

Matériaux philosophiques pour l'analyse du discours



BU PARIS VII-SAINTE DENIS



D

025 577127 1

Ouvrage collectif sous la direction de

Jacques GUILHAUMOU
et **Philippe SCHEPENS**

Avec les contributions de :

Jacques GUILHAUMOU, Roselyne KOREN, Jean-Jacques LECERCLE,
Toni RAMONEDA, Georges-Elia SARFATI, Philippe SCHEPENS

On a fréquemment remarqué le caractère heuristique des travaux philosophiques concernant le langage, la langue et les langues. On a moins étudié la manière dont les philosophes se sont saisis des problématiques propres aux textes, à l'analyse du discours, à l'argumentation et à la communication. C'est cette ouverture que les auteurs de cet ouvrage ont voulu explorer présentement. Une analyse du discours deleuzienne est-elle possible ? Comment Marx traduit-il et reformule-t-il, malgré l'écran hégélien, les concepts fondamentaux des révolutions issus du langage jacobin ? Qu'apporte la synthèse habermassienne à la formulation d'une phénoménologie discursive, et à l'établissement d'une rationalité discursive ? Dans le dialogue ouvert avec les philosophes du langage ordinaire, comment conceptualiser la mise en commun du sens ? Quelle éthique de la parole trouve-t-on chez Perelman ? Dans le traitement de ces questions cependant, chaque fois, il s'agit de mettre en évidence en quoi le langage apparaît comme le moyen privilégié de constitution de soi et du monde. Il est alors question d'un quelque chose qui produit le sens avant toute détermination d'un signifié, tout en étant lié à quelqu'un qui parle.

Collection Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté, n° 890

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCHE-COMTÉ

Prix : 10 €

ISBN 978-2-84867-395-0

ISSN 0523-0535

UNIVERSITÉ
DE FRANCHE-COMTÉ
UFC
UNIVERSITÉ
DE FRANCHE-COMTÉ



Matériaux philosophiques
pour l'analyse du discours

Presses Universitaires de Franche-Comté, 1207

Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté, n° 890

Série *Linguistique et sémiotique*, n° 53

Directeur : Philippe SCHEPENS

© Presses Universitaires de Franche-Comté — 2011

Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté

32, rue Mégevand

25030 Besançon Cedex

ISBN 978-2-84867-395-0

807
.59
Phil

Matériaux philosophiques pour l'analyse du discours

Ouvrage collectif sous la direction de

Jacques GUILHAUMOU

et Philippe SCHEPENS



Avec les contributions de :

Jacques GUILHAUMOU, Roselyne KOREN,
Jean-Jacques LECERCLE, Toni RAMONEDA,
Georges-Elia SARFATI, Philippe SCHEPENS

X 15 030 951 N11

W 577127 SROU - LIP

series + kard ?

Parcours critiques en analyse de discours

En 1996 paraît aux PUF l'ouvrage fondamental de Sylvain Auroux intitulé *La philosophie du langage*. Il s'agit de donner des *rédactions problématisées* à des questions, agitées historiquement et parfois conjointement par les grammairiens et les philosophes, et susceptibles d'être reprises dans les cadres généraux de la phénoménologie essentiellement, mais aussi à partir d'une position de linguiste professionnel. Il s'agit aussi de problématiser *le fait que les hommes existent et parlent* : nature du langage, existence des langues et des écritures, etc. À propos du langage humain, Auroux cherche à envisager ce qu'il en est du mentalais, des fonctions du langage, des traits caractéristiques du langage humain, de la question du langage animal ou celle de l'origine des langues. Il pose de même la question de l'écriture, celle des universaux linguistiques, ou encore la question de la nature du signe linguistique, celle du rapport entre l'être et les mots, ou de la pensée et du langage ; il s'attaque à la question de la subjectivité et débouche en particulier sur les éléments les plus nouveaux liés au traitement automatique des langues et à la révolution numérique.

Langue, langues et langage y sont donc privilégiés, tout en laissant ouvertes les problématiques *propres aux textes, aux discours, à l'argumentation et à la communication*. C'est cette ouverture que les auteurs de cet ouvrage explore présentement en recherchant chez les philosophes de la période contemporaine ce qui relève de leur bien langagier, en reprenant chez eux les problématiques ouvertes, les explorations réalisées, les suggestions apportées sur la base de la réflexivité propre des membres de la société, de leur expérience langagière.

La médiation du langage

La présente introduction interroge la portée et les limites, avec ces philosophes et d'autres, d'une telle configuration de nature triadique, c'est-à-dire à la fois savante et ordinaire, mais tout autant attestée dans le tiers commun de toute action réciproque, – typique du sens commun –, et donc dans la multiplicité des médiations langagières virtuellement possibilisantes et émancipatrices. L'accent mis sur le rôle central de la philosophie du langage relève en effet de la considération que nous

n'avons pas d'accès direct à la réalité, y compris mentale, et qu'il nous faut donc prendre en compte la médiation du langage pour comprendre/interpréter la réalité. À ce titre, nous n'avons pas connaissance des conditions réelles de vérité : tout au plus, nous pouvons considérer que telles ou telles conditions pragmatiques de prétention à la vérité sont valides. Comprendre la réalité suppose dès lors la description des circonstances pragmatiques dans les lesquelles un énoncé est dit vrai par le fait d'être rationnellement acceptable.

Comme l'a montré Jürgen Trabant,¹ Wilhelm von Humboldt a considéré, l'un des premiers, la centralité de l'activité langagière comme pouvoir de relier l'entendement et la sensibilité, dans la lignée d'un mécanisme kantien de schématisation qui permet de donner une forme à l'expérience sensible, donc qui suscite la production d'une connaissance par l'entendement humain, mais qui n'accorde pas toute son importance au langage. Avec ce philosophe allemand, le langage apparaît plus avant comme une sorte de « médium sensible », « à la fois France de l'homme et expression du monde » selon ses propres formulations. Il est « l'organe qui donne forme à la pensée ».

Dans ses thèses non-traduites *Über Denken und Sprechen*, datées de 1795-1796, donc de la période de « découverte » de la centralité du langage, Humboldt écrit à ce propos « Or, l'appel par les sens des unités auxquelles certaines portions du penser sont unies, pour être comme des parties d'autres parties d'un plus grand tout confrontées comme des objets aux sujets se nomme, au sens le plus large : le langage ».² *Le langage apparaît ici comme le moyen privilégié de constitution de soi et du monde.* Il produit immédiatement la pensée et en révèle donc la dimension réflexive.

Dans un ouvrage tout aussi marqué par Kant, Umberto Eco³ retrace son parcours sémiotique en considérant plus avant l'univers comme un continuum où s'activent des états cognitifs issus d'opérations relatives à la multiplicité de l'être, à sa dimension contingente, états qui, dans leur diversité même, résistent à toute tentative de segmenter le continuum selon un ordre linéaire. Ces états donnent en effet seulement des instructions, mais qui se déploient dans une chaîne d'interprétants

1. *Humboldt ou le sens du langage*, Liège, Mardaga, 1992, et *Traditions de Humboldt*, Paris, Éditions de la MSH, 1999.

