrai dire, ce que nous devrions conclure – car Barthes ne le fait pas explicitement –, c'est que cette idéologie renvoie, en fait, ni plus ni moins qu'à la culture même. En d'autres termes, Barthes nous invite à envisager la culture – de son temps – comme un archilangage (la « signification » ; cf. figure 27), qui manifesterait sans cesse une idéologie bourgeoise (le « contenu ») par la médiation de présences matérielles – le catch, la Citroën, les photos-chocs... – fonctionnant comme autant de paroles mythiques (la « forme »).

Pour le sémiologue, la culture opère ainsi, *naturellement*, un immense travail de sape en nous amenant à (conce)voir les ontologies sémiotiques comme des *représentations* convenues (des « signes ») et non comme des *présences* matérielles – c'est-à-dire des icônes *présentant* des qualités esthétiques qui mériteraient d'être appréciées pour ce

³³⁹ À dessein, nous avons opté pour cet exemple trivial, car, comme le souligne Barthes, le mythe « peut tout atteindre, tout corrompre » (1957, p. 206).

³⁴⁰ Qui dit intentionnalité ne dit pas nécessairement volonté de créer des mythologies. Lorsque le cochon d'Inde a commencé à être introduit dans les habitations, l'idée n'était évidemment pas que cette domestication s'inscrive, à la longue, dans les mœurs.

qu'elles sont au moment où il en est fait l'expérience. Plus techniquement, Barthes observe que le mythe (la *culture*, ou l'*idéologie bourgeoise* qui fonde son contenu) suit un double mouvement : il transforme d'abord les présences matérielles en formes creuses, en les dépouillant de toute histoire propre, il y injecte ensuite une « histoire nouvelle », la sienne³⁴¹ (*Ibid.*, p. 191) :

Il faut ici rappeler que les matières de la parole mythique (langue proprement dite, photographie, peinture, affiche, rite, objet, etc.), pour différentes qu'elles soient au départ, et dès lors qu'elles sont saisies par le mythe se ramènent à une pure fonction signifiante : le mythe ne voit en elles qu'une même matière première : leur unité, c'est qu'elles sont réduites toutes au simple statut de langage. (*Ibid.*, p. 186)

Avec le mythe, on ne cherche donc plus à questionner la valeur et le sens des réalités dont on fait l'expérience : *une réalité devenue mythe ne présente plus rien, elle représente seulement*. Et c'est précisément cette évacuation du "sens premier" des choses – celui qui se donne dans l'expérience – qui fait dire à Barthes qu'on vient, sous l'effet du mythe, à appauvrir les significations, parce que le mythe produit en nous une « économie d'intelligence » (*Ibid.*, p. 229) : nous observons un petit rongeur au pelage blanc et beige (le « signifiant » ; cf. figure 27), nous reconnaissons qu'il s'agit d'un cochon d'Inde (le « signe ») et nous le concevons aussitôt comme un animal de compagnie (« signifié ») sans même qu'il nous traverse l'esprit que ce mammifère puisse avoir une autre fonction. Comme l'analyse Barthes,

une prestidigitation s'est opérée, qui a retourné le réel, l'a vidé d'histoire et l'a rempli de nature, qui a retiré aux choses leur sens humain de façon à leur faire signifier une insignifiance humaine [...]. Le mythe ne nie pas les choses, sa fonction est au contraire d'en parler ; simplement, il les purifie, les innocent, les fonde en nature et en éternité, il leur donne une clarté qui n'est pas celle de l'explication, mais celle du constat [...]. En passant de l'histoire à la nature, il fait une économie : il abolit la complexité des actes humains, leur donne la simplicité des essences, il supprime toute dialectique, toute remontée au-delà du visible immédiat, il organise un monde sans contradictions parce que sans profondeur, un monde étalé dans l'évidence. (*Ibid.*, p. 217)

Finalement, bien qu'on puisse toujours regretter que le mythe nous empêche d'accéder à des sens pluriels, en assignant à chaque configuration sémio-ontologique un sens déjà convenu, prêt à être

³⁴¹ Dans l'histoire que le mythe vise à instaurer, Barthes voit un intérêt tout hégémonique : « l'universalisme, le refus d'explication, une hiérarchie inaltérable du monde », tels sont les intérêts essentiels du mythe (1957, p. 228). « La fin même des mythes, c'est d'immobiliser le monde » (*Ibid.*, p. 229).

actualisé, il faut rester conscients que sans lui, aucune culture ne pourrait se constituer. Effectivement, en « fond[ant] en nature et en éternité » la signification des « choses » du monde, le mythe donne à ces choses, comme il le dit, une « clarté » – au sens d'évidence – qui participe du renforcement et de l'expansion de la culture (*supra*). Parce qu'il est « un accord au monde, non tel qu'il est, mais tel qu'il veut se faire » (*Ibid.*, p. 230), on peut affirmer que le mythe est coextensif de la culture.

3.3.5 *L'inévitable culturalisation des identités*

Sous l'effet des mythologies, les ontologies sémiotiques acquièrent donc une identité culturelle, à savoir une identité qui ne revendique rien, qui ne détonne pas, qui va de soi. Or, lequel du système dénotatif ou connotatif rend compte de telles évidences ? Évidemment, le système dénotatif, et c'est pour cette raison que nous avons critiqué le rapprochement opéré par les commentateurs de Barthes entre mythe et connotation.

Pour nous, suite à ce que nous venons de montrer, il apparaît clair que Barthes décrit, avec ses mythologies, des systèmes dénotatifs. Et s'il y a eu confusion – et qu'il y en a encore aujourd'hui –, c'est parce que la tendance a toujours été de lier la connotation à des significations qui paraissent ne traduire que des défauts de normalité. Or, ce que la connotation révèle, ce ne sont pas des significations qui expriment des défauts de normalité, mais *des sens qui requestionnent les significations culturellement admises* (cf. 3.3.3). Avec Rastier, on a bien pu voir cela (cf. note 335), avec la valeur *vulgarité* qui ne connote pas le terme « flic », mais le dénote, dans la mesure où il va de soi – où il est "culturellement" normal – de considérer le mot « flic » comme une expression vulgaire de « policier »³⁴².

Alors, au juste, que se passe-t-il avec la dénotation et la connotation ? Comment facilement distinguer une signification dénotée d'une signification connotée ? En nous appuyant sur les considérations mythologiques de Barthes, nous formulerons l'hypothèse que pour distinguer une dénotation d'une connotation, il faut identifier l'autorité que l'on estime, au moment de l'analyse, pouvoir assumer l'instauration du sens que l'on attribue à la réalité considérée. Si l'on estime que c'est la culture qui est redevable du sens que l'on reconnaît à la réalité en question, on admettra que sa signification est une dénotation et que

³⁴² Ajoutons que si on se mettait à employer le terme « flic » pour valoriser le métier de policier, alors on aurait affaire à une connotation.

globalement son identité est culturelle. À l'inverse, si l'on pense que c'est une instance autre que la culture qui est l'instauratrice de ce sens, on déclarera que cette signification est une connotation et que l'identité manifestée est sociale.

Pour illustrer le propos, plongeons-nous dans l'univers des marques, car c'est là que nous avons systématiquement à l'œuvre des manipulations intentionnelles du sens. Par exemple, rappelons-nous qu'au milieu des années 2000, la marque de cosmétique Dove avait lancé une campagne de publicité mondiale dans laquelle elle mettait en valeur des femmes aux formes généreuses.



Figure 28 | Annonce Dove (2004)

Pour ceux qui s'en souviennent, cette campagne avait fait grand bruit à l'époque, car jusqu'alors, c'était principalement toujours des femmes minces qui étaient sollicitées pour promouvoir des produits cosmétiques. D'un point de vue sémiologique, Dove a donc instauré une rupture au sein de la culture, et la présence de femmes rondes, en sous-vêtements, sur les affiches, a été reconnue par les consommateurs et les consommatrices, non comme un fait de culture, mais comme un fait de société, produit intentionnellement par une « instance

énonciative » clairement identifiable et identifiée : la marque Dove³⁴³. En effet, c'est en s'émancipant des codes culturels que Dove est parvenu à connoter les femmes rondes (le « signifiant », cf. tableau 27) comme des canons de beauté (le « signifié »). Et si l'on parle bien ici de connotation, c'est parce que les consommateurs et les consommatrices ont reconnu que cette signification n'émanait pas de la culture, mais de l'initiative d'une instance sociale particulière³⁴⁴.

Suite à ces nouvelles observations, il y a donc à reconnaître que contrairement à ce que l'on pense, la dénotation est, tout comme la connotation, un système doublement articulé, puisqu'elle serait un mythe. Et si l'on a toujours tendance en sémiotique – comme en linguistique – à ne pas voir cette double articulation de la dénotation, comme le prouve la modélisation de Klinkenberg (cf. figure 24), c'est parce que nous sommes, ainsi que nous le répète Barthes, « à chaque instant plongé[s] dans une fausse Nature » (1957, p. 231), jamais conscients que ce qui est dénoté est en fait toujours motivé³⁴⁵ :

En fait, ce qui permet au lecteur de consommer le mythe innocemment, c'est qu'il ne voit pas en lui un système sémiologique, mais un système inductif : là où il n'y a qu'une équivalence, il voit une sorte de procès causal : le signifiant et le signifié ont, à ses yeux, des rapports de nature. On peut exprimer cette confusion autrement : tout système sémiologique est un système de valeurs ; or le consommateur du mythe prend la signification comme un système de faits : le mythe est lu comme un système de faits : le mythe est lu comme un système factuel alors qu'il n'est qu'un système sémiologique. (*Ibid.*, p. 204)

En résumé, ce qu'il faut comprendre, c'est que l'on pourrait modéliser la dénotation et la connotation de la même façon, en réexploitant la structure du modèle mythique de Barthes. Cependant, dans le cadre de ces deux nouvelles modélisations, il faudrait procéder à des particularisations terminologiques, entendu qu'un système dénotatif, ainsi que nous l'avons dit, fonde une identité culturelle (typique du champ social), et un système connotatif, une identité sociale (relative à une instance énonciative, inscrite dans ce champ).

³⁴³ Dans *La marque. Une puissance fragile* (2005), Semprini définit à juste titre la marque comme une « instance énonciative » (*Ibid.*, p. 153).

³⁴⁴ Pour autant, nous n'occultons pas que les évolutions culturelles contre le formatage de la beauté corporelle pouvaient prédisposer à ce discours.

³⁴⁵ C'est exactement ce qu'entend Badir lorsqu'il dit du « texte considéré par la sémiotique dénotative » que « c'est un texte en quelque sorte "domestiqué" pour son analyse » (2014, p. 209) : « le sens des mots qui y seront analysés correspondra en gros à celui qui est donné par le dictionnaire de langue, parmi l'une ou l'autre acception que celui-ci dénombre, ou bien, par défaut, selon la signification générique attribuée au mot » (*Idem.*).

Les deux arborescences ci-dessous figurent ces deux structures signifiantes que sont la dénotation et la connotation. Comme il est possible de le constater, nous nous sommes, par ailleurs, permis d'opérer une rotation à 90° horaire du modèle barthésien, ceci afin que ces schémas soient plus conformes aux modèles déjà produits (cf. figure 20). Également, afin de respecter les propositions que nous avons soutenues dans les précédentes parties, nous avons, autant que possible, essayé de garder, pour chacun des modèles, les termes introduits et adoptés dans ce travail ; notamment, nous avons repris les concepts hjelmsleviens d'*expression* [E] et de *contenu* [C] en lieu et place des concepts saussuriens de *signifiant* et de *signifié*, eux retenus par Barthes. Enfin, détail qui a son importance, nous avons ajouté un niveau supplémentaire (n_1) intégrant les formes des plans de l'expression et du contenu des présences matérielles, de sorte à rappeler que toute formalisation naît toujours d'une expérience sensible (cf. 1.2.1).

