

## Saussure, les néo-saussurismes et la philosophie : à propos de la notion de « vie ».

Lia Kurts

Université Michel de Montaigne-Bordeaux3

**Résumé :** Les différentes crypto-métaphysiques qui forment le sol préthéorique traditionnel au moment où Saussure expose sa sémiologie rendent difficile la bonne compréhension d'un certain nombre de thèmes et de principes pourtant centraux chez ce dernier, en particulier celui de la « vie » des signes. Malgré sa réticence à l'égard du philosophique, Saussure persistait toutefois à définir la « science de la linguistique » comme une « philosophie de la linguistique ». Paradoxe ? Certes non, si cette dernière est une philosophie des sciences qui lui permet l'élaboration d'une sémiologie différentielle. Afin de prévenir les malentendus qui ont parfois empêché une diffusion fidèle du point de vue saussurien, les néo-saussurismes actuels auraient tout intérêt à construire une paradoxale « archéologie prospective » qui se soutienne des approches philosophiques de type culturaliste pour affermir la portée fédérative de leur approche.

**mots clés :** saussurisme, néo-saussurismes, vie, philosophie, déontologie.

**Abstract :** The different crypto-metaphysics that form the traditional pre-theoretical foundation of the time when Saussure presented his semiology make the proper understanding of a certain number of themes and principles quite central to Saussure difficult, particularly that of the “life” of signs. Despite his reticence regarding the philosophical, Saussure nevertheless persisted in defining the “science of linguistics” as a “philosophy of linguistics”. Paradox? Certainly not if the latter is a philosophy of the sciences that allow him the elaboration of a differential semiology. In order to prevent the misunderstandings that have sometimes impeded a faithful propagation of the saussurian point of view, the current “neo-saussurianisms” would be well advised to construct a paradoxical “prospective archeology” which supports itself with culturalist philosophical approaches in order to strengthen the federative impact of their approach.

**Key words :** saussurianism, neo-saussurianism, life, philosophy, deontology

### Introduction

Du *Cours de linguistique générale* aux écrits autographes, c'est l'insatisfaction du linguiste genevois à l'égard de la philosophie qui apparaît le plus clairement. Outre le travail de publication des *ELG*, il faut saluer la qualité des travaux déjà accomplis concernant la recollection des éléments épars permettant de se donner une idée des rapports complexes qui ont unis Saussure à la philosophie<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Comme le dit très bien A. Utaker, il s'agit « d'extraire la philosophie silencieuse en œuvre dans ses travaux linguistiques » afin de nous « donn[er] accès à son « sol archéologique ». » (Utaker, 2002 : 4)

Car, malgré cette insatisfaction explicite, Saussure persistait à définir la « science de la linguistique », par la suite renommée « linguistique générale », comme une « philosophie de la linguistique », comme le rappelle Simon Bouquet dans son *Introduction à la lecture de Saussure*. Paradoxe ? Entre refus et revendication, le paradoxe n'est qu'apparent car, comme on le verra, la définition de la « philosophie » dans l'expression « philosophie de la linguistique », suppose précisément un abandon de ce qui définit de manière très générale la tradition philosophique occidentale, *via* la redéfinition de la linguistique comme sémiologie différentielle : on le sait, c'est la logique ontologique qui est en premier lieu visée, en tant qu'elle débouche sur une définition du langage comme nomenclature, définition à laquelle s'adosse ce qu'Arild Utaker appelle la « logique de l'identité », cette logique du « ou-ou » si réfractaire à la possibilité même de penser une *essence double* du langage (fondée sur un « et-et » qui n'est paradoxal qu'au regard de ladite logique).

La « métaphysique substantialiste<sup>2</sup> » (toujours selon les mots d'Arild Utaker) dépend elle aussi de cette logique de l'identité, et forme le sol pré-théorique d'une « façon incorrecte », dit Saussure, d'approcher les phénomènes linguistiques: « [...] toutes nos façons incorrectes de désigner les choses de la langue proviennent de cette supposition involontaire qu'il y aurait une substance dans le phénomène linguistique. » (Saussure, 1995 : 169)

Ces différentes métaphysiques sous-jacentes qui constituent les fondements de ce qui est pensable dans le moment où Saussure construit sa sémiologie, interdisent – ou en tout cas rendent difficile - l'émergence d'un certain nombre de thèmes et de principes pourtant centraux chez ce dernier. Rien d'étonnant à ce qu'il regrette leur « oubli » par les philosophes. Aux thèmes du caractère non représentationnel et non substantiel des langues, s'ajoutent encore au moins deux thèmes qui se trouvent au principe de la vie desdites langues selon Saussure : la collectivité et le temps. A. Utaker a souligné le jugement sévère de Saussure à l'égard de l'oubli du temps par les philosophes, qui les a empêché conséquemment de penser la question de la transmission :

Ce fait (la contingence des changements diachroniques) qui est le premier qui puisse exciter l'intérêt du philosophe reste ignoré des philosophes ; aucun d'eux n'enseigne ce qui se passe dans la transmission d'une sémiologie [...]. (Saussure, 2.47.3342.1 *Sém*, cité par Bouquet, 1997 : 204).

Ce qui a échappé aux philosophes et aux logiciens, c'est que du moment qu'un système de symboles est *indépendant* des objets désignés, il est sujet à sujet à subir, *par le fait du temps*, des déplacements *non calculables pour le logicien*. (Saussure, 2.23.3997 *AW* cité par Bouquet, 1997 : 204)<sup>3</sup>.

Au thème du temps se trouve corrélé celui du hasard, qui fait pièce, pour sa part, à toute forme de déterminisme :

Un état fortuit est donné : *fo*t : *fe*t, et l'on s'en empare pour lui faire porter la distinction du singulier et du pluriel ; *fo*t : *fe*t n'est pas mieux fait pour faire cela que *fo*t : \**fo*ti... Cette vue qui nous est inspirée par la linguistique historique, est inconnue de la grammaire traditionnelle, qui n'aurait jamais pu l'acquérir par ses propres méthodes. La plupart des philosophes de la langue l'ignorent également ; et cependant rien de plus important au point de vue philosophique. (Saussure, 1995 : 122)<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Cf. Saussure, 2002 : *Anciens Item*, 3316.1 *Item* : « Il y a défaut d'analogie entre la langue et toute autre chose humaine pour deux raisons : A° la nullité interne des signes ; 2° la faculté de notre esprit de s'attacher à un terme en soi nul. », et Saussure, 2002 : 81 (*De l'essence double du langage*) ; « SUBSTANCE LINGUISTIQUE. – Nous tendons perpétuellement à convertir par la pensée en substance les actions diverses que nécessite le langage. [...] Il n'y a point à admettre de substance fondamentale, recevant ensuite des attributs. »

<sup>3</sup> Cf. Saussure, 1974 : *Notes*, 23 : « Que le langage soit, à chaque moment de son existence, un produit historique, c'est ce qui est évident. Mais qu'à aucun moment du langage ce produit historique représente autre chose que le dernier compromis qu'accepte l'esprit avec certains symboles, c'est là une vérité plus absolue encore. »

<sup>4</sup> Cf. Saussure, 1995 : 313 : « Aucun caractère permanent de droit, il ne peut persister que par hasard. »

De fait, Saussure s'applique à remplacer la question – romantique-, de l'origine des langues, par la question – moderne-, de la *vie* des langues, qui prend la forme d'un devenir permanent. Comme le remarque Arild Utaker,

La grammaire comparée fut la dernière étape de la longue enquête sur les langues originelles et sur l'origine du langage, et la première étape dans l'objectivation des faits linguistiques. Sa fin – dans sa forme classique – coïncide avec la dissolution du romantisme, durant laquelle elle avait perdu la plupart de ses repères. Le paysage à défricher – le lieu de Saussure – se trouve justement ici, à l'intérieur de la décomposition de la grammaire comparée. (Utaker, 2002 : 4)

Dans ce « nouveau paysage à défricher », Saussure ne tient pas, comme le dit encore A. Utaker, « à recourir à des morceaux théoriques ou philosophiques qui occupent déjà la scène du monde savant » (Utaker, 2002 : 171). S'il n'y tient pas, ce n'est sans doute pas par snobisme, mais du fait d'une réelle difficulté à trouver une « logique des positions théoriques » pouvant coïncider avec - voire soutenir - ses vues linguistiques. Saussure semble si seul sur le terrain philosophique qu'Agamben a pu parler, sans doute à juste titre, d'un « calvaire saussurien ». Comme le souligne F. Rastier :

La pensée occidentale a été dominée par l'ontologie, tant chez les matérialistes que chez les idéalistes, tant en théologie positive qu'en théologie négative, si bien que les conséquences d'une sortie de l'ontologie demeurent encore difficiles à concevoir.

La sémiotique, on le sait, a toujours été une composante importante de la métaphysique occidentale, et sa refondation moderne par Locke a confirmé son statut de science de la pensée. Agamben voit dans cette tradition la raison d'une sorte de calvaire saussurien, et affirme que Saussure « vécut exemplairement et jusqu'au bout l'impossibilité de développer une science du langage au sein de la métaphysique occidentale » (1998, p. 255). Ce propos rapide mérite l'attention et nous fournit prétexte à formuler deux hypothèses invérifiables mais plausibles : d'une part, le silence de Saussure serait dû à l'énormité de la tâche<sup>5</sup> ; d'autre part, l'incompréhension ou du moins la normalisation et la canonisation de son propos, par ses élèves et héritiers les plus éminents, vont généralement dans le sens d'une restauration de l'ontologie : on peut citer en exemple le saussurisme référentialiste de Robert Martin ou le positivisme revendiqué de Georges Kleiber. (Rastier, 2002 : 135)

Enfin, la question d'une « plus-value » philosophique de la sémiologie saussurienne, puis néo-saussurienne, est d'autant plus délicate que le néo-saussurisme de François Rastier, dont nous adoptons les principes directeurs et que nous retiendrons ici comme référent majeur, se refuse, dans le sillage de Saussure, à sortir du champ de la linguistique et montre un scepticisme au moins égal à celui de ce dernier à l'égard du champ philosophique. La liste de ses refus sature si bien l'ensemble de la tradition philosophique qu'elle paraît interdire toute forme de reprise positive de cette question. François Rastier rejette ainsi tout autant l'ontologie (que ce soit sous sa forme aristotélicienne, « vériconditionnelle » ou positiviste) que l'esthétique (telle qu'elle s'est autonomisée durant le romantisme), l'herméneutique existentielle, la phénoménologie ou encore les philosophies « déconstructionnistes ».