2. Traduction de Meschonnic, Henri (Hg.), *La pensée dans la langue. Humboldt et après*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1995, p.44.

3. *Kant et l'ornithorynque*, Paris, Grasset, 1999.

intersubjectivement contrôlables à l'intérieur de l'espace/temps de l'intercommunication humaine. L'important tient au fait qu'il convient de distinguer les instructions qui permettent d'identifier un référent de l'acte de référence proprement dit. C'est ainsi que nous sommes immergés dans l'univers d'un *quelque chose* qui produit le sens avant toute détermination d'un signifié, tout en étant lié à *quelqu'un* qui parle.

Reprenant aussi Kant et sa théorie du schématisme, Eco y associe une seconde réflexion sur la condition *a priori* de l'existence intersubjective d'un sens commun par le biais d'un jugement réfléchissant où la règle apparaît dans le seul fait de subsumer le général par le particulier, certes sous ce sens commun dont Georges-Elia Sarfati marque l'importance, dans le présent volume, en matière de représentation langagière au sein des « communautés de sens ».

En fin de compte, le dispositif cognitif ainsi mis en place fournit des instructions susceptibles de négocier en permanence l'expression de toute expérience dans des concepts. Un tel schème exhibe ainsi *quelque chose qui existe et quelqu'un qui parle en termes de besoins sociaux et de vérité*. **Tel est sans doute l'intérêt qui fait lien entre les contributeurs de cet ouvrage.** Qu'en est-il plus précisément ?

Vérité et récit collectif

Face au besoin de véracité, la démarche du chercheur se doit d'abord d'être généalogique,⁴ c'est-à-dire de proposer une narration qui se veut explicative d'une théorisation d'un aspect de la vie humaine, ici l'aspect langagier, dans ses façons d'être, dans ses modalités d'apparition de ce qu'il est, peut et doit être. Une partie d'une telle vérité est de l'histoire réelle, des médiations concrètes – et ici les philosophies du langage sont prises en compte à travers l'œuvre connue de grands auteurs de la période contemporaine –, une autre partie est plus contingente, mais non moins intéressante, elle est de l'ordre de l'imagination des membres ordinaires d'une société lorsqu'ils réfléchissent eux-mêmes dans leurs espaces d'action. Le grand auteur produit de la théorie, de la philosophie du langage présentement, le membre de la société laisse plus une impression de contingence, voire de fiction, dans ses réflexions. Pourtant il convient de souligner, comme le font bien des auteurs de cet ouvrage, que les membres de la société, et les collectifs qu'ils constituent, produisent des

4. Voir Mark Bevir, « What is Genealogy ? » *Journal of the Philosophy of History*, 2088, 253-275.

valeurs qui s'avèrent en fin de compte à la base même de la véracité des grandes théories, et de leur dimension ontologique.

S'agit-il alors de « faire une langue dans une langue », comme le propose Deleuze, présentement étudié par Jean-Jacques Lecercle dans le présent ouvrage ? C'est autour du concept d'« agencement collectif d'énonciation », – compris comme « instance d'effectuation des conditions du langage dans un champ social donné » lui-même défini, en relation avec la conception foucauldienne des dispositifs discursifs, par des états de choses, des énoncés, des énonciations et des territoires –, que Deleuze marque la valeur du *principe d'individuation*. Ce philosophe nous renvoie ainsi à l'existence immanente de ce *quelque chose* ontologiquement constitué avant toute détermination du sens, étant entendu que le seul fait d'un individu parlant distinct de tout autre individu est assignable à cette chose.

Nous arrivons bien ici, au titre d'une base matérielle, voire matérialiste dans le sens marxiste, au constat que l'on peut « faire une langue dans une langue » en promouvant une dynamique poussée à l'extrême de l'hétérogénéisation des phénomènes linguistiques, tout en maintenant une conception de l'unité du signe et du sens mais par le fait de sa seule virtualité. Ici viser le mot, comme le montre Philippe Schepens à propos de Bakhtine, donc instituer le signe devient, par l'accent mis sur une telle matérialité, le propre d'une philosophie matérialiste du langage. C'est aussi viser le sens, par la portée qu'Habermas donne à l'arène dialogique, comme Bakhtine, mais dans la perspective très particulière de l'agir communicationnel.

Nous sommes bien là, d'Eco à Deleuze, dans un rationalisme contractuel – l'identification des référents de la réalité sociale est toujours intersubjectivement négociable –, tout aussi proche du rationalisme de Searle⁵ que de l'approche habermassienne de l'intercommunication humaine prise dans l'agir en société, très présente dans les contributions, dans le présent ouvrage, de Tony Ramoneda et Philippe Schepens.

Lorsque Searle affirme que nos aptitudes cognitives associées aux structures régulatrices d'institutions complexes ne sont pas nécessairement dépendantes du contenu représentationnel de ces institutions, il admet aussi l'existence d'une réalité ontologique – ce *quelque chose* qui existe préalablement – donc aborde la réalité du monde à distance du contenu des perceptions. La forme de l'accord humain, de

5. Voir *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998.

l'intentionnalité collective importe alors tout autant que la signification du contenu des représentations.⁶

Nous sommes ici aussi plus sur le terrain des croyances, voire des désirs, qui permettent la création de « référents virtuels » que dans le champ des contenus perceptifs. L'interprétation d'un énoncé ne relève plus uniquement d'un contenu propositionnel, mais renvoie alors à des règles liées à des modalités de l'expérience répétables et non limitées. Il est de même possible, dans cette perspective, de défendre l'existence d'une réalité épistémologiquement objective tout en posant sans cesse les tenants et les aboutissants de l'ontologie subjective de cette réalité. La coordination des activités devient en effet, au titre de la coexistence d'une entente virtuelle et de conflits effectifs (Tony Ramoneda), moins productrice d'événements qui nous arrivent que d'événements que nous faisons advenir, à l'exemple du devenir de la langue jacobine des porte-parole de la Révolution française, retraduite par le jeune Marx dans la quête de la Révolution permanente.

Quant aux institutions de sens dont parle Sarfati dans cet ouvrage, à propos de la logosphère de pôles socio-discursifs, elles procèdent de processus différentiels, elles sémiotisent des domaines de pratique très divers, sur la base d'états cognitifs à forte valeur intentionnelle. Leur possible virtualité tient-elle à leur valeur d'artifice, à l'exemple encore dont le jeune Marx retraduit « l'existence artificielle » d'une Assemblée de législateurs pendant la Révolution française dans l'idée et le devenir du mouvement révolutionnaire ? Encore faut-il élucider la différence entre les institutions *du sens*⁷ qui renvoient à l'intériorité du social dans l'esprit de chaque membre de la société – véritable esprit objectif – et les institutions *de sens* qui relèvent de la présence des significations dans les pratiques elles-mêmes. Manières de penser et manières d'agir se partagent donc les arènes institutionnelles en se retrouvant sur le terrain de l'intersubjectivité.