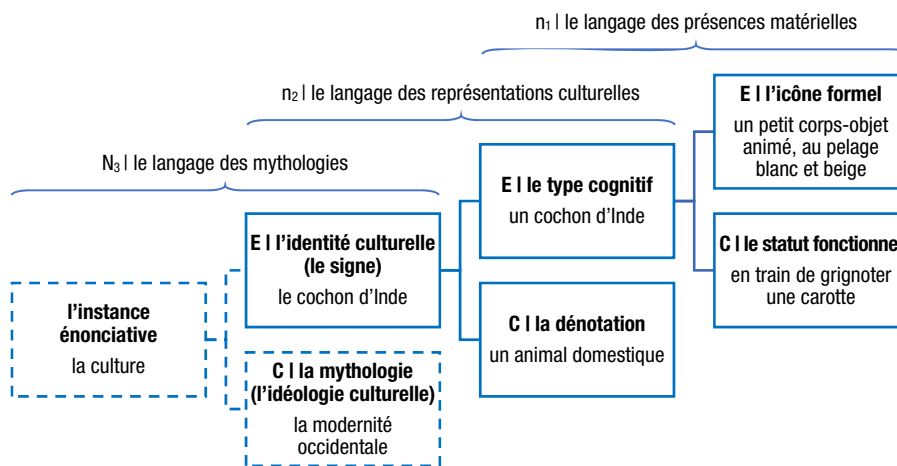


Figure 29 | Le système de la dénotation

Vis-à-vis de ce système de la dénotation, on relèvera trois points. D'abord, on observera que le langage des présences matérielles est résolument un langage expérientiel. Deuxièmement, on fera remarquer que le contenu de ce langage se rapporte au statut fonctionnel que tient la présence matérielle au moment où il en est fait l'expérience, à savoir ce qu'elle fait ou à quoi elle sert en situation (en l'occurrence, nous avons imaginé que nous observions un cochon d'Inde grignoter une carotte). Enfin, on expliquera les pointillés des cases du système mythique par le fait que ce système est bien là, mais précisément jamais conscientisé par les membres de la communauté.

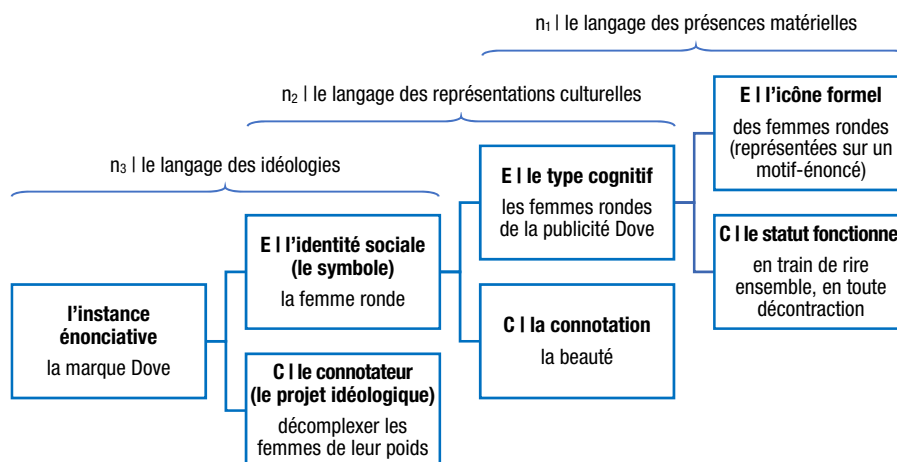


Figure 30 | Le système de la connotation

Cette seconde modélisation, relative à la connotation, appelle aussi plusieurs commentaires. Premièrement, elle nous donne à observer que toute instance énonciative – ici la marque Dove, mais globalement ceci vaudrait pour des individus comme des groupes d'individus – peut être conçue comme un *langage vivant* qui, de par ses actions et ses énonciations, supporte un projet. Ce projet, en particulier, serait de nature idéologique, car il vient, de par sa valeur connotative, bousculer l'ordre établi par la culture. En l'occurrence, on pourrait dire que le projet de la marque Dove était – est – de *décomplexer les femmes*, dans la mesure où notre culture médiatique a tendance à seulement valoriser les tailles fines. Mais au-delà de ce cas particulier, on doit également voir qu'un projet idéologique peut être déterminé à différents degrés de généralité, à savoir que si nous avions voulu atteindre une plus grande exhaustivité, nous aurions pu déclarer que le projet de Dove était d'*instaurer de nouveaux canons de beauté féminins*, voire de *lutter contre les diktats de la mode*, car la question de l'âge et du faciès était aussi thématifiée dans les publicités de la marque.

Enfin, dernière observation, toujours en rapport à ce projet idéologique, c'est qu'un tel projet ne peut finalement se manifester qu'à travers la médiation de présences matérielles, celles que l'instance énonciative exploite pour mener à bien ses desseins. C'est ainsi, dans ces conditions et à partir de ce moment, que les *signes* de la culture peuvent

être envisagés comme des *symboles*³⁴⁶ : les symboles de l'idéologie soutenue par l'instance énonciative ou, plus synthétiquement, les symboles mêmes de cette instance. Dans l'extrait suivant, Klinkenberg analyse ce processus :

Avec la connotation, on entre dans un système symbolique : la relation entre le signifiant et le signifié du signe de connotation est celle qui définit le symbole. La connotation est donc un signe arbitraire. La relation symbolique étant transitive, les connotations peuvent s'emboîter (niveaux 3, 4, etc.) [cf. figure 26], et cela en principe indéfiniment. Ce système est en définitive de nature pragmatique, et renvoie à une mythologie ou à une idéologie dont le siège est dans les partenaires de la communication. (2000 [1996], pp. 248-249)

Le propos de Klinkenberg est intéressant, car il montre que nous produisons, avec la connotation, des emboîtements de langages qui peuvent être reproduits indéfiniment, du fait qu'une connotation est toujours susceptible de renvoyer à une autre connotation, et ainsi de suite. Mais surtout, l'extrait est intrigant, car le sémioticien belge y emploie le terme de « mythologie », que nous avons pourtant dit se rapporter au phénomène de la dénotation. Aussi, par cet emploi, faut-il voir que Klinkenberg nous invite à réaliser que si, sur le principe, des connotations peuvent indéfiniment s'emboîter les unes dans les autres, ces emboîtements s'arrêteront nécessairement lorsqu'on ne parviendra plus à identifier d'idéologies soutenant la signification.

En d'autres termes, le phénomène de la connotation cesse dès lors que l'instance énonciative à l'origine du projet idéologique ne peut plus être identifiée, ou – ce qui revient au même – lorsque l'instance énonciative est reconnue comme étant une identité culturelle (un signe). Typiquement, si les femmes rondes des publicités Dove connotent la beauté, la marque Dove, comme instance énonciative, dénote, elle, un projet visant à démocratiser la beauté (niveau n_4 , non reproduit dans la figure 30, *supra* ; mais pris en compte dans la figure 31, *infra*). En effet, dire que la marque Dove a pour projet de démocratiser la beauté ou de décomplexer les femmes, c'est énoncer une évidence, c'est poser un constat, qu'on aura peut-être oublié avoir procédé d'un choix – avoir été motivé par une idéologie assignée par une organisation :

³⁴⁶ La distinction que l'on opère entre signe et symbole se rapporterait au niveau de conscience de l'arbitraire de ces formes sémiotiques. À savoir que le signe serait un symbole auquel on ne reconnaît pas de valeur arbitraire, et le symbole, un signe dont on reconnaît le caractère immotivé.

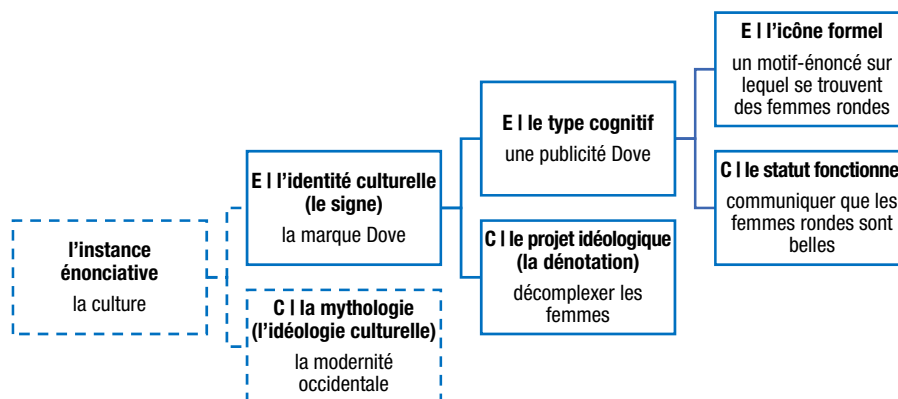


Figure 31 | La mythification des connotations

Ce dernier schéma nous permet enfin d'observer que les connotateurs – les projets idéologiques – peuvent se transformer, sous la force des mythologies, en dénotateurs³⁴⁷. C'est cette possibilité de transmutation qui explique pourquoi la vulgarité, dans certains cas, peut être un connotateur et, dans d'autres, un dénotateur, comme on l'a vu avec le mot « flic »³⁴⁸ (cf. note 335).

3.3.6 La forme de vie comme essence identitaire

Comme nous l'avons montré, ce sont les projets idéologiques (ou tout simplement les idéologies, une fois que l'on parvient à poser un nom sur ces projets) qui marquent identitairement les ontologies et les pratiques sémiotiques, soit comme dénotateurs (lorsqu'on ne saisit pas le caractère sémiologique de ces marquages ou qu'on saisit que ces marquages procèdent de la culture) soit comme connotateurs (lorsqu'on comprend que ces marquages sont l'œuvre d'une instance énonciative). En tant que phénomènes de connotation, ces marquages peuvent, en outre, opérer,

³⁴⁷ Selon le niveau de pertinence que l'on retient pour l'analyse, on voit que les places et les fonctions changent constamment : une identité culturelle peut devenir une identité sociale lorsqu'elle est associée à tel contenu ou assumée par telle instance énonciative.

³⁴⁸ Comme l'a relevé Rastier dans *Sémantique interprétative* (2009 [1987]), la différence entre connotation et dénotation n'est finalement pas une différence de nature. Elle dépend seulement de la situation d'énonciation et de la méthodologie d'analyse retenue : « Nous dirions que ces "sursignifications" [qu'on estime être les connotations] sont des afférences principalement idiolectales ; ce codage spécifique fonctionne au sein du discours dit dénotatif, sans supposer pour autant un plan supplémentaire du langage. [...]. L'isotopie dénotée n'est donc que le terme *a quo* de la description, et l'isotopie connotative son terme *ad quem*. L'établissement d'une isotopie connotée se résume à la lecture d'un sens "caché". On peut en conclure que les expressions d'isotopie dénotée et d'isotopie connotée, telles qu'elles sont définies et employées ici ne sont pas véritablement des concepts, mais des notions qui résument les étapes d'une méthodologie [...] » (*Ibid.*, p. 30).

ainsi que nous l'avons rapidement vu, à différents niveaux : par exemple, à un niveau *thématique*, lorsqu'on observe que les cochons d'Inde sont utilisés comme aliments dans les Andes, ou à un niveau que l'on pourrait nommer *topique*, lorsqu'on constate que, pour Dove, les femmes rondes représentent un canon de beauté³⁴⁹. Cependant, la connotation peut toucher encore d'autres niveaux de signification, en particulier le niveau axiologique des ontologies sémiotiques, celui relatif aux formes de vie véhiculées par les idéologies³⁵⁰.