Par un étrange recours à l'irréel du passé, François Rastier s'en explique en arguant du statut même de Saussure, linguiste et non philosophe :

Si Saussure avait été un philosophe, nous aurions pu [nous soulignons] évoquer le passage de la critique de l'ontologie à la « dé-ontologie » et les nécessaires conséquences éthiques d'une critique de l'ontologie. Sans un Être auquel se conformer, la morale normative fait en effet place à une éthique de la responsabilité. (Rastier, 2002 : 139)

---

<sup>5</sup> Ainsi dans Saussure, 2002, *De l'essence double du langage* : 87 : « Faut-il dire notre pensée intime ? Il est à craindre que la vue exacte de ce qu'est la langue ne conduise à douter de l'avenir de la linguistique. Il y a disproportion, pour cette science, entre la somme d'opérations nécessaires pour saisir rationnellement l'objet, et l'importance de l'objet [...] ».

Face à une telle posture, il ne nous semble pas illégitime de se poser la question suivante, qui nous servira de fil conducteur : pourquoi ne pas s'autoriser à penser que « le passage de l'ontologie à la « dé-ontologie » et les nécessaires conséquences éthiques d'une critique de l'ontologie » sont bien d'actualité, que Saussure ait été ou non philosophe ?

De fait, la question de la reconnaissance d'une possible « plus-value » philosophique de la sémiologie saussurienne ne nous semble pas relever d'une simple opiniâtreté un peu vaine, mais bien de l'avenir du saussurisme renouvelé dans les SHS et, au-delà, dans ce nouveau continent scientifique que sont les sciences de la culture : en effet, si la « sémiotique des cultures » que construit Rastier dans le sillage des grands principes énoncés par Saussure a pour vocation de fédérer les sciences de la culture autour de la question des médiations sémiotiques, le recours à un point de vue « philosophique », dont il s'agit d'approfondir la définition pour le rendre adéquat auxdits principes, pourrait avoir cet effet de « plus-value » dont parle A. Utaker dans la mesure où il permettrait de dépasser les spécialités disciplinaires pour permettre à tous les chercheurs de se reconnaître dans une posture commune. Il ne s'agit pas de dire partout la même chose, mais de se reconnaître une boussole commune, partageable. Une boussole en cours de constitution et toujours à réévaluer pour tenir compte à la fois des nouveaux objets et des nouveaux outils de la recherche.

Cette question d'une « plus-value » philosophique n'a rien d'homogène et recouvre en réalité au moins trois problématiques :

- A. La position de Saussure permet d'une part une approche critique des philosophies dominantes de la modernité, positivisme et phénoménologie, dans leur incapacité à prendre en compte la relative autonomie<sup>6</sup> du linguistique et le temps spécifique de la vie des langues, et leur « compulsion » à les adosser à des transcendances (réalité extralinguistique ou sujet). C'est toujours la systématique saussurienne et sa logique différentielle qui permet également une approche critique du déconstructionnisme de Derrida ou de l'herméneutique existentielle de Heidegger<sup>7</sup> dans leur forçage des textes et leur non prise en compte des critères de validité de l'herméneutique matérielle, forçage qui leur fait manquer, comme le dit A. Utaker, « la modernité de la modernité » (celle de la forme, dont Mallarmé prend exemplairement conscience). Claire Joubert a très bien mis en valeur la manière dont Derrida déspécifie la conceptualité saussurienne (cf. Joubert, 2005), sans parler du démontage récent des écrits heideggeriens par François Rastier, écrits qui ne pèchent malheureusement pas seulement par leur impertinence herméneutique...
- B. Si Saussure a été historiquement si mal lu, on peut se demander - comme le suggère A. Utaker -, si ce n'est pas parce qu'il n'avait pas les moyens d'explicitier les présupposés philosophiques, le « sol archéologique » de sa linguistique et qu'il n'a pas non plus cherché à collaborer avec des philosophes. Cet effort d'explicitation de la linguistique par le recours à la philosophie aurait peut-être interdit un certain nombre des relectures fautives en affermissant le sol de ce qui est dicible à partir de sa sémiologie.

Saussure avait pourtant conscience de cette nécessité d'une articulation entre théorie et archéologie de la pensée :

---

<sup>6</sup> Saussure, 2002 : 149-150 : « Mais tous ces faits, grands ou petits, par où la langue se trouve mêlée à la vie des peuples, à la vie politique, sociale, littéraire, ne sont pas, je le répète, ou ne sont que de temps à autre ce qu'on peut appeler la vie de la langue elle-même. C'est à un autre point de vue par conséquent que la science du langage revendique le titre de science historique. C'est que toute langue en elle-même a une histoire qui se déroule perpétuellement, qui est faite d'une succession d'événements *linguistiques*, lesquels n'ont point eu de retentissement au-dehors et n'ont jamais été inscrits par le célèbre burin de l'histoire ; de même qu'à leur tour ils sont complètement indépendants en général de ce qui se passe au-dehors. »

Pour aborder sainement la linguistique, il faut l'aborder du dehors, mais non sans quelque expérience des phénomènes prestigieux du dedans. Un linguiste qui n'est que linguiste est dans l'impossibilité à ce que je crois de trouver la voie permettant de classer les faits. (Saussure, 2.38.3315.4 *NI*, cité par Bouquet, 1997 : 176)

Le projet de « classer les faits » rapproche nettement Saussure de la philosophie des sciences telle qu'elle se développe à son époque. Si cette approche de la linguistique par le « dehors » d'une épistémologie critique des sciences restreint de fait la définition de la philosophie par Saussure, si cette définition critique reste d'ailleurs d'actualité, il n'est pas interdit de lui adjoindre d'autres approches « philosophiques », si tant est qu'elles favorisent une meilleure compréhension des principes sémiologiques par toute la communauté des chercheurs, qu'il s'agisse des sciences « dures » ou « molles », distinction qui de toute façon est largement entamée au sein du nouveau continent scientifique des sciences de la culture.

Mais sans doute le linguiste a-t-il baissé les bras face à « l'énormité de la tâche », d'autant qu'il créait déjà quasiment de toute pièce, avec sa sémiologie, une nouvelle manière de penser le langage en linguistique : « Si nous pouvons classer la langue, si pour la première fois elle ne semble pas tombée du ciel, c'est que nous l'avons rattachée à la sémiologie. » (Saussure, 1.49.296.2 *II Rie*, cité par Bouquet, 1997 : 189)

- C. Quoiqu'il en soit, j'aimerais donc proposer l'idée qu'il est non seulement intéressant mais important de construire ce qu'on pourrait appeler de manière un peu paradoxale une « archéologie prospective » du néo-saussurisme, des néo-saussurismes devrait-on dire – une telle archéologie prospective favorisant d'ailleurs une meilleure perception des notables différences qui les distinguent.

S'il s'agit en effet non pas seulement de fédérer les SHS autour de la question des médiations symboliques, mais de manière plus ambitieuse et radicale encore, de « réunifier le monde humain » autour de cette approche, l'ambition d'un tel projet nous semble ne pas devoir se priver d'une archéologie prospective, même s'il n'est pas question de rendre la philosophie scientifique, mais de comprendre en quoi une logique des positions théoriques commune pourrait conforter l'une et l'autre dans leur difficile tâche critique et leur donner la portée qu'elles méritent.

La question, on l'a annoncé dans le titre, est orientée par le motif de la « vie » : en quoi ce motif peut-il constituer un opérateur de pensée pour mieux cerner la « plus-value philosophique impliquée dans [l]a science » (Utaker, 2002 : 4) (la science de Saussure puis de F. Rastier), et aider ainsi la pensée à s'orienter dans ce moment où les SHS affichent un fort déficit de cohérence – que ni le paradigme de la communication ni celui de la cognition ne peuvent compenser ?

## **I. Le motif souterrain de la vie chez Saussure**

Comme le rappelle à juste titre Ecaterina Buléa, la « compréhension de la vie » des signes fut au cœur des préoccupations de Saussure, mais fonctionna davantage comme un « motif souterrain du texte » que comme un objet véritablement thématifié. Saussure insiste effectivement sur le caractère « essentiel » de cette compréhension : « Il n'y a aucun moment où la genèse diffère caractéristiquement de la vie du langage, et l'essentiel est d'avoir compris la vie. » (Saussure, 2002 : 228).

Bulea note toutefois qu'

[e]n dépit de la fermeté de ton de cet énoncé, conférant à la « compréhension de la vie » un statut fondamental dans l'étude des faits langagiers, Saussure n'a, semble-t-il, jamais commenté l'acceptation qu'il se donnait du terme de « vie », qui traverse pourtant l'ensemble de son œuvre, de manière à la fois subtile et solidaire. (Bulea, 2005 : 1)



Ainsi,

[s]on usage récurrent révèle plutôt une trame heuristique, un « motif souterrain du texte » (Fehr, 1992, p. 95) qui, d'une part fait apparaître une propriété fondamentale commune au langage, aux langues et aux signes, d'autre part articule cette propriété à la spécificité irréductible de la science dont ils sont l'objet : la sémiologie, définie comme « science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale (Saussure, 1995 : 33) » (Bulea, 2005 : 1).

Arild Utaker nous donne cependant des éléments précieux pour comprendre la vie comme un motif qui soutient le changement de « sol archéologique » qu'opère Saussure. Nous aimerions en rappeler les éléments essentiels : « Le temps, l'oreille, l'arbitraire, les variations et les différences dessinent pour Saussure un autre paysage qui lui permet de penser le flux des langues : les changements, le flou ne sont plus des déviations mais accentuent les signes dans leur immanence. » (Utaker, 2002 : 290)<sup>8</sup>

Dans cette nouvelle approche, «[le signe] n'est pas circonscrit comme un « simple » - ici, il n'y a que des rapports- et, dans ce sens, il n'y a véritablement rien à réduire» (Utaker, 2002 : 290) ; « [...] la langue étant ce qu'elle est, de quelque côté qu'on l'aborde, on n'y trouvera rien du simple ; partout et toujours ce même équilibre complexe de termes qui se conditionnent réciproquement », dit Saussure (Saussure, 1995 : 169).