Co-construction du lien entre éthique et rationalité

Partir du constat, avec Max Weber,⁸ de la portée éthique et pratique des types de rationalité et des valeurs qu'ils introduisent dans la société sous forme de croyances n'est pas non plus indifférent aux philosophies du

6 Voir Fabrice Clément, Laurence Kaufmann, *Le monde selon Searle*, Paris, Cerf, 2005.

7. Vincent Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1996.

8. Voir Stephen Kalberg, *Les valeurs, les idées et les intérêts. Introduction à la sociologie de Max Weber*, Paris, La Découverte, 2000.

langage. C'est pourquoi le recours à une réflexion sur l'ontologie des faits sociaux et politiques est central, dans le présent ouvrage, et légitime un appareil conceptuel qui vient soit des réflexions théoriques sur les actes de langage et de communication, soit des récents travaux sur les états mentaux et psychiques, soit les deux.

Sur le versant méthodologique, la novation est tout aussi perceptible. C'est sans doute l'accent mis sur « la logique des valeurs » et son corollaire, la co-construction des arguments, dans la lignée des travaux de Perelman présentés dans cet ouvrage par Roselyne Koren, qui le souligne le mieux. Une nouvelle approche de la rhétorique s'est ainsi imposée dont on peut prendre un exemple dans la recherche en France et hors de cet ouvrage.

Ainsi Marta Margotti et Rachele Raus nous propose de montrer ce qui fait événement, à la fois dans le langagier et le réel de l'histoire, au sein d'un dialogue entre une Église embourgeoisée et des prêtres soucieux de reconquête catholique,⁹ avec le célèbre ouvrage d'Yvan Daniel et Henri Godin, *La France pays de mission ?* (1943), pris comme un nouvel objet cognitif. Les deux auteures nous en restituent la forte dimension communicative grâce à une analyse historique et linguistique précise. Faire événement consiste ici à promouvoir, dans le discours catholique, la figure des « missionnaires qui doivent se faire peuple avec le peuple » (*La France pays de mission*), donc à renouer avec la tradition civique des missionnaires patriotes jacobins qui ont républicanisé villes et campagnes pendant la Révolution française, en héritant ainsi d'un événement langagier, la production d'un message révolutionnaire fondé sur l'antirhétorique.

Dans l'analyse historique et linguistique proposée, il apparaît que le sens se co-construit dans l'intertextualité qui s'instaure, dans un double processus d'auto-désignation, entre le nouvel énonciateur, le prêtre-ouvrier, et l'acteur visé, l'élite du prolétariat. Ici se précise une co-énonciation qui tend à conférer une valeur fortement agissante aux propositions missionnaires de l'ouvrage. Telle est présentement la logique des valeurs. D'un point de vue co-constructif, comme le montre Rachele Raus, dans la partie d'analyse linguistique de l'ouvrage, l'antirhétorique renvoie conjointement à une quête de l'adéquation entre le mot et la chose, présentement dans l'identité entre la langue, la communauté

9. *Du mot à l'action. Histoire et analyse linguistique de La France, pays de mission ?*, Roma, Aracne, 2008.

chrétienne et la « vraie sociologie », et à une catégorisation de l'agir, c'est-à-dire à une praxis qui ancre l'idéal missionnaire dans un réel concret. Nous retrouvons également ici la puissance de l'agir par l'expérience. La visée co-constructive elle-même, en appui sur ses principes, permet alors non seulement de reclassifier, de manière explicite ou dans le discours lui-même, et de viser des mots tels que *paroisse, communauté chrétienne, mission, milieu, élite*, mais aussi de les recatégoriser par la construction d'un nouveau référent : la communauté chrétienne devient *quelque chose* qui advient, une institution de sens à forte valeur, une communauté populaire au plus près du prolétariat.

Praxis interprétative et idéologie

Le style kantien, qui structure une partie des contributions du présent ouvrage, trouve son aboutissement dans le modèle habermassien de la situation de discours idéale. Mais il trouve aussi son contradicteur dans le style « immanent » dont Deleuze est l'auteur le plus représentatif. Un autre point de clivage, mis en évidence par Philippe Schepens, concerne la critique de l'idéologie, portée un temps par Bakhtine et le jeune Habermas, sa valeur de modèle pour l'approche critique de la société. Il n'est plus de mise de s'attarder sur « la fausse conscience » dans le langage, déjà présente chez Hegel et Marx, compte tenu des avancées en matière de théorie de la communication. La mise en évidence de la constitution du sens passe désormais par une réflexion sur la prétention à la validité des vérités dans des espaces pragmatiques circonstanciés.

Comme le dit Habermas, « Les perspectives d'expérience possible, qui se croisent avec les différents types d'action, se sont sublimés dans la supposition d'un monde objectif ou d'un monde social que les sujets communiquant examinent dans leur praxis interprétative quotidienne pour pouvoir se rapporter collectivement aux choses et aux événements, ou aux personnes et à leurs interactions ». ¹⁰ Cependant, au contact des mouvements sociaux et des luttes émancipatrices qui s'y attachent depuis les années 1990, la critique de l'idéologie revient sous la forme d'une réflexion sur la reconnaissance : elle met l'accent, comme le montre Tony Ramoneda à partir d'Axel Honneth, ¹¹ sur les médiations langagières qui

10. « Trente ans plus tard : remarques sur Connaissance et intérêt », *Où en est la théorie critique ?*, sous la dir. de E. Renault et Y. Sintomer, Paris, La Découverte, 2003, p. 96.

11. *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006.

produisent aussi bien de la valeur sociale que de la vérité dans la quête, au sein même du conflit réel ou des lieux virtuels d'entente.

Quelque chose existe et quelqu'un parle

Reste le tronc commun aux auteurs du présent ouvrage, une approche critique qui souligne en permanence un élément causal, généalogique sur la base des croyances et à distance des considérations strictement rationnelles. Il s'agit donc bien d'introduire une narration jusque dans des parcours de grands théoriciens en matière de philosophie du langage. En d'autres termes, il s'agit d'identifier, dans une telle approche plurielle des philosophies du langage, *quelque chose* qui vise le sens de manière à ce que les actions qui sous-tendent les états cognitifs pris en compte fassent prioritairement sens pour les membres pris dans des circonstances particulières et identifiables.