Pour saisir ce point, rappelons que les formes de vie, comme valeurs, se situent nécessairement au plan du contenu des langages. Et comme on a pu voir qu'il y a toujours plusieurs langages imbriqués dans l'expérience que l'on fait d'une même présence matérielle (cf. figures 29 et 30), il y a lieu de reconnaître la possibilité de saisir plusieurs formes de vie simultanément. À un premier niveau (n_1), on identifierait des formes de vie liées aux qualités intrinsèques des présences matérielles (esthétiques, iconiques, prosodiques... ; cf. 1.4.6 et 3.2.6) ; à un second niveau (n_2), des formes de vie qui communiqueraient la valeur culturellement attachée à ces présences matérielles.

En somme, autour de ces deux niveaux, il ressort que les formes de vie sont des qualités qui peuvent caractériser des présences matérielles soit *épisodequement*, lorsqu'elles sont saisies comme des icônes (lorsqu'on s'intéresse à leur esthétique), soit *durablement*, lorsqu'elles sont envisagées comme des signes (culturels) ou des symboles (identitaires). Dans cette perspective, on pourrait, épisodequement,

³⁴⁹ Disons que la *thématique* se rapporte au thème de la pratique alors que la *topique* qualifie le thème du projet (cf. 2.4.7). Sur cette distinction, nous renvoyons le lecteur au chapitre dédié de Rastier dans *Arts et sciences du texte* (2001a, pp. 189-226).

³⁵⁰ C'est notamment Floch, dans ses *Petites mythologies de l'œil et de l'esprit* (1985), qui observe que la connotation peut opérer à différents niveaux. Ainsi : « Chaque société adopte [des attitudes] vis-à-vis de ses langages, considérés comme "fidèles" à la réalité ou non, profanes ou sacrés, nobles ou vulgaires, etc. User d'un langage, c'est dès lors se livrer au jugement individuel ou collectif d'autrui. Ce phénomène, c'est le phénomène de la *connotation*. Les unités d'expression, comme de contenu, de forme comme de substance, et même les signes, peuvent constituer le plan de l'expression d'un langage second dont le contenu sera ces jugements et ces attitudes, ces pratiques langagières propres à chaque époque, à chaque groupe, voire à chaque individu » (*Ibid.*, p. 192). Pour illustrer son propos, Floch produit alors un schéma (similaire à notre figure 30) où il distingue sept niveaux langagiers susceptibles de manifester une connotation. Sans davantage motiver son propos, Floch estime alors qu'une connotation peut se manifester 1) dans « l'usage de signes et de mots particuliers », 2) dans l'« apparition/disparition d'écarts différentiels sensibles », 3) dans les « façons d'articuler », 4) dans les « univers figuratifs privilégiés », 5) dans les « types de récits [et] structures grammaticales », 6) dans la « figure que prennent jugements et attitudes », enfin 7) dans un « système idéologique ». Le niveau où s'inscriraient nos formes de vie serait le niveau 6, celui des axiologies, là où se trouve la « figure que prennent jugements et attitudes ».

dans l'expérience, se mettre à considérer certains escarpins comme ridicules, mais malgré tout continuer à concevoir, durablement, ce type de chaussures comme un signe d'élégance.

Ainsi, à partir du moment où les formes de vie qualifient des identités culturelles (des signes) ou des identités sociales (des symboles), on peut dire qu'elles commencent à officier comme *identifications durables*. En effet, indépendamment de la valeur de son identité (culturelle ou sociale), une présence matérielle qui accède au statut de type cognitif devient nécessairement l'expression d'une forme de vie qui aura soit valeur dénotative soit valeur connotative. Pour le dire autrement, une forme de vie acquiert une valeur d'identification durable dès lors qu'elle opère au plan du contenu n_2 , voire n_3 .

Dans son ouvrage consacré à la question (2015a), lorsqu'il établit les formes de vie autour du principe d'« identification durable » (cf. préambule aux parties deux et trois), Fontanille semble précisément, lui aussi, faire de celles-ci des contenus seconds, associés au « système[s] conceptuel[s] » (*infra*) des représentations culturelles (n_2), voire des mythologies culturelles et des idéologies sociales (n_3). C'est en tout cas ainsi que nous entendons l'interprétation qu'il fait de la première occurrence du terme chez Wittgenstein :

Dans l'ouvrage de référence [de Wittgenstein] sur la question, *Recherches philosophiques*, les formes de vie sont évoquées à plusieurs reprises. Dans la première occurrence : « Et se représenter un langage veut dire se représenter une forme de vie », l'assimilation entre « langage » et « forme de vie », ou comme ailleurs, avec « jeu de langage », est placée sous le contrôle d'une représentation, autrement dit à un niveau d'appréhension qui n'est plus le langage en tant qu'ensemble de données soumises à une analyse, mais 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, entre « se représenter un langage » et « se représenter une forme de vie » : « se représenter une forme de vie » est donc une interprétation de « se représenter un langage ». Une interprétation entre deux représentations. (*Ibid.*, p. 20)

En nous expliquant que les formes de vie sont prioritairement conçues par Wittgenstein comme des interprétations de langages représentant déjà quelque chose, Fontanille nous invite effectivement à situer les formes de vie au plan du contenu des langages idéologiques ou mythologiques, à savoir au niveau n_3 , là où les types cognitifs – qui sont des représentations d'expérience – se mettent à manifester des identités culturelles ou sociales. Or, en effectuant une telle observation, on est surtout amenés à reconnaître que ces formes de vie de type « identification durable » se logent dans la même case que celle déjà

occupée par les projets idéologiques soutenus par la culture ou par les instances énonciatives (cf. figures 30 et 31). En effet, il apparaît que la forme de vie, lorsqu'elle opère à un niveau de représentation extrême, vient cohabiter avec l'idéologie soutenue par la culture ou l'instance énonciative à l'origine des codifications sémiologiques. C'est ce que semble une dernière fois relever Fontanille, lorsqu'il poursuit et conclut son analyse de texte, en assertant, avec emphase, que « *l'ultime cadre de représentation d'un langage est une forme de vie* » :

En d'autres termes, Wittgenstein ne prétend pas qu'il y ait équivalence stricte entre « langage », « jeu de langage » et « forme de vie » ; il dit même explicitement que pour passer de l'un à l'autre, il faut opérer à la fois un changement de niveau de pertinence (« se représenter ») et une interprétation (« veut dire »), ce qui implique une double opération de nature *métalinguistique*. Dans la stratification des niveaux de pertinence 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*. (Idem.)

3.3.7 De la forme de vie à l'idéal de vie

En situant la forme de vie au niveau des idéologies sociales ou des mythologies culturelles, on ne peut que reconnaître à cette valeur une incroyable aura identitaire. Et c'est à notre avis cette immense influence, capable de caractériser une identité sociale ou culturelle tout entière, qui amène Fontanille à envisager la forme de vie comme un langage³⁵¹ :

Les formes de vie sont des organisations sémiotiques (des « langages ») caractéristiques des identités sociales et culturelles, individuelles et collectives, et à ce titre elles peuvent être rapprochées des autres plans d'analyse sémiotiques de la sémiosphère : par exemple, les textes, les objets, ou les pratiques. (2015a, p. 14)

Poser que la forme de vie est un langage n'est toutefois pas sans créer quelques problèmes, puisque nous avons vu que la forme de vie était, finalement et avant tout, une *valeur* se situant au plan du contenu d'un langage, justement. Ce qui se passe donc, avec cette promotion de la forme de vie au rang de langage, c'est qu'on a, ici produite, une opération métonymique avec un contenu (la forme de vie comme valeur) qui vient qualifier un contenant (une ontologie ou une pratique sémiotique comme vectrice de forme de vie). Aussi, en venant à envisager les formes de vie comme des langages, on réalise une opération radicale : on réduit une identité sociale ou culturelle à sa seule

³⁵¹ On fera remarquer que le titre de la première partie de *Formes de vie* est « la forme de vie comme "langage" » (Fontanille 2015a, pp. 13-17).

composante axiologique, alors même qu'une identité est plus riche que cela ; elle est aussi iconique, thématique et topique. Pourtant – et paradoxalement – cette réduction est aussi d'une grande richesse, car elle pointe une quintessence supposée des présences matérielles. En effet, lorsqu'on se met à considérer une identité sous le seul spectre axiologique, c'est à son sens que l'on s'intéresse, à la façon dont elle a de persister ou de persévérer dans l'espace culturel.

Dans son étude sur la marque Chanel (1995), Floch avait typiquement opté pour ce genre de réduction, en analysant le « look Chanel » sous toutes ses coutures, avant de rapporter ce look, en dernière instance, à l'expression d'une « forme de vie » (*Ibid.*, p. 138) articulée autour des valeurs de « liberté » et de « maintien » – ce qui correspondrait dans notre tableau 24, à peu près, à la forme de vie de l'audace³⁵². Dans la lecture attentive qu'il fait de ce texte, Landowski extrait de façon ordonnée les différentes dimensions constitutives de cette identité de marque et la manière dont elles participent *in fine*, ensemble, à façonner une forme de vie :

Le chapitre [de Floch] consacré au « look Chanel » montre en détail comment de telles cohérences dynamiques se donnent méthodologiquement à saisir sur un cas précis : moyennant le repérage des *déformations cohérentes* qu'elles impriment sur *l'ensemble des niveaux* de structuration à travers lesquels se manifeste sémiotiquement un « projet de vie ». L'« identité » est en effet envisagée ici comme le produit d'une structure régissante dont le pouvoir se traduit à la fois par toute une série d'éléments hiérarchisés : par des « signes d'identification » qui forment le lexique d'une *sémiotique figurative* reconnaissable (p. 115 et 113) ; par les *contenus narratifs* dont ces figures sont porteuses (en l'occurrence, par un récit implicite de conquête de liberté, p. 113) ; par la *stratégie* que la marque met en œuvre dans ses *pratiques* commerciales ou promotionnelles (p. 114) ; par la récurrence, en tant que forme sensible, d'une silhouette type traduisant une « optique cohérente », autrement dit une *sémiotique plastique* déterminée (en l'espèce elle-même caractérisable esthétiquement comme de l'ordre du « classique » par opposition au « baroque », p. 115-120) ; par un *contenu éthique* (une « éthique du maintien », p. 137) ; et en dernier lieu, accessoirement, par une *dimension passionnelle* (la « tranquillité », comme « effet de sens second », p. 130). (2012, n.p.)

En reconnaissant aux formes de vie une valeur explicative, en reconnaissant qu'elles sont des raisons d'être ou d'exister – « raisons de vivre, motifs à être, raisons d'agir » comme dirait Macé (2016, p. 285) –, on arrive aussi à mieux comprendre pourquoi, finalement, elles se situent au même plan que les projets idéologiques. Il faut, en effet, se rappeler que les projets, quelle que soit leur nature, sont prioritairement

³⁵² Le chapitre en question s'intitule effectivement « La liberté et le maintien. Esthétique et éthique du "Total look" de Chanel » (Floch 1995, pp. 107-144).

des processus qui permettent de réaliser des formes de vie (cf. 2.4.7). À partir de là, il se vérifie que la forme de vie n'est, en somme, rien d'autre que le *sens* de ce projet. Aussi, en 3.3.6, plutôt que d'avoir dit que la marque Dove, comme instance énonciative, nourrissait comme projet idéologique de décomplexer les femmes, aurions-nous pu énoncer que son projet était plus substantiellement d'*émanciper* les individus (l'essence même de la forme de vie audacieuse).