Et c'est ainsi, résume A. Utaker, « la fin du simple : variations, relations, flou et flux » (Utaker, 2002 : 277).

Contrairement à ce que suggère la métaphore biologique<sup>9</sup>, le temps des langues est un présent continu : « Il n'y a, dans les choses historiques générales, aucune antithèse entre ce qu'est un *état* et ce qu'est une *crise*. » (Saussure, 1974, *Notes*, 23). Ainsi, ce sont « les mêmes phénomènes qui produisent l'ordre (l'état) et le chaos (la crise). Ceux-ci étant les deux faces d'une même réalité, la fixation d'un ordre et sa durée est donc totalement fortuites » (Utaker, 2002 : 200).

Le thème du hasard invalide également toute métaphore génétique reposant sur une logique déterministe : « La langue ou un système sémiologique n'est pas un vaisseau en chantier, mais un vaisseau en mer. On ne peut déterminer *a priori* quelle sera la marche d'un vaisseau en mer<sup>10</sup>. » (Saussure CLG/E, 1276, p. 170, cité par Utaker, 2002 : 197)

Le motif de la « vie » correspond donc à ce qui est peut-être le plus frappant dans la découverte des écrits autographes : la réévaluation de la parole (qui était pourtant déjà soulignée dans l'introduction de T. De Mauro, mais qui n'a pas eu la portée qu'elle aurait pu/dû avoir).

---

<sup>8</sup> Ces nouveaux principes s'apprécient d'autant mieux si on les contraste avec la « logique de l'identité » que nous avons mentionnée au début : « La « logique de l'identité » (ou l'expression, ou bien le sens) s'insère dans une série de figures qui ont été impliquées par l'image classique de la langue : l'espace (et non le temps), l'écrit (et non l'oral), les yeux (et non l'oreille), la nécessité (et non l'arbitraire) et le « simple » (et non les rapports). » (Utaker, 2002 : 289)

<sup>9</sup> Cf. Saussure, 2002 : 3321.1 *Item* : « On vit la doctrine ridicule d'un Max Müller, revendiquant pour la linguistique la place d'une *science naturelle*, et admettant une sorte de « règne linguistique » existant au même titre que le « règne végétal » étudié par les botanistes. Cela se disait et s'écoutait avec sérieux. Mais ce que je veux dire, c'est que, lorsqu'on fit une réaction, personne ne pouvait dire non plus dans quel sens se faisait la réaction, parce que la linguistique, quoique ayant vaguement le sens des choses justes, n'avait aucune possibilité de se créer une DIRECTION. »

<sup>10</sup> Cf. Utaker, 2002 : 198 : « Avec l'idée de hasard, Saussure semble plus proche des comparatistes classiques (les changements interviennent par hasard) que les néogrammairiens (les lois phonétiques), mais les comparatistes pensaient que le hasard détruit ce qui devait exister de droit. » Actuellement, des travaux en anthropologie de la musique comme ceux de Jean Molino sont de fidèles continuations du point de vue saussurien : « [...] il n'y a aucune raison de chercher dans l'évolution de la culture des unités et des mécanismes correspondant à ceux que l'on trouve dans l'évolution biologique. » (Molino, 2009 : 428), ou encore : « [...] les phénomènes de diffusion d'une culture à une autre – domaine privilégié de recherche de l'anthropologie classique – produisent des structures en réseaux qui, comme l'hybridation, viennent brouiller les rapports génétiques. » (Molino, 2009 : 429).

La « vie » des langues correspond à un secteur particulier de la « vie » des peuples, du fait de sa temporalité spécifique. Comme le note Saussure

[...] tous ces faits, grands ou petits, par où la langue se trouve mêlée à la vie des peuples, à la vie politique, sociale, littéraire, ne sont pas, je le répète, ou ne sont que de temps à autre ce qu'on peut appeler la vie de la langue elle-même. C'est à un autre point de vue par conséquent que la science du langage revendique le titre de science historique. C'est que toute langue elle-même a une histoire qui se déroule perpétuellement, qui est faite d'une succession d'événements *linguistiques*, lesquels n'ont point eu de retentissement au-dehors et n'ont jamais été inscrits par le célèbre burin de l'histoire ; de même qu'à leur tour ils sont complètement indépendants en général de ce qui se passe au-dehors. (Saussure, 2002 : 149-150)

Ce thème de la vie des langues s'accompagne par ailleurs d'une nouvelle conscience de la forme : « la forme du langage n'est que les rapports, les arrangements, les différences qui font que nous comprenons une suite sonore en tant que langage » (Utaker, 2002 : 269)<sup>11</sup>; « [l]a forme, c'est véritablement la voie royale à une compréhension théorique du langage » (Utaker, 2002 : 269).

Et encore :

La forme que Saussure tente de circonscrire est [...] concrète, sans que cela signifie pour autant que le concret soit une substance ou une chose : « Les signes dont la langue se compose ne sont pas des abstractions, mais des objets réels. » (CLG, 144). Et ces « objets réels » sont justement des différences et des rapports. [...] Cette forme ne se représente pas. [...] La forme au sens saussurien échappe ainsi à la formalisation et ne se réduit pas au formel (Utaker, 2002 : 270)<sup>12</sup>.

Si Saussure sait entendre - contrairement aux philosophes du langage - cette nouvelle définition de la forme propre à la modernité poétique, c'est qu'il est à la fois sensible aux travaux des synonymistes du XVIIIe siècle<sup>13</sup>, mais aussi aux travaux des théoriciens bouddhistes, en particulier ceux qui concerne l'*apoha vada*, comme le souligne F. Rastier dans un article intitulé « Saussure, la pensée indienne et la critique de l'ontologie », dont nous citons un long extrait :

[...] les logiciens bouddhistes, en premier lieu Dignâga (480-540 environ) soutenaient que le concept « n'est qu'un nom [...] une construction mentale sans réalité extérieure correspondante [...] construit

---

<sup>11</sup> Voir Saussure, 1995, *De l'essence double du langage* : 28 : « [...] une forme ne *signifie* pas, mais *vaut* : là est le point cardinal. Elle *vaut*, par conséquent elle implique l'existence d'autres *valeurs*. », puis p. 31 : « Admettre la forme hors de son emploi c'est tomber dans la *figure vocale* qui relève de la physiologie et de l'acoustique. » Voir encore la section 6 c « [Forme] » (Saussure, 1995 : 35-36) et la section 6 e « [Forme-Figure vocale] » (Saussure, 1995 : 37-40).

<sup>12</sup> Ainsi, « [d]eux façons dominantes de penser la forme dont obstacle à la bonne compréhension de la définition saussurienne de la forme : la manière traditionnelle pose la forme par rapport à la figure ou à la physionomie d'un objet (d'une substance). Aujourd'hui, la forme désigne un niveau différent de celui des objets (ou des substances), une « forme abstraite ». » (Utaker, 2002 : 270.) Le « tournant linguistique » est ainsi finalement, paradoxalement, un « sommeil linguistique » en tant qu'il rate la modernité du problème de la forme. On ne peut que citer la perspicacité de Utaker : « [...] le courant dominant de ce qui par la suite deviendra la philosophie du langage se caractérise par [...] [la quête suivante] : comment justifier qu'un mot ou qu'une phrase ont un contenu ou un référent ? Par l'intention du locuteur ? par une référence ou un état de choses ? Par un contexte ? Curieusement, dans l'acharnement analytique à trouver une réponse à ce problème, le problème lui-même n'est pas mis en question. Ce qu'est le langage, au vu des distinctions que nous avons mises au jour [à préciser], est tout simplement assumé. L'idée que, philosophiquement parlant, on en perd peut-être l'essentiel, n'est même pas soupçonnée, et la philosophie, par son « tournant linguistique », entre dès lors dans son sommeil linguistique. Sans doute ce sommeil est-il si profond qu'on est incapable de percevoir les réductionnismes qui soumettent toutes les philosophies du langage dans leurs versants opposés : réductionnisme vers le haut, prôné par la phénoménologie (l'intention, l'idée) ; réductionnisme vers le bas, prôné par le naturalisme (le cerveau ou les réactions physiologiques) ; réductionnisme « à l'horizontale » (les choses, les conditions de vérité). » (Utaker, 2002 : 181).

<sup>13</sup> Cf. Saussure, 2002, *De l'essence double du langage* : 74-76, section 25 « [Sur la négativité de la synonymie], 26 « [Question de synonymie (suite)] » et 27 « *De l'essence* ».

par exclusion de tout ce qui n'est pas lui » (Zimmermann, 1990, p. 402). Cette définition négative ou *apoha* (en sanscrit *exclusion* ou *répudiation*) fait par exemple d'une vache tout ce qui n'est pas une non-vache : « c'est par répudiation du sens opposé, affirme Dignâga, que le nom peut exprimer son propre sens » (Stcherbatsky, 1930, I, p. 402). Ainsi, le sens d'un mot est « la somme des négations qu'il indique ». On pourrait voir là une thèse nominaliste, mais en un sens plus radical que dans la tradition occidentale, si dominée par le réalisme que le nominalisme n'est en fait qu'un réalisme des individus. Le nominalisme radical, ou anti-réalisme de principe des logiciens bouddhistes n'a pas d'analogue en occident, car il s'appuie sur un refus de toute ontologie. Il serait illusoire de rapporter cette position à une mystérieuse « ontologie du vide » qui s'opposerait à « l'ontologie du plein » du brahmanisme orthodoxe. [...]

Retenons simplement que l'*apoha* semble analogue dans son principe avec la valeur saussurienne. Le trait de génie de Saussure aura été de l'appliquer à des unités linguistiques, les signifiés notamment, et non à des concepts.

Je ne prétends pas pour autant que la *valeur* saussurienne dérive de l'*apoha*. Cependant ces deux concepts synthétisent une conception purement différentielle de l'objectivité et obéissent à la même logique des positions théoriques : la dé-ontologie bouddhique ruine le réalisme dogmatique du brahmanisme orthodoxe, et Dignâga en tirait les conséquences dans le domaine de la définition des concepts. (Rastier, 2002 : 132)

La *forme* va avec une nouvelle conception du *grammatical*, qui fait comprendre « l'arbitraire » dans un sens lui aussi nouveau : « non pas l'arbitraire dans un sens « décisionniste », mais dans le sens où les signes et les règles de la grammaire ne sont pas motivés ou fondés par une instance extérieure. » (Utaker, 2002 : 282).