La performance de la narration d'une théorie d'un grand auteur se mesure désormais à sa portée ontologique, c'est-à-dire à ce qu'elle fait comprendre de l'identité collective des membres d'une société dans sa causalité ontologique même, ce que nous exprimons par l'énoncé « quelque chose existe et quelqu'un parle ». Prétendant à la vérité, toute philosophie du langage est aussi, dans ces conditions, ouverte à la fiction par le fait qu'elle est appréciée, à tort ou à raison, dans ses valeurs propres, et donc critiquée dans ses limites. Certes elle se donne une tâche bien précise, procurer le concept de ce qui est, peut et doit être, ce *quelque chose* en devenir dans l'agencement collectif d'énonciation. Alors, en narrer les composantes, comme le font les auteurs du présent ouvrage, c'est introduire à la fois une autolimitation sur sa prétention à la vérité et une autoréflexion sur la trame qu'elle trace d'un auteur à l'autre. Comprendre la raison de la philosophie du langage en tant que discours sur la matérialité de la langue, ce n'est pas en restituer seulement des contenus propositionnels, mais c'est aussi reconstruire, au plus près de la réflexivité sociale, des parcours discursifs, dialectiques et argumentatifs théorisés par les principaux auteurs concernés.

Jacques Guilhaumou

Nous présentons maintenant les six contributions qui constituent ce volume. Disons d'abord qu'il n'y avait pas de raison à telle ou telle succession particulière, sinon qu'il fallait regrouper celles qui exploraient le massif habermassien, soit directement : celle de Schepens sur la phénoménologie discursive d'Habermas, et celle de Ramoneda sur la

rationalité discursive ; soit lorsque les contributions nous ont semblé juxter de près telle ou telle dimension de la réflexion du philosophe allemand : les travaux de Sarfati sur le sens commun comme concept cardinal d'une pragmatique discursive, ceux de Koren sur l'appui qu'on trouve chez Perelman pour une éthique de l'argumentation. En dehors de ce regroupement, nous avons souhaité, en matière d'hommage à l'écriture cristalline de Jean-Jacques Lecercle, que son texte ouvre le volume ; celui-ci explore l'entrée que suppose une pensée des affects dans le langage. À la suite on trouvera la contribution de Jacques Guillaumou, dévoilant le travail de retraduction-conceptualisation que Marx conduit dans *La Sainte Famille*, élaborant à partir de « *la langue jacobine* » la langue conceptuelle des révolutions à venir.

Jean-Jacques Lecercle conduit son investigation de la pensée deleuzienne sous l'interrogation suivante : « une analyse de discours deleuzienne est-elle possible ? ». La réponse se construit en trois temps : le premier est celui des « impossibilités », qui tient à son rejet du tournant linguistique de la philosophie d'abord, à une méfiance et une disqualification de la linguistique saussurienne et surtout chomskienne, et finalement à la construction d'une pensée sur le langage plutôt que sur le discours, liée à son compagnonnage avec Guattari, et aux efforts faits pour secouer la gangue des représentations appauvrissantes que l'on pouvait se faire du freudisme dans les années 60, à son intérêt pour réinscrire la question du sujet (désirant) dans l'appréhension de la parole. Cependant, chemin faisant, Lecercle souligne ici un concept (celui de sens, notamment), là un ouvrage (*Mille plateaux*, 1980, et plus tard *Critique et clinique*, 1993), comme les linéaments possibles de concepts susceptibles d'étayer une pratique de l'analyse du discours, une pratique deleuzienne en tout cas. Lecercle, ainsi, remarque très vite l'intérêt d'un concept majeur développé dans *Mille plateaux* : celui d'« agencement collectif d'énonciation ». Un second advient : celui de style et de stylistique. Lecercle souligne encore comment *Logique du sens* (1969) engage une réflexion fondamentale sur le sens et le non-sens, le bon sens, le sens commun, la *doxa*. C'est effectivement, après tout, une excellente initiale à la pratique de l'analyse du discours que de repérer les lieux d'émergence, les surprises, les imprévus sémantiques et les affects qui sourdent des interstices des échanges langagiers, rendus visibles dans les exacerbations ou les dislocations poétiques que les sujets désirants font subir aux énoncés au cours de leurs échanges. Enfin, Jean-Jacques Lecercle

remarque combien Deleuze a pu être sensible au travail de Foucault et réfléchir à partir de cette pensée une définition propre, peut-être trop singulière, de l'énoncé.

Cependant ce premier parcours l'amène à reformuler sa question initiale en recherchant plutôt chez le philosophe, non tant une méthodologie de l'analyse du discours qu'une pragmatique (jamais loin de la clinique) de la parole politique. La pragmatique deleuzienne se constitue sur un apport étonnant : celui de Lénine lorsqu'il analyse le slogan (« tout le pouvoir aux soviets »), et conjoint l'analyse du sens et des « agencements collectifs d'énonciation » dans lesquels « l'agencement » est le geste interprétatif, la mise en relation d'un énoncé avec une série de *realia* (corps, territoires, processus) et d'affects, construit finalement, au creux même de cette pragmatique, une véritable analyse de discours, comprise comme analyse des *conflits linguistiques*, comme analyse des processus de « minoration » politique des langages des dominés. Lecerclé remarque que l'outil, finalement, de cette analyse de discours, s'appelle une stylistique, d'autant que les lieux d'analyse que Deleuze se donne sont ceux du texte littéraire, ceux par lesquels s'exprime une réappropriation politique de la langue, une prise de parole et une réaffirmation de sa valeur poétique, le champ même ou le geste même de la résistance à l'aliénation. Et c'est finalement de l'intérieur de cette pragmatique politique que surgit aussi une forme de rénovation de la pensée sur la langue, la promotion deleuzienne d'une *affection* comme le *bégaiement* devient capable de rendre compte de sa nature profonde et de sa fonction : la langue est appréhendée à partir de la parole, et non pas comme une exclusion de la parole, non pas comme « chaos linguistique » mais comme « système de variations ». Lecerclé énumère les éclaircissements heuristiques deleuziens, eux-mêmes appréhendés à partir d'une série finie de textes littéraires qui, chacun, exemplifie chaque fois comme cas une forme typique de « bégaiement », de variation de la langue.

À chaque instant Jean-Jacques Lecerclé fait miroiter les virtualités de la pensée deleuzienne, l'enrichissement, la finesse et la nuance de la pensée en travail : ainsi d'un sens « présent à la surface du langage comme d'une brume d'événements », ou la différence qui surgit entre une appréhension « stoïcienne » du langage (« cela verdoie ») en contrepoint d'une pratique assertive cartésienne (« l'arbre est vert »), l'appréhension de l'événement comme « vapeur événementielle » « échappant en tant que telle à la conscience des acteurs qui y sont engagés ». On appréciera le caractère non réducteur que Jean-Jacques Lecerclé a donné à son propos malgré

l'ampleur du matériel conceptuel sur lequel il a travaillé et l'invite, dès lors, que sa contribution constitue, à explorer chacun pour son propre compte les travaux deleuziens, voire à s'essayer, comme il le fait lui-même à l'exploration de ce qui gît en termes de pragmatique politique sous un énoncé comme « casse-toi pauvre con ! ».