En élevant, par effet métonymique, la forme de vie au rang de langage, puisqu'on voit qu'elle parvient résolument à tout qualifier, il y aurait ensuite à observer que ce langage présente, au plan du contenu, deux composantes (cf. figure 32, *infra*) : une *composante axiologique* (liée à un type de persévérance, en d'autres mots à une forme de vie générale) et une *composante idéologique* (liée à un projet qui spécifierait le domaine d'activités ou le champ social dans lequel cette persévérance opérerait). À cet égard, pour éviter toute confusion, on pourra proposer de requalifier cette forme de vie de type "langage" en termes d'*idéologie* ou mieux, pour ne pas retenir un terme trop chargé historiquement, en termes d'*idéal de vie*.

« Idéal de vie » d'abord, parce que ce langage rend compte d'une représentation culturelle, autrement dit d'un système hautement conceptuel (un modèle composé d'une multitude d'*idées*). « Idéal de vie » ensuite, parce que, comme Macé se plaît à le répéter, on peut envisager la forme de vie – au sens de langage – comme une « existence, personnelle ou collective, [qui] risque son idée – non pas l'idée que l'on a d'elle, mais l'idée qu'elle *est* » (2016, p. 12). « Idéal de vie » enfin, parce que l'idéologie, comme le soutient cette fois-ci Greimas (*infra*), définit une potentialité de procès (niveau du projet idéologique) qui, une fois pris en charge par un sujet, actualise les valeurs qu'il contient virtuellement (niveau des formes de vie) :

Étant donné la richesse du champ sémantique recouvert par le concept d'*idéologie* et les nombreuses ambiguïtés qui résultent de ses différentes interprétations et définitions possibles, on peut se demander si l'approche sémiotique ne peut y apporter quelques précisions. Ainsi, il paraît opportun de distinguer deux formes fondamentales d'organisation de l'univers des valeurs [...]. Dans le premier cas, les valeurs [...] se présentent comme des taxinomies valorisées que l'on peut désigner du nom d'axiologies ; dans le second cas, leur mode d'articulation est syntaxique et elles sont investies dans des modèles qui apparaissent comme des potentialités de procès sémiotiques : en les opposant aux axiologies, on peut les considérer comme des *idéologies* (au sens restreint, sémiotique, de ce mot). [...]. En s'investissant dans le modèle idéologique, [les valeurs participant à une axiologie] s'actualisent et sont prises en charge par un sujet – individuel ou collectif – qui est un sujet modalisé par le *vouloir-être* et, subséquentement, par le *vouloir-faire*. C'est

dire qu’une idéologie, relevant du niveau des structures sémiotiques de surface, peut se définir comme une structure actantielle qui actualise les valeurs qu’elle sélectionne à l’intérieur des systèmes axiologiques (d’ordre virtuel). Une idéologie se caractérise donc par le statut actualisé des valeurs qu’elle prend en charge. (Greimas & Courtés, 1979, p. 179)

Afin que ces observations deviennent productives dans le cadre d’une théorie du langage, on proposera, plus spécifiquement, de situer la *forme de vie* d’un idéal de vie, au niveau de la forme de son contenu (car on considère la forme de vie comme le noyau immuable de l’idéal de vie) et le *projet idéologique* au niveau de sa substance (car on estime que les projets peuvent varier en diachronie comme en synchronie, sans dénaturer l’idéal de vie). Enfin, au plan de l’expression, on reconnaîtra, au niveau de la forme, une *instance énonciative* qui sera pérenne, et, au niveau de la substance, on situera les *divers signes et symboles* qui lui sont associés.

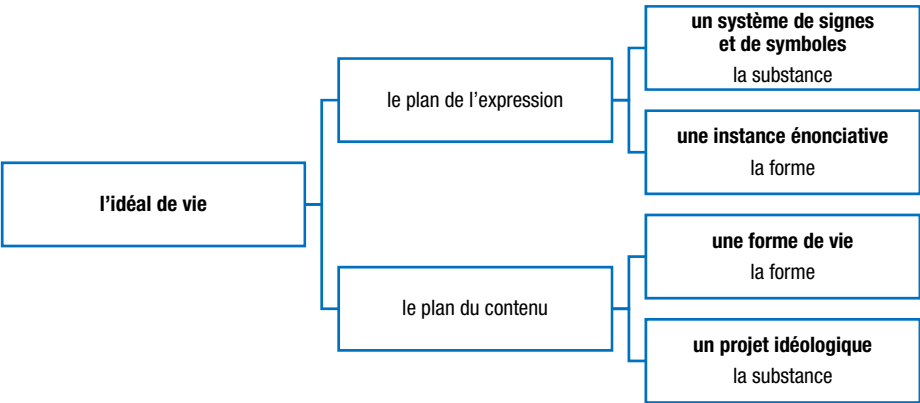


Figure 32 | L'idéal de vie comme langage

CONCLUSION

Au moment où nous concluons ce travail paraît *Terres de sens* de Fontanille et Couégnas (2018). Heureux hasard, car il se trouve que Fontanille, dans cet ouvrage, remanie en profondeur sa hiérarchie des plans d'immanence. Sans entrer dans les détails, car c'est un tout nouvel appareil conceptuel que l'auteur instaure avec le concours de la sociologie de Latour et de l'anthropologie de Descola, disons que le sémioticien français profite de l'occasion pour mieux distinguer entre eux ses plans d'immanence, en créant un niveau d'ordonnement supérieur, celui des « régimes sémiotiques », qu'il organise comme suit : le régime sémiotique des « signes », le régime sémiotique des « œuvres » (incluant les textes et les objets), le régime sémiotique des « processus » (incluant les pratiques et les formes de vie), enfin le régime sémiotique des « modes d'existence » (incluant les « modes d'existence *thématiques de relation* » de Latour, les « modes d'identification » de Descola et les « types de *sémiosphères* » inspirés de la théorie de la culture de Lotman)³⁵³ (*Ibid.*, pp. 234-237).

Pour nous, le fait que Fontanille vienne lui-même à retravailler l'organisation de ses plans d'immanence suffit à souligner la nécessité qu'il y avait à entreprendre l'écriture du présent travail. Et si l'on ajoute que l'auteur a aussi publié, pendant que nous rédigeons notre manuscrit, son livre consacré aux formes de vie (2015a), on ne peut qu'estimer

³⁵³ On notera que, dans cet ouvrage, Fontanille écarte définitivement le plan des *stratégies* et qu'il élève au rang de régime sémiotique les conditions de sémoses (mode d'identification, *sémiosphère*... ; cf. 3.2.7), qu'il renomme en la circonstance « modes d'existence ». Revenant sur une discontinuité qu'il avait lui-même jugée nécessaire de marquer dans *Pratiques sémiotiques* (2008, p. 25 ; cf. 1.2.4), Fontanille déclare à propos de la mise à l'écart des stratégies, la chose suivante : « L'accommodation des pratiques [...] ne peut être pensée qu'*en relation avec les autres pratiques* [...]. Cette accommodation aux interactions entre pratiques conduit [...] à considérer que l'accommodation et l'adaptation stratégiques sont déjà comprises dans l'analyse des pratiques. Il n'y aurait donc pas de discontinuité de l'analyse entre pratiques et stratégies, et par conséquent la distinction entre les deux plans n'aboutit pas à deux régimes sémiotiques différents, mais à deux points de vue différents sur le même régime sémiotique (un point de vue prédicatif et transitif, celui des *pratiques*, et un point de vue réflexif, celui des *stratégies*) » (2018, pp. 234-235).

heureuse l'idée d'avoir souhaité réaliser un travail sur *les sens et les significations de nos formes de vie*.

En outre, à présent que nous évoquons le titre de notre thèse, nous pouvons aussi prendre la peine de répondre au lecteur qui, légitimement, se demanderait s'il n'est pas un peu maladroit de parler à la fois de *sens* et de *significations*, qui plus est, au pluriel. À son adresse, nous rappellerons que le but de ce travail était déjà de proposer une définition claire, synthétique et satisfaisante de la forme de vie, en d'autres termes, de lui trouver une signification. Or, au fil des pages, nous avons constaté combien la forme de vie était un concept polysémique, expliquant les nombreuses confusions à son sujet, et son usage généralisé pour parler d'à peu près tout ce qui peut avoir du sens. Nous avons notamment vu que la *forme de vie* pouvait être biologique, rythmique, scénique, stratégique, enfin idéologique ; qu'elle pouvait, à cet égard, respectivement qualifier un organisme vivant (un actant), un schème syntagmatique (un acte), une scène prédicative (une activité), un type d'intention pratique (une stratégie), enfin un langage capable de colorer éthiquement n'importe quel type d'ontologie sémiotique (un idéal de vie). Mais surtout, nous sommes venu à trancher en faveur d'une définition de la forme de vie comme *valeur définissant une qualité de la vie*, ceci afin d'éviter, autant que possible, toute confusion avec les autres acceptions.

À côté de *ces significations*, ce sont ensuite *les sens* de la forme de vie que nous avons cherché à formaliser. Grâce à notre concept d'Autorité transcendante, nous avons en particulier pu observer qu'il était possible de reconnaître quatre directions générales au sens de nos actions : une direction – ou un sens – en faveur d'une conformité à notre Milieu, une deuxième en faveur d'une fidélité à notre Nature, une troisième en faveur d'une révérence à notre Raison, enfin une ultime en faveur d'une confiance aveugle en notre Feeling. À ces quatre sens, pour ainsi dire esthétiques, nous avons par la suite adjoint quatre sens éthologiques, infléchissant dans diverses directions les dynamiques culturelles ; la *perpétuation* conservatrice de la déférence (régime de l'insignifiance), la *déviatio*n créative de l'impertinence (régime du sens), l'*obstruction* absurde de l'insolence (régime du non-sens), la *stagnation* spéculaire de la complaisance (régime de la signification)³⁵⁴. En résumé, c'est parce qu'une présence matérielle (un motif-énoncé, un corps-

³⁵⁴ Pour en savoir plus sur ces régimes, déjà partiellement évoqués dans notre thèse, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage *Les interactions risquées* de Landowski (2005), ainsi que'à notre article « Des formes de vie aux styles de vie, et *vice-versa* » (2009, pp. 17-18).

actant, une situation impersonnelle) ou une configuration sémiotique (un ensemble de présences matérielles, une pratique sémiotique, un idéal de vie) peuvent manifester tous ces *sens* que l'on a décliné, dans l'intitulé de notre thèse, ce terme au pluriel.

Également, toujours par rapport à cette question du sens des formes de vie, il nous semble, à présent, aussi capital de faire remarquer que les analyses sémiotiques qui prendraient comme objet d'étude un motif-énoncé, un corps-objet, une situation impersonnelle ou une attitude expérientielle resteraient incomplètes tant qu'elles ne mettraient pas en relation les valeurs de ces ontologies sémiotiques avec les aspirations existentielles des individus sociaux. Par exemple, une analyse sémiotique qui s'intéresserait à un produit de consommation pourrait certes rendre compte de la forme de vie manifestée par cette présence matérielle, mais elle manquerait à ses ambitions sémiotiques si elle ne précisait pas davantage les incidences de cette dimension axiologique sur un quelconque groupe de personnes plus ou moins identifiables (qu'il s'agisse de l'entreprise émettrice, des consommateurs récepteurs ou de la société en générale). Par là, il faut comprendre que l'étude des formes de vie implique inévitablement l'étude de la vie sociale, car si une présence matérielle manifeste un sens, c'est parce qu'il y a obligatoirement une instance capable d'en produire – d'en créer comme d'en interpréter.