La grammaire est ainsi approchée sous la métaphore du jeu d'échecs, qui suppose à la fois une forme d'autonomie et une certaine hétérogénéité :

Il ne suffit pas d'avoir des règles pour faire un jeu (donc pas système formel), il faut des joueurs, un lieu qui convienne, etc. [...] [c]e tout est donc un « tout hétérogène », comportant des éléments très différents, sans que cela affecte l'autonomie du jeu. [...] L'autonomie du jeu est [...] une condition de son ouverture. [...] La grammaire n'est pas la cause de ce que l'on dit, une causalité abolissant la liberté linguistique - ou le hasard propre aux jeux. [...] Ici, la grammaire, dans son acception nouvelle, s'insère chez Saussure à partir de la grammaire comparée, chez Wittgenstein à partir de la nouvelle logique. (Utaker, 2002 : 285,286)

Comme on l'a déjà souligné, temps et collectivité sont au cœur de la définition saussurienne de la vie des langues. Si un intérêt certain est porté à la parole (que ce soit dans son travail sur les anagrammes ou sur les *Nibelungen*), et si l'une des dualités caractéristiques de sa sémiologie est bien celle de l'unité Sa/Sé, dualité qui pourrait légitimement ouvrir sur une sémantique, on ne trouve toutefois pas chez Saussure de véritable théorie de l'interprétation et, s'il y a une « vie » des textes, elle reste, comme le signale S. Bouquet, « envisagé[e] dans la perspective d'une qualification du mécanisme d'évolution de la langue. » (Bouquet, 1999 : 27). Ainsi, selon Saussure, les innovations linguistiques arrivent dans le temps de l'improvisation propre à la parole.

En revanche, et pour finir ce rapide tour d'horizon des éléments théoriques liés à la question de la « vie des signes au sein de la vie sociale », il faut relever l'existence d'une question très importante déjà chez Saussure, et qui devient peut-être encore plus centrale chez F. Rastier, question qui est celle du pouvoir critérisant de la « vie sémiologique » pour ce qui concerne, je cite Saussure, la « légitimité de ce que l'on fait » :

Ce sera un sujet de réflexion philosophique, que pendant une période de cinquante ans, la science linguistique, née en Allemagne, chérie en Allemagne par une innombrable catégorie d'individus, n'ait jamais eu la velléité de s'élever à ce degré d'abstraction qui est nécessaire pour dominer d'une part *ce qu'on*



*fait*, d'autre part en quoi *ce qu'on fait* a une légitimité et une raison d'être dans l'ensemble des sciences» (Saussure, *CLG/E*, 52, p. 8, cité par Utaker, p. 166)<sup>14</sup>.

De fait, comme le souligne A. Utaker, « Il faut [pour Saussure] penser l'unité du langage, celle-ci ne pouvant plus simplement être assumée (comme dans la tradition grammaticale), ni refoulée ou négligée (comme c'est le cas en linguistique et en philosophie du langage)» (Utaker, 2002 : 185) : cette unité est celle d'une sémiologie, et cette sémiologie lie intimement la science et la vie, la science sémiologique et la vie des signes.

Cette question de la « légitimité de ce que l'on fait » nous semble au cœur de la « philosophie de la linguistique » de Saussure. Son approche systématique par les dualités a en effet pris acte de la crise de la philosophie au XVIII<sup>e</sup> et des principes de l'Analytique transcendantale kantienne qui démonte la perspective totalisante de la métaphysique traditionnelle (comme « philosophie première »). En ce sens, la « vie » cesse de refléter la nature de Dieu<sup>15</sup>. Il s'agit ainsi pour Saussure de penser la « vie sémiologique » aussi bien en dehors de la biologie que de la théologie<sup>16</sup>.

Et pour rendre compte d'une « vie » ainsi défaite de ses analogies traditionnelles, il faut une systématique non axiomatique qui s'ouvre à la multiplicité, à la diversité des langues et des textes. Et Saussure de construire justement « un réseau ou un système sans qu'il y ait obligatoirement entrée ou commencement axiomatique. » (Utaker, 2002 : 185), qui soit capable de rendre justice, de manière comparative, de la diversité des langues.

Le texte de la *Double essence du langage* témoigne de l'élaboration de cette systématisation non axiomatique, fondée sur une logique « aphoristique » (le et/et y est donc abordé selon un point de vue sans perdre de vue la double essence simultanée des phénomènes)<sup>17</sup>. La dualité parole/langue ne peut donc pas être abordée selon le couple compétence/performance<sup>18</sup>, qui n'est pas une dualité saussurienne car elle suppose une préexistence de la langue à la parole.

La problématique qui innerve cette logique aphoristique et différentielle est, comme le formule très justement S. Bouquet, celle des « conditions d'accès à ces objets vivants » (Bouquet, 1997 : 80) que sont les paroles, la solution de Saussure étant de thématiser une « généralité du spécifique ». (Bouquet, 1997 : 80).

---

<sup>14</sup> Voir Saussure, 2002, *De l'essence double du langage* : 23 : « [...] comme la généralisation suppose un *point de vue* qui sert de critère, les premières et les plus irréductibles entités dont peut s'occuper le linguiste sont déjà le produit d'une opération latente de l'esprit. Il en résulte immédiatement que toute la linguistique revient non pas [ ] mais matériellement à la discussion des points de vue légitimes : sans quoi il n'y a pas d'objet. »

<sup>15</sup> Cf. Bouquet, 1997 : 27 : « La connaissance cesse d'être un objet extrinsèque à l'homme ou, dans les termes de la théologie d'alors, de refléter la nature de Dieu. »

<sup>16</sup> Cf. Saussure, 1974, *Notes* : 40, cité par Utaker p. 165 : « [...] c'est justement l'absolue absence d'une vérité fondamentale qui caractérise jusqu'à ce jour le linguiste. »

<sup>17</sup> Saussure, 2002, *De la double essence du langage* : 19 : « Il faut dire : primordialement il existe des points de vue ; sinon il est simplement impossible de saisir un fait de langage », et Saussure, 2002 : 144 : « On peut seulement demander à chaque science aspirant à se faire reconnaître d'avoir un objet digne d'une attention sérieuse, c'est-à-dire un objet qui joue un rôle incontestable dans les choses de l'Univers, où sont comprises avant tout les choses de l'humanité ; et le rang qu'occupera cette science sera proportionnée à l'importance de l'objet dans le grand ensemble des idées. »

<sup>18</sup> Cf. le point de vue de Rastier, 2002 : 124 : « Dans la tradition linguistique pré-saussurienne, comme dans la linguistique contemporaine non-saussurienne, l'énonciation reste un domaine d'intérêt majeur, puisqu'elle permet de passer de la pensée au langage. Il en allait de même dans la tradition védique et brahmanique, où elle revêtait une importance encore plus grande, en raison de ses enjeux théologiques.

La théorie saussurienne se singularise par l'absence novatrice de théorie de l'énonciation. Cette apparente lacune semble liée à la critique du dualisme langage / pensée qui déterminait la différence ontologique entre les expressions variables et les concepts universels. » cf. *De l'essence double* p. 46 : « [...] ce n'est pas la pensée qui crée le signe, mais le signe qui guide primordialement la pensée (dès lors la crée en réalité [...]). »

Dans cette redéfinition d'une « vie sémiologique » qui s'autonomise par rapport à la biologie et à la théologie, c'est la définition même de la notion de « philosophie » dans l'expression « philosophie de la linguistique » qui est en jeu. Nous nous permettons de citer longuement S. Bouquet, qui fait un état des lieux très éclairant sur cette question :

Qu'implique la présentation, par Saussure, de sa réflexion comme une philosophie de la linguistique ? Il importe de replacer cette locution dans la perspective des années 1910. Elle est partie prenante, à cette époque, d'un double paradigme. D'une part, dans le sillage de l'expression *philosophie de l'histoire* [Note n°2 : Cette expression est importée en France des travaux de Herder et Vico, puis de la philosophie de Hegel], le XIX<sup>e</sup> siècle a vu se généraliser les étiquettes de « philosophie de... » attachées aux théories des principes fondamentaux d'une discipline – philosophie de la botanique, philosophie de la chimie, philosophie de l'art de la guerre, voire philosophie de la grammaire, etc. [Note n°3 : L'édition de 1835 du *Dictionnaire de l'Académie* note pour la première fois ce sens « composé » de *philosophie* : « [Le mot *philosophie*] se dit encore d'ouvrages composés sur quelque science, sur quelque art en particulier, et qui en renferment les vérités premières, les principes fondamentaux. »] D'autre part, ultérieurement, le mouvement de la critique des sciences, initié dans les années 1870 et en plein essor au tournant du siècle, a conféré une valeur nouvelle à la locution *philosophie des sciences* – une valeur qui se cristallisera bientôt dans le terme d'épistémologie – de sorte que les diverses « philosophies de... », dès lors qu'elles regarderont des disciplines scientifiques, apparaîtront, virtuellement au moins, comme la déclinaison d'une théorie unifiée. [Note n°4 : Un document présente à ce propos un grand intérêt. Il s'agit d'une note manuscrite de Saussure, sur un folio, conservée à la Bibliothèque publique et universitaire de Genève sous la cote Ms. Fr. 3957/4. Cette note comporte au recto une classification de domaines philosophiques incluant une rubrique « Philosophie générale » contenant les divisions « Théorie de la connaissance » et « Métaphysique », et une division « Philosophie des sciences ». Au verso figure une liste de livres, sous le titre « Philosophie », parmi lesquels la philosophie des sciences est prépondérante. On y trouve notamment des ouvrages de Littré, Poincaré, Hartmann, Boutroux, Lalande, Cournot. [...] Elle témoigne [...] de l'intérêt qui était le sien pour le mouvement contemporain de la critique des sciences. (Bouquet, 1997 : 83-84)

Sa « philosophie de la linguistique » oblige ainsi à une autoréflexion disciplinaire qui semble anticiper le tournant culturaliste :

C'est l'image de la science qui est changée : une science n'est plus fondée sur son objet – comme c'était le cas pour la grammaire comparée en continuité avec la « Philosophie de la nature » du romantisme – mais sur les critères qui définissent sa propre scientificité, selon une épistémologie ou une philosophie des sciences au sens moderne du terme. (Utaker, 1997 : 166).