Jacques Guilhaumou est de longue date un penseur qui rassemble dans son travail la triple perspective de la philosophie politique, de l'histoire et du discours. Il faut, pensons-nous, être averti de son attention très soutenue à la parole des sans parole, à l'advenue comme événement de la parole politique des sans paroles, et dès lors au fait qu'il pense l'analyse du discours comme chronique ou récit des événements de discours dans lesquels un concept social et politique advient qui permet l'affirmation de quelqu'un comme sujet plein, sujet politique, historiquement situé et non comme sujet barré ; ou qui permet l'advenue d'une interprétation juste d'un réel politique à partir de la cristallisation de la parole des sans parole dans un concept organisateur. L'analyse du discours prend dès lors les formes de constitution du dictionnaire des concepts socio-politiques que l'analyse des discours permet de désigner, de souligner, d'appréhender.

Dans cette contribution Jacques Guilhaumou interroge l'espace de traduisibilité inventé par Marx au moment où il se saisit simultanément du texte jacobin français et de sa traduction-réception allemande par les jeunes hégéliens. Y a-t-il une analyse du discours possible « à la manière de Marx » ? Ou encore, en quoi Marx est-il un penseur du discours ? Jacques Guilhaumou y répond en partant d'une remarque de Gramsci, qui dans les cahiers écrits en prison, regrette que le langage des jacobins soit devenu « une abstraction » alors que ceux-ci étaient avant tout « des réalistes », et qui fait allusion à l'analyse du langage jacobin que Marx réalise dans *La Sainte Famille*. Systématisant cette remarque, Guilhaumou examine comment Marx travaille, réfléchit, critique, annote, traduit à partir de cette même base : la matrice jacobine, puis écrit à son tour, reformule à des fins de restitution universalisante une série de concepts révolutionnaires, et qui aboutit d'une part à *La Sainte Famille*, mais qui nourrit aussi une partie considérable de son œuvre (*Thèses sur Feuerbach, Manuscrits de 1844, Sur la question juive, Adresse du Comité Central à la Ligue Communiste*, etc.), et qui, au-delà, constitue le socle conceptuel, « la formation discursive propre aux Révolutions françaises, de 1789 à 1968 » dit Jacques Guilhaumou. Cette pratique marxiste est un travail d'analyse critique du discours idéaliste. L'enquête de Guilhaumou permet de voir Marx au

travail dans le cours de l'été 1843 jusqu'à janvier 1845, manipulant de nombreux textes (Montesquieu, Rousseau, ...) mais essentiellement ceux des jeunes hégéliens regroupés autour des frères Bauer, les écrits de Proudhon, les mémoires du Montagnard Lévassier de la Sarthe, etc.

En quoi consiste le travail marxiste ? Guilhaumou en parle comme d'une « traduction conceptualisante », capable de prendre en compte les concepts qui composent la langue jacobine d'abord dans la dynamique linguistique que la langue française suppose, compte tenu de ce que la syntaxe de la langue française, en tant qu'« organisme vivant et reflet de son époque » (Marx s'appuyant sur Bopp et Grimm) est capable de conceptualiser en tant que telle, (ordre de la phrase, syntaxe de la coordination, etc.). L'inventivité de Marx se déploie également dans sa capacité à saisir les contenus politiques universels que les textes issus des processus révolutionnaires de 1789 véhiculent : notamment les relations tissés entre les concepts et les formes des dynamiques sociales et historiques. Ce faisant, Marx restitue leurs enjeux et la pleine valeur des mots et des formules forgés dans le cours du processus révolutionnaire, une valeur d'action politique, une pragmatique révolutionnaire conjoignant l'expérience politique du peuple et les actes législatifs qui lui sont nécessaires ; et que la critique des jeunes hégéliens avait littéralement dissous dans leur réception idéaliste de la révolution française, ou que le Proudhon qui s'égarait avait lissé sans en repérer les aspérités politiques.

Ce travail de *retraduction conceptualisante*, de restitution des concepts à leur plénitude sémantique, met en exergue notamment les distinctions et les termes suivants : mouvement populaire/mouvement révolutionnaire, Terreur/révolution permanente, langue populaire/porteparole, que Jacques Guilhaumou étudie l'un après l'autre afin d'en restituer la portée, la capacité à se constituer comme *liant* de l'action révolutionnaire. La pratique marxiste atteint alors le but d'une effective philosophie critique du discours : celle de constituer une « théorie de la révolution », selon l'expression par laquelle Guilhaumou clôt sa contribution, et qui rappelle le but initial que portait le projet d'analyse du discours.

Philippe Schepens propose d'entrer dans l'élaboration habermassienne en comparant la démarche globale du philosophe allemand avec celle, mieux connue en France, de Volochinov-Bakhtine, afin de faire saillir en contraste l'originalité et l'apport de ces deux fortes pensées aux

méthodologies de l'analyse du discours. Les deux s'essaient en effet à décrire l'un (Habermas) une « théorie du langage », l'autre une « philosophie du langage », et l'un et l'autre à partir d'un cadre sociologique. Pourtant ni l'un, ni l'autre ne mettent vraiment l'accent sur cette donnée d'arrière-plan.

Volochinov-Bakhtine commence par s'intéresser au signe, à sa matérialité particulière, au fait que non seulement il rend possible pour une part l'appréhension d'une partie du réel (il la « reflète »), mais en même temps il la distord et la masque (il la « réfracte »). C'est ce caractère bifron du signe qui institue une arène à la fois dialogique et agonistique où des interlocuteurs appartenant à des groupes sociaux aux intérêts économiques et idéologiques opposés ou contradictoires s'affrontent pour faire valoir, chacun comme légitime, leurs représentations du réel, les valeurs que leurs signes portent, et se construire dans ce cadre comme sujet interhumain participant à l'élaboration conflictuelle du réel interhumain. Dans ce cadre, l'attention que Volochinov-Bakhtine porte au mot, à sa matérialité, à sa circulation, à ses effets de sens est déterminante. C'est à partir de lui qu'il construit un « externalisme langagier » qui met hors jeu aussi bien une psychologie de la conscience qu'une vision behavioriste des comportements. La fresque socio-langagière que décrit Volochinov-Bakhtine suppose que le mot et l'énoncé sont, non pas le matériau de la conscience, mais la conscience même ; le sujet humain comme son accès à des représentations possibles de son être au monde sont instruits dans une pleine sémiotisation des mouvements d'inscription et d'interprétation que les sujets réalisent au cours d'échanges idéologiquement conflictuels. Dans ce cadre général, le mot est toujours examiné comme « mot d'autrui », mot déjà dit, déjà prononcé, déjà porteur d'un accent appréciatif, d'une voix, d'une valeur, d'un passé, d'une mémoire, et donc susceptible de nourrir de manière complexe et fine des énoncés polyphoniques qui modulent l'accès au réel du sujet ou du collectif.