De manière générale, nous savons que les présences matérielles dont nous faisons l'expérience au quotidien ne sont pas là pour faire l'objet d'études et d'analyses sémiotiques. Nous savons qu'elles sont d'abord là pour participer à des pratiques autres que l'observation, faute de quoi nous n'y prêterions même pas attention. Ainsi, en principe – car évidemment tout peut-être diversement interprété –, on ne se dira pas d'un pot de yaourt posé sur une table qu'il s'y trouve pour être contemplé, encore moins pour enjoliver le meuble. Non, lorsque nous voyons – ou imaginons – un pot de yaourt sur une table, nous savons, par expérience, qu'il se trouve là pour participer à une pratique et à un projet de consommation. C'est dans cette perspective que l'on peut dire, sans abuser – et surtout en cherchant à démythifier le monde du sens commun – qu'un pot de yaourt, en plus de promouvoir une forme de vie, manifeste également un projet idéologique, parce qu'il s'inscrit dans une histoire (cf. figure 32). Et, à vrai dire, il en va de même pour nous, êtres humains, qui sommes aussi des présences matérielles, et qui véhiculons, par suite, aussi des valeurs et des histoires, autrement dit, qui produisons des idéaux de vie.

En particulier, pour saisir cette idée, revenons une dernière fois sur notre proposition de toujours établir deux schémas actantiels lorsqu'on vise à saisir le sens d'une pratique sémiotique³⁵⁵. Comme nous l'avons soutenu en 2.3.7, il est effectivement capital de ne jamais oublier qu'un sujet de faire est toujours aussi un sujet d'état, et que, au terme de son projet pratique, lors du destin narratif, ce sujet finit toujours par assumer un rôle thématique et une forme de vie, soit manifester une double *représentation culturelle*.

En effet, une fois que l'on a dit que l'Objet du destin narratif est tantôt un rôle thématique tantôt une forme de vie – instaurés conjointement par un Destinateur (Autorité transcendante) et un Destinataire (autorité morale) –, on n'a guère d'autres choix que de reconnaître que cet Objet désigne finalement une représentation culturelle. Et, en assertant cela, nous n'avons d'autres choix, non plus, que de conclure que le Sujet – qui, à hauteur du destin narratif, est à considérer comme un individu social – devient lui aussi une représentation culturelle, lorsqu'il se conjoint à l'Objet³⁵⁶.

Autrement dit, en assumant à la fois une forme de vie et un rôle thématique, l'individu social devient une image que la culture construit – une image qui, précisément, lui permet de tenir une place dans la société, pour y revendiquer une existence. Mais surtout, l'individu social, une fois qu'il accède à cette existence *sémiotique* – ou plutôt *sémiologique* –,

³⁵⁵ C'est l'une des propositions majeures de ce travail, à notre connaissance jamais formulée ni appliquée dans une analyse sémiotique alors même que Greimas la présentait comme nécessaire. D'ailleurs, c'est parce qu'on ne réalise pas que deux schémas actantiels doivent être produits dans l'analyse qu'il nous semble que, souvent, on se trouve empruntés lorsqu'on cherche à produire la structure actantielle d'une pratique ou d'une histoire quelconque. Qui situer dans la position du Destinataire ? Celui qui se conjoint avec l'Objet de valeur (niveau du projet) ou celui qui juge cette conjonction (niveau du destin) ? Également, que faut-il inscrire à la place de l'Objet ? L'objectif pratique visé (niveau du projet) ou le rôle thématique qui procèderait de la réussite de cet objectif (niveau du destin) ?

³⁵⁶ La production d'une double schématisation actantielle (l'une pour le projet pratique, l'autre pour le destin narratif) n'est pas sans conduire à des problèmes d'ordre terminologique, puisqu'on se retrouve avec un dédoublement des termes qualifiant les actants narratifs. Pour résoudre cette aporie, rappelons que Greimas concevait initialement le schéma actantiel comme un modèle permettant de rendre compte des rôles narratifs participant d'un projet de vie, et non d'un destin quelconque (cf. note 211). En conformité avec sa recommandation, on estimera donc que c'est la nomenclature des actants du destin narratif qui doit être révisée, et cela tombe bien, puisque, durant ce travail, nous sommes venus à proposer des termes de substitution avec l'Autorité transcendante (pour le Destinateur) et l'Ordre moral (pour le Destinataire), et, à présent, l'Individu social (pour le Sujet) et la Représentation culturelle (pour l'Objet). Enfin, on pourra établir un parallèle entre cette entreprise de renommage et celle opérée par Landowski dans « Avoir prise, donner prise » (2009), qui, ayant bien vu que la terminologie narrative ne convenait qu'imparfaitement pour décrire des actants opérationnels, a préféré produire un nouveau système terminologique avec l'*operator*, l'*operans*, l'*operandum*, l'*operatio* et le *modus operandi*.

est inéluctablement voué à perdre de sa singularité³⁵⁷. On comprend, en effet, que cet individu, à travers les actions qui construisent son destin, finit par servir les intérêts d'un idéal de vie dont il devient l'un des symboles ou l'un des signes. Et pour s'en rendre compte, il suffit de constater que l'individu social et l'idéal de vie présentent, au plan de leur contenu, les mêmes composantes : une idéologie (avec un projet pratique ou rôle thématique) et une axiologie (avec une forme de vie). En d'autres termes, l'individu social, en agissant et en poursuivant ses projets, instaure et actualise systématiquement ces deux composantes, raison pour laquelle il finit par les symboliser et les signifier.

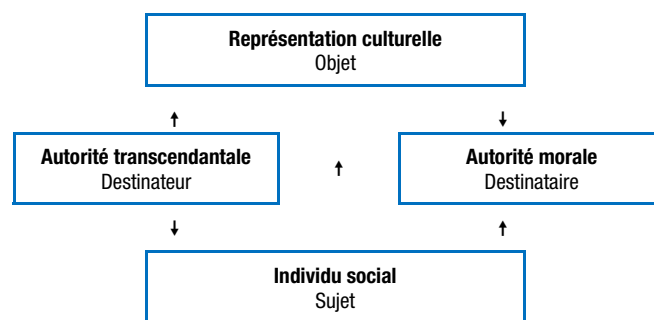


Figure 33 | Le schéma actantiel du destin narratif³⁵⁸

Sur un point de théorie connexe, on cherchera enfin, aussi, à préciser la relation entre l'*idéal de vie* et l'*instance énonciative* (cf. 3.3.7 et figure 32), en cherchant à mieux définir cette dernière, qu'on pourra déjà envisager comme une aura. À vrai dire, il nous paraît nécessaire d'instituer une différence fonctionnelle entre ce que l'on pourrait appeler le *corps* et l'*esprit* des présences matérielles, ceci afin de pouvoir avancer qu'une instance énonciative serait une sorte d'âme, à savoir une réalité diffuse capable d'investir toutes sortes de présences matérielles. Si l'on prend l'individu social en exemple, l'idée serait alors de dire que, pour cette présence matérielle organique, l'instance énonciative serait non son corps, mais sa personnalité.

Toutefois, cet exemple est plutôt sommaire, et ce qu'il faut comprendre au-delà de cette illustration, c'est qu'une instance énonciative se caractérise primordialement par sa faculté à pouvoir investir plusieurs

³⁵⁷ Si l'on parle d'*individu* davantage que de *personne*, c'est justement parce que ces processus de construction identitaires *dépersonnalisent* les "individus" sociaux (cf. 1.3.5).

³⁵⁸ Nous pourrions préciser les relations impliquées par les flèches du schéma comme suit : *relation d'instauration* pour les flèches émanant de l'Autorité transcendantale (Destinateur), *relation d'attraction* pour la flèche liant l'Individu social (Sujet) à la Représentation culturelle (Objet), *relation de communication* pour les flèches dirigées vers l'Autorité morale (Destinataire).

présences matérielles³⁵⁹. Aussi, si l'on peut définir la personnalité humaine comme une instance énonciative, c'est parce que l'on part du principe que cette personnalité peut se manifester ailleurs que dans les limites de l'enveloppe corporelle de l'individu. En l'occurrence, on reconnaît qu'une personnalité peut très bien se retrouver exprimée dans un motif-énoncé (le style d'écriture qui caractérise la manière d'être d'un individu) comme dans un corps-actant (le style décoratif d'un appartement qui représente bien les goûts de son occupant).

Enfin, on fera observer, en toute logique, que l'individu, cette fois-ci envisagé du point de vue de son enveloppe corporelle, peut aussi se voir investi par une instance énonciative autre que sa personnalité. Par exemple, lorsqu'on parcourt des reportages photographiques d'anthropologie et que l'on découvre des portraits d'individus provenant des quatre coins du monde, on fait moins l'expérience de la personnalité de ces individus que de la culture qu'ils, justement, représentent. En définitive, ces observations nous conduisent à postuler que *ce sont les instances énonciatives qui officient comme identités référentes, habilitées à assumer une forme de vie, au sein de l'espace social*, et, par conséquent, à également asserter que *ce sont elles qui permettent aux présences matérielles, individus sociaux inclus, de tenir une position et d'exister socialement*. En particulier – et de façon décisive – il en irait ainsi parce que les instances énonciatives seraient sémio-ontologiquement des *dénominations*, c'est-à-dire des mots qui « réfèrent à des objets de notre expérience identifiables immédiatement »³⁶⁰ (Frath 2017, p. 61), et qui surtout, ce faisant, « nous indique[nt] ce qui existe *pour nous*, et non juste *pour moi* » (Frath 2015, p. 45).

De sorte à saisir ce pouvoir qu'exercent les dénominations, rappelons déjà, en citant Frath, que

l'être humain *n'est pas en premier chef* un individu qui communique avec d'autres en transformant des pensées personnelles en langue, essayant parfois de dire le vrai à propos du monde, comme le voudraient certaines théories linguistiques et philosophiques [mais qu'il] fait avant tout partie d'une *communauté linguistique* qui lui indique ce qui existe dans la langue, et donc dans le monde, et comment en parler. (2010, p. 60 ; soulignements d'origine)

³⁵⁹ À travers nos jugements, c'est en fait nous qui reconnaissons la "présence" de ces "esprits" que sont les instances énonciatives au sein des présences matérielles.

³⁶⁰ Il ne faut pas entendre *dénomination* au sens de *suite de figures graphiques ou phoniques matériellement réalisées*, mais au sens de *concept* – ce que Rastier nommerait « sémème » (2009 [1987], pp. 58-86) et Eco « contenu nucléaire » (2001 [1997], p. 191).

Par là, il nous faut comprendre que « les mots et la langue sont d'emblée *un phénomène collectif* » (*Idem.*) et que ceux-ci « ne nous sont pas donnés isolément, mais avec leur cortège d'usages »³⁶¹ (2008a, p. 9). Surtout, si l'on poursuit le raisonnement, il faut voir que c'est par la médiation de ces dénominations que « les objets du monde » (2016, p. 139), au premier plan desquels les présences matérielles ou « objets "réels" » (*Idem.*), acquièrent une existence sociale. En faisant allusion à l'argument de Wittgenstein selon lequel les « frontières de mon langage sont les frontières de mon monde » (1961 [1921/56], § 5.6), Frath observe effectivement que « la dénomination joue [...] un rôle ontologique fondamental en indiquant aux locuteurs l'existence *séparée* des éléments de notre expérience collective »³⁶² (2015, p. 38).