Ainsi, via l'approche sémiologique, la « science linguistique doit couvrir ce qui n'était ni thème ni problème, en grammaire comparée, ces questions ne se posant pas pour le comparatiste qui savait ce qu'est une langue » (Utaker, 2002 : 168).

La systématique saussurienne fondée sur le principe d'une *essence double* des faits langagiers est donc une systématique qui a pris acte du fait que, comme le dit très justement S. Bouquet, « le domaine du savoir (et celui de la théorie du savoir) est [désormais] déterminé par le domaine conceptuel du faire (et par celui de la théorie du faire). » (Bouquet, 1997 : 33)

## II. Praxéologie, dé-ontologie et vie sémiologique.

Le « faire » propre à la théorie sémiologique saussurienne répond aux principes du néo-kantisme de E. Cassirer, référent que nous ne choisissons par au hasard, puisqu'il est le second référent majeur de la sémiotique de F. Rastier, à côté de Saussure. Ainsi, Cassirer a-t-il proposé dans les années 1920-1930 l'idée d'un « monde intermédiaire » (*Zwischenreich*) entre l'esprit et le monde, qui

serait l'objet principal d'étude des sciences de la culture. Avec cette approche, ce sont les cadres généraux du paradigme sémiotique du structuralisme qui se mettent en place, au sein d'une philosophie de la culture extrêmement exigeante parce qu'elle refuse d'entériner une coupure radicale entre culture scientifique et culture lettrée, c'est-à-dire entre connaître et comprendre.

Avant de revenir sur cette question du rapport du connaître/comprendre à l'action qui prend la forme d'une « praxéologie » dans les travaux de F. Rastier, on peut rappeler les éléments essentiels de la « sémiotique des cultures » de Rastier qui développent avec une remarquable cohérence la sémiologie saussurienne :

1. Maintien d'une prééminence de la parole : la sémantique interprétative est centrée sur les textes et les œuvres ; elle permet de prolonger l'inversion des rapports entre langue et parole<sup>19</sup> par l'inversion des rapports entre problématique de la signification et problématique du sens
2. Maintien d'une autonomie relative du monde sémiotique (qui lui fait refuser les principes de l'analyse de discours du fait de sa métaphysique cause/effet, opposant au principe d'explication un principe de caractérisation/compréhension)
3. Développement d'une problématique différentielle, qui se déplace vers les textes, et vers la notion de « valeur en contexte » - développement d'une problématique de la forme, qui devient une « morpho-sémiotique » appuyée sur la tradition d'une herméneutique matérielle<sup>20</sup> héritée de Schleiermacher. Cette morpho-sémiotique s'ouvre sur la question de la perception sémantique.

Mais cette morpho-sémiotique peut être entendue également comme héritière de Cassirer, dont B. Latour donne une relecture « a-moderne » :

Si l'humain ne possède pas de forme stable, il n'est pas informe pour autant. [...] Révélez son travail de médiation, il prendra forme humaine. [...] C'est de morphismes qu'il faudrait parler. En lui se croise les technomorphismes, les zoomorphismes, les phusimorphismes, les théomorphismes, les sociomorphismes, les psychomorphismes. Ce sont leurs alliances et leurs échanges qui définissent à eux tous l'*anthropos*. Échangeur ou brasseur de morphismes, voilà qui le définit assez. (Latour, 1991 : 188)

Les sciences de la culture telles qu'elles se dessinent à travers le nouveau réseau disciplinaire qui les caractérise (génétique, éthologie, anthropologie, archéologie, psychologie, sémiotique et

---

<sup>19</sup> Cf. Saussure, 2002, *Nouveaux documents* : 129 : « L'école de Bopp aurait dit que le langage est une application de la langue ou que celle-ci est la condition nécessaire du langage, en considérant la langue comme instituée, délimitée. Aujourd'hui on voit qu'il y a réciprocity permanente et que dans l'acte de langage la langue tire à la fois son application et sa source unique et continue et que le langage est à la fois l'application et le générateur continu de la langue [...] »

<sup>20</sup> Sans vouloir aller trop vite dans la présentation, il faut d'emblée signaler que la notion de « forme symbolique » fait intervenir au moins cinq types de définition de la forme, valables pour toutes les sémoses, que la sémiotique des cultures voit comme inter-agissantes :

- la morphologie par opposition à la phonétique
- la matérialité du sens (pour le langage, appariement du plan des Signifiés et du plan des Signifiants, et régulation par les normes, qui permet de penser l'articulation des valeurs internes et externes (ou comment les valeurs sémiotiques (ici linguistiques) sont conjointement valeurs différentielles et valeurs appréciatives); mais pour les sémoses non verbales, même logique d'homologation et de différenciation sans recours obligatoire au plan des Signifiés, avec définition du sens en termes d'évaluation des enjeux et de la portée de telle ou telle unité, quel que soit son empan
- les matériaux au sens adornien (comme normes),
- les médiations symboliques (comme objets formés)
- les esthésies (comme « visions du monde », formations symboliques complexes, supposant une interaction singulière, caractérisable, de tous les niveaux de complexité)

linguistique (cf. *Introduction aux sciences de la culture* de F. Rastier et S. Bouquet, PUF Formes Sémiotiques, 2002)) ont ainsi ce qui manquait aux sciences humaines : un point de vue épistémologique cohérent. A travers le concept de « culture », c'est bien globalement à une sémio-anthropologie que l'on se réfère, en tout cas lorsque l'on prend Cassirer et Humboldt pour référents historiques majeurs. Des sciences humaines aux sciences de la culture<sup>21</sup>, c'est en effet la place de l'anthropologie qui est jeu : en se redéfinissant comme sémio-anthropologie, elle passe du statut de discipline englobée, parmi d'autres, au sein des SH, au statut de point de vue fédérateur, avec la sémiotique pour organon central, conçue comme principe de description des objets culturels, en tant qu'ils sont à la fois le résultat et le lieu de remaniement continu des médiations symboliques.

L'herméneutique permet ainsi d'accéder, *via* la description des modalités propres à la démarche compréhensive, à la caractérisation des capacités sémiotiques de l'humain, à sa vie symbolique, qui est sa vie tout court - en tant qu'humain.

Saussure définissait la sémiologie comme la « science de la vie des signes au sein de la vie sociale ». Ernst Cassirer définissait pour sa part les « formes symboliques » (au titre desquelles les langues, les arts, les sciences, les religions) par « leur fonction générale de médiation, par le moyen de laquelle l'esprit, la conscience, construit tous ses univers de perception et de discours » (*Philosophie des formes symboliques*). Si l'on conjoint ces deux définitions, c'est-à-dire si l'on comprend la « vie sociale » au sens large de « vie culturelle », donc de « vie sémiotique », on peut considérer que les signes ne peuvent être définis qu'au sein de pratiques culturelles conçues comme des processus d'élaboration de ces « formes symboliques »<sup>22</sup>.

4. Développement de la nouvelle conception de la grammaire par Saussure et de la prise en compte de la collectivité : la sémiotique des cultures se recentre sur la question des *normes*, qui constitue le « chaînon manquant » pour penser le passage de la parole à la langue (vision graduelle et non duelle)<sup>23</sup>. C'est ainsi une « poétique généralisée » que Rastier appelle de ses vœux, en définissant de manière prospective un continuum qui irait des règles invétérées de la langue aux différentes normes qui conditionnent la production et l'interprétation de la parole dans ses différents degrés de systématité : les discours (religion, littérature, politique, etc.), les champs pratiques (liturgie, morale, poésie, etc.), les genres (oraison funèbre, sonnet, etc.), les sections (titres, chapitres, etc.), les configurations (anecdote, description, etc.), auxquels il faudrait sans doute ajouter les notions de style ou encore de tonalité.
5. Développement de la question de la légitimité de « ce que l'on fait » quand on est scientifique dans les SHS, *via* la définition d'une « praxéologie ».

Avec la mise en valeur d'une « praxéologie », les sciences « molles » cessent de souffrir d'un complexe d'infériorité face à un modèle de scientificité idéalement unique, en faisant la preuve de

---

<sup>21</sup> Les « sciences de la culture » sont élaborées en Allemagne au XIX<sup>e</sup> siècle et début du XX<sup>e</sup> siècle: elles renvoient à Cassirer et s'opposent implicitement aux « sciences de la nature ». Cette opposition se superpose à celle de Dilthey entre *Geisteswissenschaften* et *Naturwissenschaften*, si ce n'est qu'en remplaçant « sciences de l'esprit » par « sciences de la culture », Cassirer, par la diversité des cultures, abandonnait toute perspective universaliste. La « sémiotique des cultures » renvoie pour sa part à l'école de Tartu, dont le principal animateur est Iouri Lotman.

<sup>22</sup> Et de ce point de vue, Jean Molino a raison de parler pour les cultures de « communautés symboliques ».

<sup>23</sup> Sans ce chaînon manquant, reste donc une difficulté pour Saussure à penser la relation de la parole à la langue, comme en témoignent ces questions : « La phrase est le type par excellence du syntagme. Mais elle appartient à la parole, non à la langue : ne s'ensuit-il pas que le syntagme relève de la parole ? Nous ne le pensons pas. Le propre de la parole, c'est la liberté des combinaisons ; il faut donc se demander si tous les syntagmes sont également libres. » (Saussure, 1995 : 172)

la spécificité de la spécificité de la science herméneutique et des procédures solidement critérisées<sup>24</sup> dont elle peut se prévaloir :

On peut distinguer, avec Jean Ladrière, trois sortes de sciences : formelles, empirico-formelles, et herméneutiques. Les *sciences humaines* et/ou *sociales* [...] seraient mieux dites des *sciences herméneutiques*. Bien que le grand courant de la positivité scientifique ait été de les rabattre sur les disciplines formelles ou empirico-formelles, les sciences herméneutiques se distinguent tant par le type d'objectivation qui leur permet de constituer leur domaine que par une position propre du sujet scientifique : il est condamné à comprendre, faute peut-être de pouvoir expliquer au sens causal du terme. La description est alors une interprétation, et *l'explication scientifique consiste à discerner, situer et hiérarchiser les conditions de la compréhension*. [nous soulignons] [...] on choisit de rendre aux langues, comme formations historiques et culturelles, un rôle constituant, et l'on pose en fonction des langues le problème de leur interprétation : cette solution peut se recommander de Cassirer, et conduire d'une philosophie des formes symboliques vers une sémiotique des cultures. (Rastier, 2001a : 68)

En quoi la reconception de la sémiotique comme herméneutique, puis de l'herméneutique comme praxéologie pourrait servir de boussole à ces sciences de la culture aujourd'hui en devenir ?