Chez Habermas, c'est d'emblé l'activité de *sens* des sujets qui mobilise l'attention du philosophe. Et c'est sans doute cette attention initiale au sens qui le conduit vers la reprise et la modification de la phénoménologie husserlienne et de la réflexion de Wittgenstein sur les jeux de langage, comme engageant une trans-psychologie des acteurs de l'échange langagier. Le point de vue n'est pas tant sociologique que psychosociologique, et il conduit vers la description d'une pragmatique, la description *des règles, des normes et des compétences particulières* mises

en jeu dans l'échange langagier pour arriver, dans des situations collectives d'élaboration, à une appréhension du réel qui *rassemble* les acteurs de cet effort. Ce n'est pas nier les affrontements et les contradictions sociales, mais c'est mettre l'accent sur la structure communicationnelle qui rend compte du fait que *malgré* les confrontations parfois les plus brutales entre les acteurs humains, malgré ce qu'Habermas pense comme pathologies communicationnelles, les sujets restent reliés les uns aux autres et construisent les formes de leur cohésion sociale dans le cadre d'un agir communicationnel qui possède une rationalité et une éthique. C'est donc en creusant les termes de cette philosophie, de cette psychosociologie du langage, à la suite de George Herbert Mead, qu'Habermas poursuit et renouvelle le projet marxiste de philosophie critique et qu'il autorise ce faisant, de nouvelles perspectives méthodologiques en analyse du discours.

Tony Ramoneda s'essaie également à une lecture d'Habermas et dans celle qu'il soutient ici, il s'agit de trouver chez ce penseur les éléments noyaux d'une *rationalité* générale susceptible de sous-tendre la communication dans l'espace public, et susceptible dès lors d'engager (ou plutôt de renouveler) une analyse du discours des médias dans l'espace public européen. Ramoneda trouve ces noyaux conceptuels principalement dans la manière dont le philosophe allemand éclaire la notion de sujet et de rationalité à partir de sa réflexion sur l'activité langagière et discursive que les hommes entretiennent entre eux pour agir sur le monde. Ramoneda rappelle en initiale que pour Habermas, la communication est une activité, et une activité fondée sur « l'entente », concept plein qui suppose d'être compris avec toute la charge heuristique qu'il charrie, notamment comme « *possibilité* de s'entendre », et non pas comme hypostase affadie de la notion de compromis politique, ou comme restant du concept religieux de concorde.

Comme nous l'avions noté nous-même, Ramoneda remarque que pour Habermas, établir la notion de sujet dans le cadre philosophique qui est le sien suppose de rompre avec une vision behavioriste, c'est-à-dire refuser de décrire des sujets dans les termes d'une « relation instrumentale à autrui et au monde ». C'est cette rupture qui donne dès lors au langage et à l'activité de langage sa pleine dimension. C'est aussi cette rupture qui conduit Ramoneda à souligner la centralité du concept habermassien de « monde vécu » : celle-ci engage en effet immédiatement un point de vue

subjectiviste et pragmatique, en un mot une phénoménologie du sujet communicationnel.

Le corrélat du concept de monde vécu, c'est celui d'un sujet dont l'activité de parole est sans cesse sous-tendue par ce qui se présente à chacun des partenaires de l'échange comme une tension caractéristique : ce qu'Habermas appelle « prétention à la validité ».

Là intervient comme un élément de la structure même de tout acte de parole l'idée que l'échange d'une parole n'est possible que parce qu'à l'horizon de toute allocution, il n'y a pas seulement un autre allocutaire, mais bien un tiers imaginaire qui instancie la possibilité même d'être pris en compte, d'être entendu, rencontré, compris, reconnu, en un mot qui autorise ou appelle la prise de parole de chacun. La possibilité de l'entente n'est pas l'entente mais cette ouverture interhumaine qui rend possible le fait même d'une société qui tient ensemble.

Monde vécu et prétention à la validité sont donc deux éléments *corrélatifs* de la phénoménologie habermassienne. La démarche pas à pas conduit à remarquer que « le monde vécu se rend présent par l'action dans le monde », mais l'action elle-même est indissolublement enveloppée dans des formes d'expression qui donnent une réalité (historique et sociale) au monde : « le monde désigne chez Habermas le domaine de réalité auquel fait référence le langage à partir du système de prétentions à la validité qui le composent » dit Ramoneda.

Le terme de *prétention à la validité* a une importance toute particulière d'une part parce qu'il bloque l'idée que les sujets humains puissent atteindre un monde objectif, une réalité, une vérité en soi. Les mondes visés par la pensée et l'agir humain ne peuvent être que des objets qu'on *interprète* dans des signes langagiers à partir d'une activité collective de langage. D'autre part le terme a pour corrélat l'existence d'un espace d'échanges à caractère argumentatif : ce qu'Habermas a appelé l'Espace Public.

Le 3^e noyau conceptuel souligné par Ramoneda est celui de *rationalité discursive*. L'épuration du concept de rationalité trouvé chez Habermas ne renvoie pas au savoir en soi, mais exige de réfléchir sur les « formes d'expression de l'entente » dit Ramoneda, sur une rationalité *communicationnelle*, sur un savoir tel qu'issu d'une activité communicationnelle. Ce concept prend sa dimension pleine de sa mise en rapport avec les autres acceptions possibles du terme de rationalité, ce qui conduit Habermas à différencier une rationalité « épistémique », une rationalité « instrumentale » et une rationalité « communicationnelle ».

Ces trois types sont subsumés par le concept de rationalité discursive, c'est-à-dire une rationalité qui s'élabore dans l'Espace Public, sur la base de l'échange argumentatif qu'il autorise. À partir de cette donnée d'arrière plan, argumenter avec autrui suppose quoi qu'il en soit la *possibilité* d'une entente.

Tony Ramoneda montre encore comment Habermas a pu prendre soin dans les évolutions successives de sa pensée de distinguer espaces publics sociologiques et Espace Public communicationnel. Ce dernier suppose qu'il s'agit là de disposer d'un modèle philosophique qui permet de réfléchir en propre sur ce que « le médium langagier » et l'activité langagière présentent comme caractéristiques, autorisent comme buts et comme résultats, quelles rationalités en sont issues.

Nantis de ces éléments centraux, Ramoneda est en possession d'un arrière-plan qui lui permet de renouveler l'analyse du discours, en axant l'analyse non plus sur ce que *font* les mots du discours, mais au contraire sur ce que *les règles de l'échange communicationnel font aux mots*. C'est dans ce cadre qu'il engage le dialogue avec les pragmaticiens anglo-saxons (Searle), puis avec la réflexion d'Alice Krieg-Planque sur les *formules* qui structurent les échanges dans l'Espace Public et qu'elle analyse. La conclusion à laquelle il parvient ouvre sur un dépassement : le concept cardinal d'entente habermassien exige, si nous avons bien lu, d'être modifié ; la structure (psychosociale) décrite par Habermas ne rend pas justice du *conflit* et du désir non pas de connaissance mais de *reconnaissance* des acteurs qui sont les deux dimensions d'une autre rationalité que celle (trop abstraite) de l'agir sur le monde. Une rationalité proprement humaine que la structure sociale capitaliste et ses antagonismes structuraux excluent tendanciellement, une rationalité qu'Axel Honneth – qui succède à Habermas tout en poursuivant le projet de philosophie critique – explore, par exemple dans *La société du mépris*.