En d'autres termes, c'est « en donnant corps à un référent qui sans elle n'existerait pas pour nous » (*Ibid.*, p. 40) que la dénomination parvient à faire advenir à l'existence sociale les présences matérielles dont on fait l'expérience. Et c'est précisément, parce que cette « entité lexicalisée *collective* donnée par la langue [...] a le pouvoir de nous présenter le monde comme un ensemble d'objets *séparés*, dont l'existence *séparée* est alors effective dans la communauté linguistique » (*Ibid.*, p. 45) que Frath finit par parler de « puissance démiurgique de la dénomination »³⁶³ (*Ibid.*, p. 38).

Devant un nouvel objet de notre expérience, nous puisons dans le vocabulaire existant pour le nommer [...]. Nous disposons ainsi collectivement d'un système de signes que nous pouvons projeter sur notre expérience, quelle qu'elle soit. En utilisant des dénominations existantes pour nommer les objets qui viennent d'apparaître, nous les inscrivons dans notre vie collective sans difficulté. (2016, p. 136)

En lisant entre les lignes, on réalise donc que si les dénominations détiennent un tel pouvoir démiurgique, c'est parce qu'elles sont le signe même de ces existences³⁶⁴. C'est ce constat qui conduit enfin Frath à déclarer que « demander ce qu'est une chose revient [...], en fait, à

³⁶¹ Ailleurs, Frath reformule cet argument en ces termes : « Les dénominations sont *données* par la langue ; elles ne sont pas du ressort de l'individu. Nous avons une certaine liberté pour *parler* des objets de notre expérience ; nous n'avons pas le choix de les *nommer* à notre guise » (2015, p. 3).

³⁶² Comme Frath le précise encore, « les mots que nous utilisons nous donnent un cadre référentiel et conceptuel qui forme notre vision du monde et notre expérience collective et individuelle. La langue est notre milieu » (2017, p. 61).

³⁶³ Dans un autre texte, Frath ajoute ceci : « La dénomination possède un indéniable pouvoir démiurgique : nommer une chose, c'est la faire exister pour nous, et nous pouvons jouer de cette possibilité en discours » (2010, p. 67).

³⁶⁴ Frath formule cette idée de la façon suivante : « Une dénomination nomme un objet socialement existant, et d'ailleurs, elle est le signe de cette existence » (2008a, p. 51).

demander si cette chose existe pour nous, si elle a une existence sociale matérialisée par un nom »³⁶⁵ (2010, p. 59).

En rapport au propos que nous visons à développer et conclure, il y aurait alors à voir que ce sont bien les instances énonciatives qui nous permettent, à nous individus sociaux, d'exister socialement, puisqu'en leur qualité de dénominations ce sont elles qui nous représentent au sein de la société – plus exactement, qui représentent, au-delà des apparences, l'idéal de vie qui sous-tend nos actions. Pour cette raison, parce qu'elles donnent une forme socialement communicable et pérenne aux idéaux de vie, nous avons situé ces instances énonciatives au niveau de la forme de l'expression de ces derniers (cf. figure 32).

Ainsi positionnées à ce niveau de signification, les instances énonciatives devraient même, plus judicieusement, être considérées comme des « *désignations lexicalisées* », c'est-à-dire être envisagées comme des expressions linguistiques qui s'appliquent à d'autres entités nommées, qu'elles caractérisent ou dont elles caractérisent un aspect³⁶⁶ (Frath 2017, p. 61). En effet, une instance énonciative, comme peut l'être le nom d'une marque, caractérise, en principe, toujours d'autres entités déjà nommées. Typiquement, la marque Orangina caractérise des « bouteilles » comme de la « boisson gazeuse », soit deux entités qui existaient socialement avant elle et qui continueraient à exister sans elle.

³⁶⁵ Dans l'extrait suivant, Frath synthétise les principales incidences du phénomène de dénomination : « Lorsque nous apprenons le nom d'un objet, nous découvrons en effet quatre choses : 1) que cet objet existe pour nous, les membres de cette communauté linguistique ; 2) qu'il se distingue du reste de son environnement et jouit d'une existence séparée : la dénomination possède le pouvoir démiurgique de faire exister les choses pour nous ; 3) que des connaissances discursives lui sont associées et sont disponibles dans la conversation, dans des ouvrages de référence ou sur internet ; 4) qu'il existe une phraséologie qui nous indique comment parler de cet objet » (2017, p. 52).

³⁶⁶ À la suite du linguiste Georges Kleiber, Frath définit les *désignations* « comme ces éléments discursifs qui décrivent ou développent certains aspects des dénominations » (2015, p. 38) et prend l'exemple suivant pour illustrer son propos : « Ainsi *oculiste* est une dénomination et *médecin des yeux* une désignation discursive, éventuellement définitoire. [...]. *Oculiste* réfère synthétiquement, et *médecin des yeux* analytiquement, car *médecin* et *yeux* réfèrent ici individuellement » (2008b, p. 48). À partir de là, Frath propose de nommer « désignations lexicalisées » les « mots sans référence précise », qui peuvent, à peu près, tout *désigner*. Voici comment il exemplifie et développe son propos : « *Matière, substance, objet* et *chose* sont des mots sans référence précise. Il ne s'agit pas de *dénominations lexicalisées* qui réfèrent à des objets de notre expérience identifiables immédiatement, comme par exemple *chien* ou *liberté*, qui évoquent des entités qui se distinguent d'autres situés au même niveau référentiel, comme *chat* ou *innocence*, et qui comme *chien* peuvent être iconiques, c'est-à-dire suggérer des représentations mentales. C'est pourquoi, il faut plutôt les traiter comme des sortes de *désignations lexicalisées*, c'est-à-dire des expressions qui s'appliquent à d'autres entités nommées, qu'ils caractérisent ou dont ils caractérisent un aspect » (2017, p. 61).

En conclusion, ce qu'il faut retenir, c'est qu'un idéal de vie – en tout cas en rapport à son plan du contenu – peut être assumé par diverses instances énonciatives, et que, définitivement, c'est l'attribution ou la création d'une dénomination qui lui confère une identité sociale unique. Lorsque les marques de consommation cherchent à s'associer avec des célébrités pour promouvoir leurs produits ou leur image, on saisit précisément qu'elles le font parce qu'elles estiment partager avec ces personnalités le même idéal de vie, et en particulier la même forme de vie. À travers cette réflexion sur le phénomène de la dénomination, il appert que nous ne pouvons donc nous extraire d'assumer des idéaux de vie, et que, par conséquent, nous ne pouvons non plus éviter d'accéder, en même temps que ces idéaux, à l'existence sémiotique lorsqu'on nous attribue ou reconnaît une instance énonciative – la première de toutes étant notre prénom, la seconde notre nom, que nous recevons à notre naissance.

Sans chercher à approfondir davantage la discussion, on profitera de ces dernières observations pour signaler à quel point nos propositions peuvent être rentables au-delà des cercles scientifiques, par exemple pour les spécialistes du marketing et de la communication. N'oublions effectivement pas que ce travail doctoral visait initialement à définir la marque d'un point de vue sémiotique (cf. introduction). À présent, on voit bien que de nombreuses perspectives se profilent pour enrichir cette problématique, l'une d'elles reposant sur l'hypothèse, à approfondir, qu'une marque serait fonctionnellement un *marqueur d'expérience*. À travers la promotion d'un produit ou d'un service, la marque semble, en effet, territorialiser une expérience autour d'un idéal et d'une forme de vie que le consommateur peut décider de vivre et, ce faisant, de poursuivre.

Cette réflexion s'inscrit évidemment dans la continuité des travaux sémiotiques de Floch (1990 ; 1994 ; 1995), Semprini (1992 ; 1995 ; 2005) et, plus récemment, Basso Fossali (2007) et Petitimberty (2014) sur les marques³⁶⁷. Mais surtout, en venant à toucher ces aspects de sémiotique appliquée, ce qu'il nous paraît opportun de rappeler, c'est que la sémiotique, si elle veut gagner en attractivité et en visibilité, doit redoubler d'efforts pour montrer qu'elle n'est pas une science confinée dans l'éther théorique. C'est dans cette optique que nous avons cherché,

³⁶⁷ Dans son article visant à gloser le concept d'identité de marque (2014), Petitimberty distingue trois « territoires de marques » (le « symbolique », le « catégoriel » et le « mental »), qui semblent, en fait, correspondre à trois des niveaux de nos idéaux de vie : celui des symboles et des signes, celui des projets idéologiques, enfin celui des formes de vie (cf. figure 32).

lorsque cela s'y prêtait, à simplifier certaines hypothèses, tout en veillant à ne pas les dénaturer ; typiquement, en montrant que l'activité sémiotique peut être divisée en quatre grands moments – sentir, percevoir, analyser et cataloguer (cf. 1.1.8) – ou en expliquant que les réalités du monde peuvent être distribuées dans quatre ontologies sémiotiques – les motifs-énoncés, les corps-actants, les situations impersonnelles et les attitudes expérientielles (cf. 1.4.7). Dans le cadre de cette démarche vulgarisatrice, on estimera d'ailleurs possible, maintenant que l'on a posé les jalons de la réflexion, d'alléger la terminologie, par exemple en parlant, dans le cas précis des ontologies sémiotiques, désormais seulement de *motifs*, de *corps*, de *pratiques* et d'*attitudes*³⁶⁸.

Enfin, comme ce travail s'intéressait à définir les formes de vie, nous souhaitons dire un dernier mot sur les dénominations que nous avons proposées pour ces dernières (cf. tableau 24). À vrai dire, nous devons avouer que nous demeurons moyennement satisfait des termes retenus, surtout parce que nous nous demandons, pour certains d'entre eux, s'ils désignent avec justesse la forme de vie qu'ils sont supposés représenter. Sur le plan théorique, il apparaît donc qu'il reste encore beaucoup à faire, principalement pour saisir avec plus de finesse les spécificités des formes de vie que nous n'avons fait ici qu'identifier et positionner, et pour, le moment venu, sélectionner des dénominations qui conviendraient mieux, surtout maintenant que l'on sait que celles-ci sont les premières portes d'accès aux significations des représentations sociales³⁶⁹. Néanmoins, lorsqu'on sait que Landowski – pour revenir à lui et faire ainsi boucle dans notre thèse – a commencé à construire sa typologie des styles de vie en 1993 et qu'il était toujours, en 2013, porté à perfectionner son modèle, ainsi que sa terminologie (cf. 3.2.2), on se dit qu'il nous reste de la marge pour produire une taxinomie des formes de vie qui, à terme, fasse pleinement sens.

³⁶⁸ Comme problématisé en 1.2.5, d'un point de vue sémiotique, il n'y a guère de choses à retirer de l'analyse d'une situation qui ne serait pas une pratique. Pour cette raison, et comme d'ailleurs a aussi choisi de le faire Fontanille, on serait enclin à promouvoir au rang d'ontologie sémiotique les pratiques sémiotiques.

³⁶⁹ Par exemple, il nous semblerait intéressant d'investiguer les différentes facettes de la forme de vie vulgaire qui, peut-être, ne devrait justement pas être nommée ainsi. Par exemple, le *kitsch* pourrait être envisagé comme une de ces formes de la vulgarité qui se situerait à la frontière avec d'autres formes de vie (celles de l'audace et de la préciosité). Pour approcher ce kitsch (qui pourrait d'ailleurs être pluriel), on se rapportera déjà aux actes du colloque « Kitsch et avant-garde. Stratégies culturelles et jugement esthétique », supervisés par Beyaert-Geslin en 2006 et disponibles sur le site des *Actes sémiotiques*.