Nous comprenons cette « praxéologie » comme allant au-delà d'une simple « praxématique » du langage dans la mesure où elle consiste en une conscientisation du rôle social, éthique, voire politique que peuvent avoir les critères qui régulent les pratiques interprétatives, si bien que l'action (interprétative) est elle-même conditionnée par sa dimension d'acte<sup>25</sup>.

Elle reprend à son compte le problème qui était déjà celui de Kant dans la *Critique de la faculté de juger*, celui de l'articulation de la raison théorique et de la raison pratique, et fait sien le démontage

---

<sup>24</sup> Cf. la liste des critères d'une interprétation intéressante que propose Rastier :

« Si, faute d'un dogme, il ne nous appartient pas de discerner ici le bon du mauvais, proposons quelques critères pour caractériser une lecture « intéressante ». Commençons par les critères négatifs : en général, une lecture « inintéressante » ne lit que des passages, réduits à des points du texte, sans guère se soucier du contexte, de la textualité ou de l'intertextualité ; elle conçoit le global comme extension du local ; elle utilise des codes qui transforment en tout ou partie le texte, selon le modèle du décryptage ou de ce que l'on a appelé l'interprétation syntaxique dans l'acception formelle du texte ; elle ne caractérise pas le texte par rapport à d'autres ; elle part de préconceptions pour illustrer une théorie sur le langage ou l'art, une thèse sur l'auteur ou l'écriture, voire le lecteur ou la lecture. En revanche, une interprétation « intéressante » obéit en général à quatre types de contraintes.

Contraintes critiques. – Sa méthodologie est explicite. Elle satisfait aux impératifs philologiques touchant non seulement la langue, mais l'histoire. Elle s'adapte aux conventions du genre textuel.

Contraintes herméneutiques. – Elle observe ou construit dans le texte quelque chose d'encore inaperçu, et qui ne pourra être négligé par la suite : elle enrichit les parcours interprétatifs, voire en trace un qui reste exemplaire. Elle ménage enfin la place de ce qu'elle n'a pas vu.

Contraintes historiques. – Elle récusé ou intègre d'autres lectures. Elle donne source à d'autres interprétations : elle entre dans l'histoire du texte, en rupture souvent avec cette histoire, mais inaugure en son sein une lignée interprétative. Elle conduit même à modifier l'interprétation d'autres textes.

Contraintes éthiques. – Elle engage son auteur, qui doit assumer une déontologie. Elle ne se prétend pas la seule possible, ni la meilleure, la plus économique ou la plus exhaustive. Elle transforme enfin le simple besoin de comprendre en désir d'interpréter. » (Rastier, 2005 : 5-6)

<sup>25</sup> La praxéologie ainsi comprise se distingue et parfois se rapproche de ses différents emplois historiques, que ce soit sa définition la plus ancienne, dans le cadre d'une rationalisation des pratiques d'entreprise, où il s'agissait d'évaluer l'efficacité de l'agir en réduisant le plus possible les « dépenses » (effort, énergie, etc.) ; puis a désigné dans la discipline pédagogique, une implication active des individus qui pouvait permettre la transformation des rapports sociaux (ce sens-là, dans la dimension pédagogique de la sémiotique des cultures et sa théorisation de la transmission par opposition à l'idéologie communicationnelle et à l'idéologie managériale, est encore vivace), et pas loin non plus de Max Weber et de la question de l'agencement des moyens et fonction des fins. La praxéologie se distingue de la praxématique, pour l'englober, qui, d'une part, s'oppose à la glossématique de L. Hjelmslev (comme projet idéal et abstrait), et d'autre part, désigne une linguistique anthropologique, pratique et dynamique qui s'intéresse aux processus et aux analyses sur corpus. Adopter les principes d'une déontologie, entendue dans les deux sens d'une sortie de l'ontologie et d'une action interprétative qui ne nie pas sa dimension d'acte.



de la perspective ontologique et totalisante de la métaphysique pour s'ouvrir à la diversité et aux singularités.

Si la praxéologie de F. Rastier est bien fidèle à cette dimension de l'Analytique kantienne, la référence à la notion d'« analytique » doit toutefois être prise avec circonspection, du moins lorsqu'elle suppose la possibilité de délier (*ana-lueïn*) ou de diviser le tout en ses parties, qui ouvre sur le postulat du caractère additionnel du global conçu comme somme d'éléments simples. C'est bien plus dans ce cas des théoriciens de la *Gestalttheorie* que Rastier est proche, en tant qu'il aborde toujours le local comme conditionné par le global et non l'inverse.

Mais comment affermir encore la définition de cette « praxéologie » interprétative capable de caractériser les textes et les œuvres, ou tout objet culturel, dans leur diversité, tout en reconnaissant l'interprète comme un acteur doué d'affects et de responsabilité ?

Aristote, on le sait, donne une classification générale des genres de connaissance possibles selon leurs objets respectifs, en une distribution qui correspond aux différents types d'activités humaines : agir (*praxis*), créer/fabriquer (*poiësis*), connaître (*theôria*).

La praxéologie de F. Rastier a cela de spécifique que, en tant que science interprétative reconnaissant sa dimension d'acte, elle combine de manière simultanée l'agir (dans sa dimension éthique), la construction/fabrication (dans sa dimension interprétative, où la réception est toujours une construction) et le connaître (dans ce mixte de connaissance et de compréhension caractéristique du « kantisme élargi » de Cassirer).

Il s'agit alors de penser une scientificité où la démarche compréhensive est toujours modalisée par le savoir de sa dimension constructive, donc de son historicité, donc de la nécessité de sa légitimation par autre chose que par une revendication d'universalité, ou d'ahistoricité, ou d'évidence de la « donnée » scientifique, ou encore de neutralité. Donc encore par l'acceptation d'une nécessaire modalisation de son *action* constructive par la reconnaissance de sa dimension d'*acte*, c'est-à-dire de sa dimension argumentative et décisionnelle latente.

Et à nouveau, cette question de fond : en quoi le critère de la « vie » peut-il être opératoire pour évaluer les enjeux de cette dimension d'acte, qui nous semble être une autre manière possible de comprendre ce que F. Rastier appelle la problématique « rhétorique-herméneutique » dont il se revendique ?

### **III. Pour une « archéologie prospective » des sciences de la culture fédérées autour du paradigme sémiotique, lui-même centré sur le motif de la « vie sémiotique ».**

Quels référents philosophiques peut-on aujourd'hui invoquer pour élaborer une « archéologie prospective » de la sémiotique des cultures ?

On ne prétend pas ici se substituer aux philosophes, mais plutôt suggérer la nécessité d'une collaboration interdisciplinaire. On peut toutefois ouvrir quelques pistes, qui indiquent des voies possibles de recherche.

Guillaume le Blanc, dans *La philosophie comme contre-culture* (Le Blanc, 2014), d'inspiration foucauldienne, plaide pour une approche culturaliste et perspectiviste de la philosophie (en relevant les exemples historiques, minoritaires, d'une telle posture, tout en imaginant son futur : les années 60 et en particulier l'appel de Merleau-Ponty en direction d'une philosophie « impure », ouverte sur ses dehors, ses « imports historiques », ses conditionnements socio-culturels, inscrivent la philosophie dans ce tournant culturaliste. Le titre choisi par G. Le Blanc peut avoir quelque chose d'un peu démagogique : cette philosophie n'est « contre-culturelle » que parce qu'elle se considère comme une pratique de discours dépendante des contextes culturels dans lesquelles est située et

qu'elle se démarque ainsi des postures philosophiques traditionnelles surplombantes ou absolutisantes). Cette approche culturaliste pointe du doigt toutes les formes d'universalisme, stigmatisées comme autant d'expressions d'une attitude dominatrice, d'une préférence culturelle non thématifiée comme telle - point de vue qui ne peut que résonner avec celui de F. Rastier, pour qui l'universalisme est la forme la plus radicale d'ethnocentrisme: pour tous deux, l'universalisme se résume à un geste autoritaire et non critique qui ne cherche pas à se justifier autrement que par l'évidence de son bien-fondé (à cela près que ce n'est pas l'universalisme de fait, toujours possible, mais l'universalisme de droit, postulé comme critère (philosophique, scientifique), qui est mis en cause).

Ce qui nous importe, c'est le rôle central du motif de la vie qu'assigne G. Le Blanc à sa démarche philosophique. Elle se définit en effet, et cela en marge de son histoire construite à partir des imposants concepts d'Être ou de Vérité – marginalité qui était aussi celle de Saussure -, comme « une analytique des formes de vie dont l'enjeu est, au sens large, de comprendre les conditions qui font la vie, les formes culturelles qui la stabilisent ou la déstabilisent, l'affermissent ou la précarisent. » (Le Blanc, 2014 : 13)

Dès lors que l'on s'inscrit dans le champ d'une approche culturaliste de la philosophie, on peut considérer que le néo-saussurisme de F. Rastier, qui prend la forme d'une praxéologie critérisée par une déontologie, ouvre sur une même « analytique des formes de vie », une analytique des *formes de vie des formes* pourrait-on dire, conjoignant différents thèmes interdépendants, systématique non axiomatique tout à fait fidèle à l'esprit saussurien : celui de l'articulation des valeurs internes et externes (ouvrant en dernier lieu sur une « esthétique fondamentale » dégagée de tout « esthétisme »), celui du refus de l'universalisme et de la reconnaissance de la nécessité du perspectivisme et enfin – c'est cela que je voudrais mettre en valeur aujourd'hui – celui d'une éthique de la caractérisation des formes, qui est une éthique de valorisation de la vie sémiologique dans sa diversité.