L'ambition de Georges-Elia Sarfati, poursuivie de longue date et avec un caractère très systématique, vise à faire émerger la question du sens commun comme un nouvel objet cardinal des sciences du langage et des sciences sociales. Son texte est dense et très articulé. On prendra garde d'emblée au fait que le syntagme « sens commun » commande une réflexion sur chacun des éléments qui le composent comme sur son tout : une sémantique, une sociologie de la discursivité et un mode d'appréhension de ce que suppose dans l'économie des échanges sociaux et interhumains le fait de disposer d'un « sens mis en commun ». C'est dire

qu'il ne s'agit en aucun cas de confondre sens commun et *doxa*. Le sens commun, loin d'être une orthodoxie est ce qui résulte d'un effort praxéologique issu du collectif politique pour appréhender le monde. Mais cet objet que les philosophes et les sociologues ont déjà promu dans le cadre de leur propre discipline, il s'agit de le faire surgir aussi dans le champ des linguistes, et d'avantage encore de viser une synthèse. Or celle-ci, remarque-t-il, devient d'autant plus faisable que les travaux conduits autour de l'analyse du discours visent à établir des liens, « entre discours et discours », « discours et société », « discours et politique ». D'ailleurs la conjoncture pousse de nombreux chercheurs à s'interroger sur la « puissance de l'opinion », la « gouvernementalité de type médiatique », le « consensus », « la norme de rationalité », tous éléments qui ont pour fond l'étude du sens commun. Cependant *l'analyse du discours* n'est pas une *théorie du discours* ; c'est un faire éthique qui se désarme lui-même de ses manques théoriques. Il s'agit donc, en préalable, de construire cette théorie du discours, ou ce que Sarfati appelle encore une « théorie socio-discursive du sens commun ».

Sarfati rappelle à grands traits suggestifs les éléments d'un héritage conceptuel au problème du sens commun :

- le positionnement aristotélien qui pèse encore aujourd'hui de tout son poids pour entendre « sens commun » tantôt « comme perception » et tantôt « comme opinion », ce qui surdétermine une définition de la vérité soit comme « vérité objective à fondement cognitif », soit comme « vérité subjective à fondement évaluatif ».

- le tournant linguistique de la philosophie, qui rencontre la question du sens commun dans son programme d'analyse du « langage ordinaire » ;

- le tournant pragmatique de la linguistique elle-même.

Sarfati en appelle alors et pour sa part à « un tournant topique de la pragmatique », c'est-à-dire à investiguer du côté des *lieux* où le sens se construit en commun : la pragmatique n'a plus seulement comme programme de décrire « quelle utilisation les sujets font des signes », mais d'analyser « les motifs », c'est-à-dire « les dispositifs de normes afférents aux différents domaines de pratiques, d'autre part les valeurs (motivations) distinctives d'une formation sociale donnée ».

Et puisqu'il s'agit d'investir des *lieux*, encore faut-il disposer à la fois d'un vocabulaire notionnel adéquat, et d'une claire conscience des héritages scientifiques qu'il s'agit de faire converger. C'est ce que Sarfati s'attache à produire, en étudiant une série de différenciations nécessaires : ainsi une « formation sociale » n'est pas équivalente à une « topique

sociale ». Cette dernière ne se définit pas seulement comme communauté d'acteurs sociaux qui partagerait les mêmes attributs sociologiques, mais justement lorsqu'on fait intervenir la question de la constitution du sens comme séparateur, on est conduit à viser et à délimiter une « logosphère » au sein de laquelle « des institutions de sens » variées sont investies par des « communautés de sens » qui en dépendent, et qui établissent, dans une économie et une dynamique des échanges, un sens commun à *propos* de « domaines de pratique » divers. Les différenciations conceptuelles sont ici gagnées sur ce que le sociologue a tendance à oublier : la dimension discursive de l'action, la nécessité, pour les communautés et les institutions humaines de trouver à *travers les échanges langagiers* une intelligence générale de leur faire ensemble et de leur être participant. Ces différenciations conceptuelles sont gagnées également sur la rediscussion de la *speech act theory*, sur l'analyse que la réussite d'un acte de parole n'est jamais disjointe de l'institution de sens qui lui donne sa forme, ses normes, ses modes et finalement son sens.

Quant aux héritages qu'il faut faire fructifier, Sarfati rappelle la réflexion de Gramsci comme théoricien de la *praxis* : non pas un faire aveugle des acteurs sociaux qui se poursuivrait dans un processus de reproduction, mais au contraire la transmission d'un savoir qui s'élabore dans une sémiotisation du réel au cours même de l'activité transformatrice, chaque sujet se réfractant comme tel des domaines de pratique et des échanges sémiotiques auxquels il participe (cf. la proposition de Sarfati du concept « d'écosphère » qui introduit l'articulation nécessaire entre une vision macroscopique et une vision locale). Sarfati rappelle également ce que la théorisation du sens commun devra à la théorie des topoï (Ducrot, Anscombe), si elle explore le sens commun *implicite* qui est à l'arrière-plan de chaque énoncé.

On suivra le pas à pas qui conduit à gagner le concept d'« institution de sens » sur celui d'« institution » issu de la sociologie, celui de « communauté de sens » (c'est-à-dire les acteurs qui par leur faire langagier commun sémiotisent les institutions de sens) gagné sur celui – trop vague – de « communauté langagière ». On suivra également le pas à pas qui emplit le concept de praxis de ses spécifications épistémiques et discursives; on remarquera l'effort fait pour constituer une grammaire des variations de l'expression du sens commun jusqu'à justifier un ordonnancement très heuristique entre *canon*, *vulgate* et *doxa*, suggérant que des états de discours sont au travail, trouvent des aboutissements

provisoires, se transmettent moyennant des affaiblissements, mais aussi une usure et des figements conceptuels.

Un second développement aborde l'importante question de l'idéologie, par différence avec la *doxa*, et à partir de cette même idée d'une économie et d'un travail du discours, d'états de discours. En effet, Sarfati renouvelle l'appréhension discursive du concept d'idéologie en explicitant l'idée que le terme désigne non tant un discours qu'une entreprise stratégique de *dégradation sémantique* qui prend pour support des restes doxiques et qui élabore sur ceux-ci à des fins de séduction et de manipulation politique une représentation du monde en forme de contrefaçon. Il s'agit notamment, dit Sarfati, « d'intervenir sur des contenus pauvres », « des bases logiques faibles et des bases axiologiques fortes » « aptes à susciter la fusion empathique ou la confusion répulsive ». Le travail éthique que permet alors l'analyse du discours peut se concentrer sur le travail de maquillage et de dégradation qu'est le procès d'idéologisation d'un discours.