BIBLIOGRAPHIE

- ADAM Jean-Michel, *Le récit*, Paris, Presses universitaires de France, 1996.
- APPADURAI Arjun, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, trad. BOUILLOT Françoise, Paris, Payot, 2005 [1996].
- ARISTOTE, *Les parties des animaux*, trad. LOUIS Pierre, Paris, Les Belles Lettres, 1957.
- ARISTOTE, *La Politique*, trad. TRICOT Jean, Paris, Vrin, 1970.
- ARISTOTE, *La Poétique*, trad. DUPONT-ROC Roselyne & LALLOT Jean, Paris, Seuil, 1980.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. VOILQUIN Jean, Paris, Flammarion, 1998.
- BADIR Sémir, « Six propositions de sémiotique générale », *Nouveaux Actes sémiotiques* [En ligne]. 2009, n° 112. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/1674>> (consulté le 23/09/2018).
- BADIR Sémir, *Épistémologie sémiotique*, Paris, Honoré Champion, 2014.
- BARBARAS Renaud, *Merleau-Ponty*, Paris, Ellipse, 1997.
- BARONI Raphaël, *La tension narrative. Suspense, curiosité et surprise*, Paris, Seuil, 2007.
- BARTHES Roland, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.
- BARTHES Roland, « Éléments de sémiologie », *Communications*, Paris, Seuil, n°4, 1964.
- BARTHES Roland, « Introduction à l'analyse structurale des récits », *Communications*, Paris, Seuil, n°8, 1966.
- BASSO FOSSALI Pierluigi, *La promozione dei valori. Semiotica della comunicazione e dei consumi*, Milan, FrancoAngeli, 2007.
- BASSO FOSSALI Pierluigi, « Éthique et sémiotique des destins croisés. La négociation de l'agir sensé entre formes de vie », *Protée*, Chicoutimi, vol. XXXVI, n° 2, 2008.
- BASSO FOSSALI Pierluigi, « Texte préparatoire au dossier », *Actes sémiotiques* [En ligne]. 2012a, n° 115. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/4928>> (consulté le 23/09/2018).

- BASSO FOSSALI Pierluigi, « Possibilisation, disproportion, interpénétration. Trois perspectives pour enquêter sur la productivité de la notion de *forme de vie* en sémiotique », *Actes sémiotiques* [En ligne]. 2012b, n° 115. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/2673>> (consulté le 23/09/2018).
- BASSO FOSSALI Pierluigi, *Vers une écologie sémiotique de la culture. Perception, gestion et réappropriation du sens*, Limoges, Lambert-Lucas, 2017.
- BAUDRILLARD Jean, *La société de consommation. Ses mythes, ses structures*, Paris, Gallimard, 1986 [1970].
- BEIVIDAS Waldir, « La sémioception et le pulsionnel en sémiotique. Pour l'homogénéisation de l'univers thymique » *Actes sémiotiques* [En ligne]. 2016, n° 119. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/5613>> (consulté le 23/09/2018).
- BERGSON Henri, *L'évolution créatrice*, Paris, Presses universitaires de France, 2007 [1907].
- BERGSON Henri, *La conscience et la vie*, Paris, Presses universitaires de France, 2011 [1911].
- BERTRAND Denis, « La justesse », *Recherches sémiotiques / Semiotic Inquiry*, Montréal, vol. XIII, n° 1-2, 1993.
- BERTRAND Denis, *Précis de sémiotique littéraire*, Paris, Nathan, 2000.
- BEYAERT-GESLIN Anne, *Sémiotique du design*, Paris, Presses universitaires de France, 2012a.
- BEYAERT-GESLIN Anne, « Présentation du dossier », *Actes sémiotiques* [En ligne]. 2012b, n° 115. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/2630>> (consulté le 23/09/2018).
- BEYAERT-GESLIN Anne, *Sémiotique des objets. La matière du temps*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2015.
- BIGLARI Amir, dir., *Entretiens sémiotiques*, Limoges, Lambert-Lucas, 2014.
- BORDRON Jean-François, « Le statut sémiotique du monde naturel et la question de l'objet », *Nouveaux Actes sémiotiques* [En ligne]. 2007, n° 110. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/1572>> (consulté le 23/09/2018).
- BORDRON Jean-François, *L'iconicité et ses images*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.
- BORDRON Jean-François, « Vie(s) et diathèses », *Actes sémiotiques* [En ligne]. 2012, n° 115. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/2654>> (consulté le 23/09/2018).

- BOUTAUD Jean-Jacques, « Cuisine sémiotique et recettes publicitaires » in COUÉGNAS Nicolas & BERTIN Erik, dir., *Solutions sémiotiques*, Limoges, Lambert-Lucas, 2006.
- BOVE Laurent, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.
- CERTEAU Michel DE, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990 [1980].
- CHEVALIER Michel & MAZZALOVO Gérard, *Pro logo. Plaidoyer pour les marques*, Paris, Éditions d'Organisation, 2003.
- CITTON Yves, *Mythocratie. Storytelling et imaginaire de gauche*, Paris, Amsterdam, 2010.
- CITTON Yves, *Médiarchie*, Paris, Seuil, 2017.
- COLAS-BLAISE Marion, « Formes de vie et formes de vie. Vers une sémiotique des cultures », *Actes sémiotiques* [En ligne]. 2012, n° 115. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/2631>> (consulté le 23/09/2018).
- COQUET Jean-Claude, *Le discours et son sujet. Essai de grammaire modale*, Paris, Klincksieck, 1985.
- CORNEILLE Pierre, *Trois discours sur le poème dramatique*, Paris, Flammarion, 1999 [1660].
- DARWIN Charles, *L'origine des espèces*, trad. BARBIER Edmond & BECQUEMONT Daniel, Paris, Flammarion, 2008 [1859].
- DAWKINS Richard, *Le gène égoïste*, trad. OVION Laura, Paris, Odile Jacob, 2003 [1989].
- DELEUZE Richard, *Différence et répétition*, Paris, Presses universitaires de France, 2011 [1986].
- DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- DIAMOND Jared, *De l'inégalité parmi les sociétés. Essai sur l'homme et l'environnement dans l'histoire*, trad. DAUZAT Pierre-Emmanuel, Paris, Gallimard, 2000 [1997].
- DONDERO Maria Giulia, « Du texte à la pratique. Pour une sémiotique expérimentale », *Semiotica* [En ligne]. 2017. Disponible sur : <<https://doi.org/10.1515/sem-2017-0081>> (consulté le 23/09/2018).
- ECO Umberto, *Lector in fabula. Le rôle du lecteur*, trad. BOUZAHER Myriem, Paris, Le Livre de Poche, 1985 [1979].
- ECO Umberto, *Kant et l'ornithorynque*, trad. GAYRARD Julien, Paris, Le Livre de Poche, 2001 [1997].
- ECO Umberto & PEZZINI Isabella, « La sémiologie des *Mythologies* », *Communications*, Paris, Seuil, n°36, 1982.

- FLOCH Jean-Marie, *Petite mythologie de l'œil et de l'esprit. Pour une sémiotique plastique*, Paris-Amsterdam, Hadès-Benjamins, 1985.
- FLOCH Jean-Marie, *Sémiotique, marketing et communication. Sous les signes, les stratégies*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.
- FLOCH Jean-Marie, « Logiques de persuasion du consommateur et logiques de fidélisation du client », *Cahiers de l'IREP*, Paris, IREP, 1994.
- FLOCH Jean-Marie, *Identités visuelles*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.
- FLOCH Jean-Marie, *Une lecture de Tintin au Tibet*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.
- FONTANILLE Jacques, « Les formes de vie. Présentation », *Recherches sémiotiques / Semiotic Inquiry*, Montréal, vol. XIII, n° 1-2, 1993a.
- FONTANILLE Jacques, « L'absurde comme forme de vie », *Recherches sémiotiques / Semiotic Inquiry*, Montréal, vol. XIII, n° 1-2, 1993b.
- FONTANILLE Jacques, *Sémiotique et littérature*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.
- FONTANILLE Jacques, « La sémiotique est-elle générative ? », *Linx*, n°44, 2001.
- FONTANILLE Jacques, *Sémiotique du discours*, Limoges, Pulim, 2003.
- FONTANILLE Jacques, « Paysage, expérience et existence. Pour une sémiotique du monde naturel », in MARCOS Isabel, dir., *Dynamiques de la ville*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- FONTANILLE Jacques, *Pratiques sémiotiques*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.
- FONTANILLE Jacques, *Corps et sens*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.
- FONTANILLE Jacques, « Julien Fournié : les saisons de la mode. Formes de vie et passions du corps », *Actes sémiotiques* [En ligne]. 2012, n° 115. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/pdf/2650>> (consulté le 23/09/2018).
- FONTANILLE Jacques, « Médias, Régimes de croyance et formes de vie », in DE OLIVEIRA Ana Claudia, dir., *As Interações Sensíveis. Ensaios de sociosemiótica a partir da obra de Eric Landowski*, Sao Paulo, Editora Estação das Letras e Cores, 2013.
- FONTANILLE Jacques, « L'énonciation pratique. Exploration, schématisation et transposition » in *Communication multimodale et collaboration instrumentée* [En ligne]. 2014. Disponible sur <<http://www.lucid.ulg.ac.be/conferences/common14/downloads/Expose%20Jacques%20Fontanille.pdf>> (consulté le 23/09/2018).

- FONTANILLE Jacques, *Formes de vie*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2015a.
- FONTANILLE Jacques, « La sémiotique face aux grands défis sociétaux du XXI^e siècle », *Actes sémiotiques* [En ligne]. 2015b, n° 118. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/pdf/5320>> (consulté le 23/09/2018).
- FONTANILLE Jacques & COUÉGNAS Nicolas, *Terres de sens. Essai d'anthroposémiotique*, Limoges, Pulim, 2018.
- FONTANILLE Jacques & ZILBERBERG Claude, *Tension et signification*, Hayen, Mardaga, 1998.
- FRATH Pierre, *Signe, référence et usage*, Paris, Le Manuscrit, 2007.
- FRATH Pierre, « Pour en finir avec l'essentialisme en linguistique », in FRATH Pierre, dir., *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, n° 35, 2008a.
- FRATH Pierre, « Qu'est-ce qu'une linguistique de la dénomination, de la référence et de l'usage ? », in FRATH Pierre, dir., *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, n° 35, 2008b.
- FRATH Pierre, « La référence par le nom : vers une linguistique anthropologique », in FRATH Pierre & al., dir., *Res per nomen*, Reims, Épure, vol. II, 2010.
- FRATH Pierre, « Dénomination référentielle, désignation, nomination », in LONGHI Julien, dir., *Langue française*, n° 188, 2015.
- FRATH Pierre, « Référence et dénomination de l'être et du non-être », in FRATH Pierre & al., dir., *Res per nomen*, Reims, Épure, vol. V, 2016.
- FRATH Pierre « La matière a-t-elle une âme ? Diachronie de *matière*, *substance*, *objet* et *chose* », in ICHIM Ofelia, dir., *Philologica Jassyensia*, n° 25, 2017.
- GREIMAS Algirdas Julien, *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Paris, PUF, 2002 [1966].
- GREIMAS Algirdas Julien, *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil, 1970.
- GREIMAS Algirdas Julien, *Du sens II. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil, 1983.
- GREIMAS Algirdas Julien, *De l'imperfection*, Périgueux, Pierre Fanlac, 1987.
- GREIMAS Algirdas Julien & COURTÉS Joseph, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979.
- GREIMAS Algirdas Julien & FONTANILLE Jacques, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Seuil, 1991.