Autre exemple de potentielle compatibilité théorique, tiré de cette même philosophie comme contre-culture<sup>26</sup> : la philosophie des normes de Canguilhem. De fait, Canguilhem l'affirme : la vie est une activité normative. Et G. Le Blanc de commenter :

La vie [...] [est] l'action elle-même de changer les normes. La vie change par le changement des normes qu'elle produit. [...] Changer la vie n'est pas un mot d'ordre ou une hypothèse mais le lancement d'une aventure non programmable de transformation des normes, qui demeure une qualité irréductible de la vie. Une philosophie de la vie est à l'œuvre, qui tire ses ressources du bouleversement inchoatif des normes qu'elle pose. [...] Et l'on trouve bien le même ressort chez Canguilhem [que chez Bergson], cette même dérivation de la vie vers le vivant. Côté vie : « La vie c'est la production ou, comme on l'a dit, l'émergence. » Côté vivant : le vivant est un sujet normatif capable d'inventer de nouvelles normes de vie dans les limites d'un milieu donné. Seulement ces deux transports de la vie vers le vivant n'ont pas la même signification. Le transport est lesté par une dramatique ontologique chez Bergson, étrangère à Canguilhem. (Le Blanc, 2014 : 75-76)

La leçon de Canguilhem, loin de se réduire à un biologisme social, affirme au plus haut niveau la perspective sociologique, non pour la dissoudre dans une quelconque moyenne sociale, mais pour la réfracter à partir des expériences de vie de chacun, qui sont des essais ordinaires de subversion des normes. Refusant de considérer la société comme un organisme élargi, Canguilhem souligne au contraire que l'ajustement aux normes dans une société ne va pas de soi et ne peut être ainsi réduit aux différentes régulations biologiques. L'unité des normes sociales n'est pas une évidence mais un problème. [...] Aussi, loin que les normes valent comme une nature soustraite à toute discussion, elles ne sont rien d'autre que des essais historiques, comme tels ouverts à la contestation. (Le Blanc, 2014 : 76-77)

---

<sup>26</sup> On notera toutefois que cette philosophie conçue comme contre-culture peut paraître par trop accueillante en mobilisant la pensée déconstructionniste de Derrida par exemple: mais ce serait cette fois la plus-value philosophique de la sémiotique des cultures que de permettre de critériser de manière sans doute différente de G. Le Blanc, ces référents philosophiques.

Enfin :

L'intelligibilité de la règle provient de sa contestation [...]. Une philosophie des normes ne peut être, de ce point de vue, qu'une philosophie critique des normes mais cette critique n'est absolument pas le fait d'un théoricien désengagé du dispositif qu'il analyse, mais relève bien au contraire, d'un point de vue immergé dans une situation. (Le Blanc, 2014 : 80)<sup>27</sup>

C'est précisément aussi le cas du sémioticien lorsqu'il adopte une logique « praxéologique », nécessitant de se demander non pas seulement : quelles sont nos capacités sémiotiques et comment décrire adéquatement les objets qui en résultent ? Mais aussi, et de manière plus radicale : que faire de nos capacités sémiotiques ?

Comme le dit encore G. Le Blanc, il s'agit de « penser ensemble le vivable et le conceptualisable » (Le Blanc, 2014 : 186), formule compacte et dense qui suggère que n'est « vivable » que ce qui introduit du jeu – l'absence d'axiomatique étant une bonne garantie de cette qualité de la démarche compréhensive.

Pour finir sur l'ébauche de ces premiers éléments structurant potentiellement le « sol archéologique » de la sémiotique des cultures, il nous semble intéressant de reprendre l'idée que l'approche sémiotique fédérant les nouvelles sciences de la culture permettrait par ailleurs de continuer l'« histoire exogène » des SH que Foucault avait déjà entrepris. G. Le Blanc note ainsi que

Foucault présente une interprétation particulièrement stimulante quand il affirme que l'invention de la figure de l'homme dépend du jeu mêlé de trois formes, la vie, le travail et le langage, qui trouvent dans de nouveaux savoirs leur répondant épistémologiques. La méthode archéologique parvient à contourner une histoire endogène des sciences humaines au profit d'une histoire exogène. (Le Blanc, 2005 : 4<sup>e</sup> de couverture)

La sémiotique des cultures nous semble prolonger avec force cette construction d'une histoire exogène des sciences humaines en recollectionnant et en reformulant de façon originale, à partir de l'héritage de Cassirer, les trois piliers de la définition de l'homme : mais c'est la vie des formes symboliques qui devient centrale, le travail et le langage étant deux exemples, certes majeurs, mais pas uniques, de cette vie.

## Conclusion

Pour conclure, on pourra dire que, dans son versant descriptif, une philosophie conçue comme « analytique des formes de vie », tend à se confondre avec les différentes disciplines fédérées par l'approche sémiotique, si tant est qu'elles assument leur vocation critique, avec la plus-value évaluative qui vient justement de la prise en compte de la notion de « vie » et qui autorise une possible hiérarchisation des objets culturels en fonction de leur gradient de vie : avec la notion de « vie » comme opérateur de pensée, il est possible de redonner toute leur place aux lieux où la vie des formes devient singulière et irremplaçable : dans les œuvres, donc – mais les langues sont elles aussi conçues comme des œuvres collectives.

De cette relative « dissolution » de la philosophie dans sa définition perspectiviste et culturaliste au sein des sciences de la culture qui se confond alors avec la praxéologie de chaque discipline, on peut se demander si elle est sans reste.

---

<sup>27</sup> Le Blanc dit avoir voulu œuvrer à la « consolidation de sa fonction critique, dont le risque me semble résider dans son effacement, provoqué par les guerres entre disciplines, notamment entre philosophie et sciences sociales, qui compromettent la globalité de l'acte critique et ruinent les prétentions à sa généralisation. » (Le Blanc, 2014 :183)

Il nous paraît nécessaire de considérer que la praxéologie, si elle est un puissant vecteur fédératif au sein des SHS aussi bien qu'au sein des sciences de la culture en devenir, n'est pas forcément suffisante pour rendre compte de l'ensemble des modalités de la vie de la sémiosphère (Lotman).

En effet, la sémiotique des cultures, en tant qu'elle est fondée sur ce que Rastier appelle une « esthétique fondamentale » centrée sur l'articulation des valeurs internes et externes<sup>28</sup> dans toutes les formes de médiations symboliques ouvre, comme on l'a rappelé, sur une sémio-anthropologie :

Or, comme le souligne J. Molino,

[l]'expérience esthétique a un fondement anthropologique. Toute expérience, c'est-à-dire tout rapport au monde, est esthétique – si l'on tient à employer ce mot – dans le sens suivant : elle ne consiste pas seulement en une relation cognitive et pratique, mais aussi et de façon inséparable en une relation affective-évaluative. Parmi les réalités avec lesquelles nous entrons en contact, il faut faire une place particulière aux formes et aux qualités [...] Mais leur perception n'est pas une reproduction passive : les seuils de perception et l'élaboration des données sensibles par l'activité du sujet construisent la grille d'une représentation orientée [...] C'est dans ce processus que formes et qualités se transforment en rythmes et valeurs, qui constituent le fondement d'une proto-esthétique [...]. (Molino, 2009 : 369)

L'esthétique fondamentale de Rastier repose ainsi sur cette « protoesthétique » dont parle J. Molino, car tous les stimuli que nous recevons sont associés, de façon intrinsèque, à des affects<sup>29</sup>.

Or, dans cette dimension esthétique de la vie de la sémiosphère, il s'agit de ne pas escamoter le mystère de la capacité spécifiquement humaine à « événementialiser » ladite sémiosphère (ce que Lotman a pu appeler « l'explosion » et la culture) : il s'agirait alors de prendre en compte une autre dimension de la vie humaine au sein de la sémiosphère dans sa capacité à s'originer toujours à nouveau au contact des objets culturels qui, parfois, font événement.

La prise en compte de cette réalité de la vie sémiotique relèverait alors sans doute moins d'une analytique que d'une dialectique, au sein de laquelle, toutefois, la notion de vie resterait centrale. Mais c'est alors à une autre archéologie, complémentaire, qu'il faudrait penser<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Cf. Rastier, 2011, p. 31 : « Les sciences de la culture partagent avec les autres sciences la même liberté de pensée et doivent se libérer des *a priori*, notamment des préjugés d'appartenance : à aucun moment les jugements de valeur ne doivent intervenir dans la description des valeurs que les cultures élaborent indéfiniment et concrétisent dans la production et l'interprétation de leurs objets, qu'ils soient techniques, artistiques, ou autres. [...] Les sciences de la culture prennent pour objet des systèmes de valeurs : or une valeur ne se fonde pas, elle s'éprouve et se transmet dans une pratique commune, par un partage contractuel plus ou moins conscient. Toutefois, et paradoxalement, en tant que support et concrétisation de valeurs, un objet culturel ne peut être décrit si l'on se contente de partager ces valeurs : en traiter sur le mode de l'évidence renforcerait un conformisme et perpétuerait la doxa dont procèdent les valeurs. C'est là une des apories que rencontre l'observation participante de mise dans certaines sciences sociales. De fait, les valeurs ne sont véritablement descriptibles que si l'on établit une distance critique : comment un système de valeurs pourrait-il être décrit sans être remanié par le système de valeurs de l'observateur, qui, dans les sciences de la culture, est aussi un interprète ? C'est dire l'importance de la dimension critique nécessaire à ces sciences : en instituant une distance réglée avec le préjugé, l'erreur, le mensonge, elles se donnent la possibilité de contextualiser leurs observables pour leur donner sens.

<sup>29</sup> Cf. Leroi-Gourhan, 1965 : 82-83 : « Les références dans la sensibilité esthétique, chez l'homme, prennent leurs sources dans la sensibilité viscérale et musculaire profonde, dans la sensibilité dermique, dans les sens olfacto-gustatifs, auditif et visuel, enfin dans l'image intellectuelle, reflet symbolique de l'ensemble des tissus de notre sensibilité. », ou Molino, 2009 : 286 : « Le jugement de goût est une donnée fondamentale de la perception artistique et a son fondement dans le rapport immédiatement qualitatif qui nous lie aux êtres et aux objets du monde : connaître le milieu dans lequel nous vivons est une opération complexe qui met en jeu l'ensemble de notre organisme et d'abord ce sentiment de plaisir ou de peine qui nous fait désirer ou refuser ce qui se présente devant nous. »

<sup>30</sup> Une philosophie du sublime, telle que B. St Girons l'élabore (Cf. St Girons, 2005), serait candidate à cerner les contours d'une telle dialectique. Dans une conversation privée, B. St Girons indiquait ainsi qu'il fallait davantage prêter attention à la troisième Critique de Kant, la *Critique de la faculté de juger téléologique*. De fait, voici comment Kant y rappelle la nécessaire dimension critique de la connaissance : « [...] aucun usage des pouvoirs de connaître ne peut être autorisé

Quoi qu'il en soit, le critère de la « vie sémiologique » nous semble permettre de conjoindre dans une auto-réflexion de la pratique interprétative, le « Que dois-je faire ? » et le « Que m'est-il permis d'espérer ? » kantien. De manière plus ou moins conscientisée, cette compréhension particulière de l'acte scientifique que l'on peut reformuler comme détermination de l'analytique par l'éthique, *via* une esthétique fondamentale, nous semble être une compréhension héritée des Humanités, qui ont traditionnellement mêlé, selon des configurations très variables et plus ou moins heureuses, la question de la valeur des textes et des œuvres à celle de leur puissance esthétique pouvant confiner au sublime.