- GREIMAS Algirdas Julien & FONTANILLE Jacques, « Le beau geste », *Recherches sémiotiques / Semiotic Inquiry*, Montréal, vol. XIII, n° 1-2, 1993.
- GROUPE μ , *Principia semiotica. Aux sources du sens*, Bruxelles, Les impressions nouvelles, 2015.
- HADOT Pierre, « Le présent seul est notre bonheur. La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique », *Diogène*, n° 133, 1986.
- HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.
- HEILBRUNN Benoît, *La consommation et ses sociologies*, Paris, Armand Colin, 2010.
- HÉNAULT Anne, *Les enjeux de la sémiotique*, Paris, Presses universitaires de France, 2012 [1979/83].
- HJELMSLEV Louis, *Prolégomènes à une théorie du langage*, trad. LÉONARD Anne-Marie, Paris, Les Éditions de Minuit, 1971 [1943].
- HOUELLEBECQ Michel, *La possibilité d'une île*, Paris, Fayard, 2007 [2005].
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. TREMESAYGUES André & PACAUD Bernard, Paris, Presses universitaires de France, 2012 [1781/87].
- KEANE Teresa, « The "Trap" : A semiotic form of life », *Recherches sémiotiques / Semiotic Inquiry*, Montréal, vol. XIII, n° 1-2, 1993.
- KLINKENBERG Jean-Marie, *Précis de sémiotique générale*, Paris, Points, 2000 [1996].
- LANDOWSKI Éric, *La société réfléchie. Essais de socio-sémiotique*, Paris, Seuil, 1989.
- LANDOWSKI Éric, « Formes de l'altérité et styles de vie », *Recherches sémiotiques / Semiotic Inquiry*, Montréal, vol. XIII, n° 1-2, 1993.
- LANDOWSKI Éric, *Présences de l'autre. Essais de socio-sémiotique II*, Paris, Presses universitaires de France, 1997a.
- LANDOWSKI Éric, « Le sémioticien et son double », in LANDOWSKI Éric, dir., *Lire Greimas*, Limoges, Pulim, 1997b.
- LANDOWSKI Éric, « De la stratégie, entre programmation et ajustement », *Nouveaux actes sémiotiques*, Limoges, Pulim, n° 89-91, 2003.
- LANDOWSKI Éric, *Passions sans nom. Essais de socio-sémiotique III*, Paris, Presses universitaires de France, 2004.
- LANDOWSKI Éric, *Les interactions risquées*, Limoges, Pulim, 2005.

- LANDOWSKI Éric, « Avant-propos », *Actes sémiotiques* [En ligne]. 2007, n° 110. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/66>> (consulté le 23/09/2018).
- LANDOWSKI Éric, « Avoir prise, donner prise », *Nouveaux Actes sémiotiques* [En ligne]. 2009, n° 112. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/2852>> (consulté le 23/09/2018).
- LANDOWSKI Éric, « Régimes d'espace », *Nouveaux Actes sémiotiques* [En ligne]. 2010, n° 113. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/1743>> (consulté le 23/09/2018).
- LANDOWSKI Éric, « Régimes de sens et styles de vie », *Actes sémiotiques* [En ligne]. 2012a, n° 115. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/2647>> (consulté le 23/09/2018).
- LANDOWSKI Éric, « Voiture et peinture : de l'utilisation à la pratique », *Galaxia*, São Paulo, n° 24, 2012b.
- LANDOWSKI Éric, *Pour une sémiotique du goût*, São Paulo, Centro de Pesquisas Sociosemióticas, 2013a.
- LANDOWSKI Éric, « Plaidoyer pour l'impertinence », *Actes sémiotiques* [En ligne]. 2013b, n° 116. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/1450>> (consulté le 23/09/2018).
- LAPLANTINE François, *Le sensible et le social. Introduction à une anthropologie modale*, Paris, Teraedre, 2005.
- LARIVAILLE Paul, « L'analyse (morpho)logique du récit », *Poétique*, n° 19, 1974
- LATOUR Bruno, *Enquête sur les modes d'existence*, Paris, La Découverte, 2012.
- LÉVI-STRAUSS Claude, « The Structural Study of Myth », *The Journal of American Folklore*, vol. LXVIII, n° 270, 1955.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Pocket, 1962.
- LIPOVETSKY Gilles, *Le bonheur paradoxal. Essai sur la société d'hyperconsommation*, Paris, Gallimard, 2006.
- LOTMAN Iuri, *La sémiosphère*, trad. LEDENKO Anka, Limoges, Pulim, 1999 [1966].
- LOTMAN Iuri, *L'explosion de la culture*, trad. MERKOULOVA Inna, Limoges, Pulim, 2004 [1992].
- MACÉ Marielle, *Styles, Critiques de nos formes de vie*, Paris, Gallimard, 2016.
- MARTUCCELLI Danilo, *Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard, 1999.
- MOUTAT Audrey, *Du sensible à l'intelligible. Pour une sémiotique de la perception*, Limoges, Lambert-Lucas, 2015.

- NIETZSCHE Frédéric, *La généalogie de la morale*, trad. ALBERT Henri, Paris, Gallimard, 1964 [1887].
- PAOLUCCI Claudio, *Strutturalismo e interpretazione*, Milan, Bompiani, 2010a.
- PAOLUCCI Claudio, « Quelques réflexions sur les énoncés. Textes, pratiques et cultures » *Nouveaux Actes Sémiotiques* [En ligne]. 2010b, n° 113. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/1811>> (consulté le 23/09/2018).
- PARRET Herman, *Épiphanies de la présence*, Limoges, Pulim, 2006.
- PEIRCE Charles Sanders, *Écrits sur le signe*, trad. DELEDALLE Gérard, Paris, Seuil, 1978 [~1885-1906].
- PERUSSET Alain, « Consommation, innovation et narration. Le cycle de vie des objets de valeur dans l'univers marchand », *Revue française des sciences de l'information et de la communication* [En ligne]. 2013, n° 3. Disponible sur : <<https://journals.openedition.org/rfsic/434>> (consulté le 23/09/2018).
- PERUSSET Alain, « Les marques de consommation et les formes de vie sémiotiques. Quelles fonctions, quelles relations, quelles définitions ? », *IASS Publications* [En ligne]. 2016. Disponible sur : <http://www.iass-ais.org/proceedings2014/view_lesson.php?id=43> (consulté le 23/09/2018).
- PERUSSET Alain, « Les formes de vie sont-elles vivantes ? Vies et fortunes des langages dans la sémiosphère », in ZINNA Alessandro & DARRAULT-HARRIS Ivan, dir., *Formes de vie et modes d'existence durables*, Toulouse, CAMS/O, 2017.
- PERUSSET Alain, « Le plaisir de plaire. Trajectoires modales ou stratégies morales ? », *Actes sémiotiques* [En ligne]. 2018, n° 121. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/pdf/6038>> (consulté le 23/09/2018).
- PERUSSET Alain, « Des formes de vie aux styles de vie, et *vice-versa* », *Actes sémiotiques* [En ligne]. 2019, n° 122. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/pdf/6288>> (consulté le 23/02/2019).
- PETITIMBERT Jean-Paul, « Territoire(s) de marque », *Actes sémiotiques* [En ligne]. 2014, n° 117. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/pdf/5320>> (consulté le 23/09/2018).
- PETITOT Jean, *Morphogenèse du sens*, Paris, Presses universitaires de France, 1985.
- PETITOT Jean, « Les modèles morphodynamiques en perception visuelle », *Visio*, Laval, vol. I, n° 1, 1996.

- PROPP Vladimir, *Morphologie du conte*, trad. DERRIDA Marguerite, TODOROV Tzvetan & KAHN Claude, Paris, Points, 2015 [1928].
- RASTIER François, *Sémantique interprétative*, Paris, Presses universitaires de France, 2009 [1987].
- RASTIER François, *Arts et sciences du texte*, Paris, Presses universitaires de France, 2001a.
- RASTIER François, « Anthropologie linguistique et sémiotique des cultures », in RASTIER François & BOUQUET Simon, dir., *Une introduction aux sciences de la culture*, Paris, Presses universitaires de France, 2001b.
- RICCEUR Paul, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Points, 1991 [1983].
- RICCEUR Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Points, 1998 [1986].
- RICCEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Points, 1990.
- SARTRE Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 2010 [1943].
- SAUSSURE Ferdinand DE, *Cours de sémiotique générale*, Paris, Payot, 2002 [1916].
- SEMPRINI Andrea, *Le marketing de la marque*, Paris, Liaisons, 1992.
- SEMPRINI Andrea, *La marque*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.
- SEMPRINI Andrea, *La société de flux. Formes du sens et identité dans les sociétés contemporaines*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- SEMPRINI Andrea, *La marque. Une puissance fragile*, Paris, Vuibert, 2005.
- SPINOZA Baruch, *Éthique*, trad. MISRAHI Robert, Paris, Le Livre de Poche, 2005 [1677].
- TARASTI Eero, *Fondements de la sémiotique existentielle*, trad. CSINIDIS Jean-Laurent, Paris, L'Harmattan, 2009.
- UEXKÜLL Jakob VON, *Milieu humain et milieu animal*, trad. MARTIN-FREVILLE Charles, Paris, Payot et Rivages, 2010 [1956].
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques*, trad. KLOSSOWSKI Pierre, Paris, Gallimard, 1961 [1921/56].
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Remarques mêlées*, in VON WRIGHT Georg Henrik, dir., trad. GRANEL Gérard, Paris, Flammarion, 2002.
- XANTHOS Nicolas, « Les jeux de langage chez Wittgenstein », in HÉBERT Louis, dir., *Signo* [En ligne]. 2006. Disponible sur : <<http://www.signosemio.com/wittgenstein/jeux-de-langage.asp>> (consulté le 23/09/2018).

- ZENKINE Serge, « L'esthétique du mythe et la dialectique du signe chez Roland », *Littérature* [En ligne]. 1997, n° 108. Disponible sur : <http://www.persee.fr/docAsPDF/litt_0047-4800_1997_num_108_4_2456.pdf> (consulté le 23/09/2018).
- ZENKINE Serge, « Les indices du mythe », *Recherches et Travaux* [En ligne]. 2010, n° 77. Disponible sur : <<https://journals.openedition.org/recherchestravaux/pdf/418>> (consulté le 23/09/2018).
- ZILBERBERG Claude, « Le jardin comme forme de vie », *Tropelias*, Saragosse, n° 7-8, 1996/97.
- ZILBERBERG Claude, *Éléments de grammaire tensive*, Limoges, Nouveaux Actes Sémiotiques, 2006.
- ZILBERBERG Claude *Des formes de vie aux valeurs*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.
- ZILBERBERG Claude, *La structure tensive*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2012.
- ZINNA Alessandro, « L'objet et ses interfaces », in FONTANILLE Jacques & ZINNA Alessandro, dir., *Les objets du quotidien*, Limoges, Nouveaux Actes Sémiotiques, 2005.
- ZINNA Alessandro, « À quel point en sommes-nous avec la sémiotique de l'objet ? », in DARRAS Bernard & BELKHAMSA Sarah, dir., *Objets et communication*, Paris, L'Harmattan, 2010.