L'idée un peu paradoxale pour nos représentations – qui demeurent souvent attachées à la « neutralité » de la science - d'un « acte scientifique » trouve ainsi dans la « vie sémiologique » un motif directeur.

Solidement critérisée à partir 1. d'une poétique généralisée, 2. d'une praxéologie herméneutique et 3. d'une esthétique fondamentale telles que les construit F. Rastier, un tel motif directeur pourrait continuer d'innover les sciences de la culture. Comme nous l'a puissamment suggéré Saussure, il s'agit de penser ensemble la science et la vie, et ce de manière à rendre, dirions-nous aujourd'hui après G. Le Blanc, la science « vivable ».

Il s'agit ainsi de ne pas se dérober face à la question intimidante qui était bien déjà celle de Saussure : « en quoi ce qu'on fait a une légitimité et une raison d'être dans l'ensemble des sciences ? », question que l'on pourrait même radicaliser de la manière suivante : « en quoi ce qu'on fait a une légitimité et une raison d'être dans la vie des hommes ? »

La valorisation de la spécificité de la vie sémiologique, fidèle en cela au programme saussurien, permettra peut-être de trouver une position juste, ou au moins valable, à cette question en prémunissant l'herméneutique – conçue sous sa forme « praxéologique » - des deux formes philosophiques « d'extase linguistique » que stigmatise A. Utaker, l'une voyant dans le langage la possibilité d'une quête providentielle ou salutaire, l'autre voyant dans le langage une puissance fasciste, - l'une menant au pathos, l'autre à l'ironie, voire au cynisme –, sans pour autant tomber dans le tragique de l'abandon ou de la dérélition, dont Saussure ne semblait pas exempt, si l'on en croit cette dernière analyse de F. Rastier :

Quant au sentiment tragique de l'abandon, il résulte sans doute de la rupture avec la tradition ontologique, qui suppose iréniquement une plénitude du monde et de Dieu, une sorte d'harmonie du cosmos, diversement sensible dans les traditions aristotélicienne et platonicienne. En décrivant la rencontre de deux chaos créant un ordre contingent et non providentiel, Saussure évoque les grandes pensées de la dérélition, de Lucrèce, bien sûr, jusqu'à l'Althusser posthume du *matérialisme de la rencontre* [38].

Par l'arrière-plan mythique de son propos, [...] le tragique de la dérélition, Saussure ne serait-il sorti de la métaphysique de tradition aristotélicienne que pour en créer une nouvelle ? Cette question légitime engage à reconsidérer l'activité théorique elle-même, dans cette phase de méditation dont témoignent ici les brouillons saussuriens. (Rastier, 2002 : 138-139)

Et F. Rastier de conclure dans son article sur Saussure et la pensée indienne : « Du moins, le tragique de la dérélition reste-t-il inconnu du bouddhisme, qui trouve dans la bienveillance le fondement d'un nouveau rapport au monde. » (Rastier, 2002 : 139)

La rupture avec la tradition ontologique assumée et une nouvelle archéologie prospective engagée, la sémiotique des cultures nous semble donc avoir les moyens aujourd'hui de prémunir les sciences de la culture du tragique de la dérélition, trouvant peut-être « dans la bienveillance le

---

s'il ne fait intervenir des principes [...] » (*Critique de la faculté de juger*, GF Flammarion 1995, Traduction de A. Renaut, p. 379)



fondement d'un nouveau rapport au monde », position aux allures de boussole éthique et théorique sur lesquelles pourraient s'indexer les pratiques interprétatives dans les SHS et dans les sciences de la culture, redéfinies par la philosophie « contre-culturelle » (qui est en réalité une philosophie culturaliste) comme « analytiques des formes de vie ».

Une sémiotique des différences éviterait ainsi du moins d'être une sémiotique de l'indifférence.

## Bibliographie

- BOUQUET Simon (1997), *Introduction à la lecture de Saussure*, Paris, Payot.
- BOUQUET Simon (1999), « Y a-t-il une théorie saussurienne de l'interprétation ? », *Cahiers de praxématique* n° 33, p. 17-40.
- BOUQUET Simon (2012), « Principes d'une linguistique de l'interprétation : une épistémologie saussurienne », *Langages*, n°185, p. 21-33.
- BOUQUET Simon et RASTIER François (éd.) (2002), *Une introduction aux sciences de la culture*, Paris, PUF.
- BULEA Ecaterina (2005), « Est-ce ainsi que les signes vivent ? » (2005) [En ligne], URL : <http://www.revue-texto.net/index.php?id=1774>.
- CAPT-ARTAUD Marie-Claude (1994), *Petit traité de rhétorique saussurienne*, Paris, Droz.
- CASSIRER Ernst (1972), *Philosophie des formes symboliques*, t. I *Le langage*, t. II *La pensée mythique*, t. III *La phénoménologie de la connaissance*, Paris, éd. de Minuit [1953 Yale University Press].
- CASSIRER Ernst (1975), *Essai sur l'homme*, Paris, éd. de Minuit.
- DROIT Roger-Pol (2004), *L'oubli de l'inde. Une amnésie philosophique*, Paris, éd. Seuil.
- JOUBERT Claire (2005), « Critique du signe et criticité du discours : Saussure relit Derrida », *Langages*, n°159, Paris, A. Colin.
- KANELLOS Ioannis (1999), « De la vie sociale du texte. L'intertexte comme facteur de la coopération interprétative », *Cahiers de praxématique*, n°33, p. 41-82.
- KANT Emmanuel (2000a), *Prolegomènes à toute métaphysique future*, Paris, Vrin.
- KANT Emmanuel (2000b), *Critique de la faculté de juger*, Paris, Garnier-Flammarion.
- LATOUR Bruno (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, éd. La Découverte.
- LE BLANC Guillaume (2005), *L'esprit des sciences humaines*, Paris, éd. Vrin.
- LE BLANC Guillaume (2014), *La philosophie comme contre-culture*, Paris, PUF.
- LEROI-GOURHAN André (1965), *Préhistoire de l'art occidental*, Paris, Mazenod.
- MALABOU Catherine (2004), *Que faire de notre cerveau ?*, Paris, éd. Bayard.
- MOLINO Jean (2009), *Le singe musicien. Sémiologie et anthropologie de la musique*, Paris, éd. Actes Sud/INA.
- RASTIER François (1992) « Réalisme sémantique et réalisme esthétique », [En ligne], URL : <http://www.revue-texto.net/index.php?id=572>.
- RASTIER François (1994), « Le problème du style pour la sémantique du texte », in MOLINIE G. et CAHNE P. (éd.), *Qu'est-ce que le style ?*, Paris, PUF.
- RASTIER François (1999) « De la signification au sens. Pour une sémiotique sans ontologie », [En ligne], URL : <http://www.revue-texto.net/index.php?id=560>.
- RASTIER François (2000) « Humanités et sciences humaines. Point de vue », [En ligne], URL : <http://www.revue-texto.net/index.php?id=556>.
- RASTIER François (2001a), *Arts et sciences du texte*, Paris, PUF.
- RASTIER François (2001b) « L'action et le sens - pour une sémiotique des cultures », [En ligne], URL : <http://www.revue-texto.net/index.php?id=551>.

- RASTIER François (2002), « Saussure, la pensée indienne et la critique de l'ontologie », *Revue de sémantique et de pragmatique*, n°11, p. 123-146.
- RASTIER François (2003) « Le langage comme milieu : des pratiques aux œuvres », [En ligne], URL : <http://www.revue-texto.net/index.php?id=545>.
- RASTIER François (2005) « Herméneutique et linguistique : dépasser la méconnaissance », [En ligne], URL : <http://www.revue-texto.net/index.php?id=2262>.
- RASTIER François (2006) « Formes sémantiques et textualité », [En ligne], URL : <http://www.revue-texto.net/index.php?id=532>.
- RASTIER François (2009a), *Sémantique interprétative*, Paris, PUF.
- RASTIER François (2009b) « Saussure et les textes », [En ligne], URL : <http://www.revue-texto.net/index.php?id=2327>.
- RASTIER François (2011) « Du texte à l'œuvre. La valeur en questions », [En ligne], Volume XVI - n°3 (2011). Coordonné par François Laurent, URL : <http://www.revue-texto.net/index.php?id=2889>.
- RASTIER François (2013) « *De l'essence double du langage*, un projet révélateur », [En ligne], Volume XVIII - n°3 (2013). Coordonné par Sylvain Loiseau, URL : <http://www.revue-texto.net/index.php?id=3283>.
- SAUSSURE Ferdinand (de) (1974), *Cours de linguistique générale*, éd. critique Rudolf Engler, t. 2 : Appendice : *Notes de F. de Saussure sur la linguistique générale*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz [*Notes*].
- SAINT-GIRONS Baldine (2005), *Le Sublime de l'Antiquité à nos jours*, Paris, éd. Desjonquères.
- SAUSSURE Ferdinand (de) (1995), *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot.
- SAUSSURE Ferdinand (de) (2002), *Écrits de linguistique générale*, édités par S. Bouquet et R. Engler, Paris, Gallimard.
- UTAKER Arild (2002), *La philosophie du langage. Une archéologie saussurienne*, Paris, PUF, 2002.
- WILGEN Wolfgang (2005), « La philosophie des formes symboliques de Cassirer (1874-1945) jugée sous l'aspect de l'évolution (et de la critique) du structuralisme au 20<sup>e</sup> siècle », contribution au Séminaire : « Formes symboliques » organisé par Jean Lassègue et Yves-Marie Visetti, ENS, mars 2005.