Deux autres dimensions sont éclairées par l'idée du sens mis en commun :

- celle de la transtextualité, dès lors qu'on prend en compte le fait qu'aucune institution de sens ne se comporte comme une tour d'ivoire, mais entretient des liens discursifs complexes avec les autres institutions de sens, démultipliant le type de relations transtextuelles observables.

- Celle du sujet. Non plus seulement le sujet victime des dépossessiones que la structure sociale ou/et psychique surdéterminent, mais le sujet qui s'élabore de l'œuvre humaine dans laquelle il inscrit son faire et qui lui réfléchit une part de son être. Sarfati suggère de l'étudier comme « compétence topique », compétence « pluriphonique », habileté à inscrire sa parole et à parler les langages des communautés et des institutions de sens auxquelles il participe.

La forte réflexion de Sarfati manifeste ainsi deux directions de travail : modifier et étendre le programme de la pragmatique en radicalisant son ouverture à la dimension sociopolitique jusqu'à en faire une véritable théorie du discours ; approfondir le statut de l'activité critique née des combats des Lumières jusqu'aux déplacements produits par les travaux de l'École de Francfort et ceux de M. Foucault. En baliser les visées et les méthodes grâce aux repères qui surgissent dans l'appréhension du sens mis en commun.

Roselyne Koren remarque de manière initiale que les chercheurs en sciences du langage semblent gênés et à tout le moins peu pressés d'investir les questions qui sont liées à tout ce qui relève d'un engagement, d'une prise de position, d'une évaluation axiologique, d'une prise en charge énonciative. Et ceci à double titre : non seulement ils ne semblent guère pressés d'analyser des documents dont les auteurs manifestent des formes fortes d'engagement, mais eux-mêmes répugnent à s'engager explicitement dans les débats de la Cité. Les outils proprement linguistiques existent pourtant : linguistique de l'énonciation, marques de subjectivité, axiologie du vocabulaire... de même les sciences sociales permettent de prendre une intelligence de la dimension sociale des positionnements et des prises de paroles des acteurs sociaux. Elle explique : « tout se passe en linguistique et dans l'analyse du discours (...) comme si la neutralité du chercheur était un dogme indiscutable ». Les chercheurs peuvent s'aventurer jusqu'à la description d'un système de valeurs, mais refusent de s'engager eux-mêmes dans les débats qu'ils analysent.

Une fois ce constat établi, il faut alors considérer ce problème en soi, car ou bien c'est une sorte de coutume interne propre à cette communauté de recherche, et qui ne manifeste là qu'une forme de dépolitisation, de désintérêt pour les conflits qui structurent pourtant de manière vitale notre être au monde, ou bien des raisons d'ordre scientifique et éthique se conjoignent pour que les chercheurs s'éloignent de tout ce qui les engageraient et les interpelleraient eux-mêmes comme sujet dans l'exercice même de leur recherche scientifique, et d'abord peut-être une « méconnaissance interdisciplinaire » de ce que la Nouvelle Rhétorique de Perelman a pu élaborer à cet égard.

Roselyne Koren examine dans une première partie les raisons qu'invoquent certains théoriciens de l'analyse du discours pour justifier cet évitement. C'est essentiellement la question de l'*angle* de l'analyse qui intervient et qui vient croiser la question du sujet : ainsi selon eux la théorie de l'argumentation supposerait une arène argumentative où des sujets « souverains » échangent de manière explicite et offrent donc à l'analyste une seule plage d'intérêts : les « procédés » argumentatifs dont chacun use, là où l'analyse du discours viserait des formes de complexité qui tiennent aux dimensions historiques, linguistiques et sociologiques qui encadrent l'appréhension des prises de position analysées. Dans ce cadre, le « sujet souverain » de l'argumentation ne serait pas de mise, supprimant ainsi la dimension de la responsabilité énonciative. Mais Roselyne Koren

remarque qu'il n'y a pas de raison de supposer une complexité ici qui ne serait pas présente là également, et notamment pas plus de raison de supposer des « sujets entièrement dominés ni parfaitement autonomes » dans le cadre de l'analyse rhétorique argumentative que dans le cadre de l'AD.

Par contre, la théorie perelmanienne offre aux chercheurs qui veulent s'emparer de la question de l'engagement, de la vérité, de la validité des argumentations, de l'éthique de la discussion, de la responsabilité énonciative, une critique du sujet cartésien et les moyens de discuter « la norme critique de leur rationalité », ce que Roselyne Koren appelle encore une « logique des valeurs ». Ce sont ces ouvertures heuristiques de l'élaboration perelmanienne que Koren examine donc ensuite, notamment la critique que Perelman adresse aux dissociations cartésiennes « de la raison et de l'imagination », « de la science et de l'opinion », de l'objectivité et de la subjectivité : « la critique d'un rationalisme objectiviste positiviste permet aussi de rendre compte des réserves et des réticences des locuteurs contemporains concernant l'acte de juger et d'évaluer les conflits entre points de vue adverses ». Cette logique des valeurs d'origine perelmanienne repose dans le fond, du moins nous semble-t-il, d'une part sur *l'altérité* de celui qui, à travers les figures argumentatives, co-construit le réel qui donne lieu à l'argumentation : « le Moi perelmanien, remarque Roselyne Koren, est rendu possible et structuré par ses interactions contradictoires avec un Autre non contraint de valider la légitimité et la rationalité de ses dires ». Elle repose également sur une rupture avec le « jugement de connaissance » cartésien : Perelman lui oppose l'idée d'un « jugement axiologique » qui prendrait sa pleine portée lorsqu'un locuteur « entreprend de justifier ses prises de position et [son] action devant un auditoire dont l'adhésion ne va pas de soi ». C'est cette altérité du sujet perelmanien, mainte fois réaffirmée dans la contribution de Roselyne Koren, qui fait de l'interpellation argumentative le lieu possible d'une éthique de la parole engagée.

Ce que pourrait avoir d'un peu abstrait cette première démarche cède en tout cas la place dans la 3^e partie, qui énumère les ouvertures concrètes que l'élaboration perelmanienne autorise, notamment dans l'analyse des contradictions que le monde du journalisme vit dans son appréhension du réel et dans la manière même dont il se représente sa mission d'information et celle dont il occupe et anime l'espace public contemporain.

À notre sens, sans s'en revendiquer explicitement, Roselyne Koren discute des problèmes largement communs à ceux que les chercheurs peuvent pointer lorsqu'ils discutent les thèses habermassiennes, notamment, mais pas seulement, ceux qui sont liés à l'élaboration d'une éthique de la parole engagée, sans doute parce que les philosophes de la Nouvelle Rhétorique dont elle se revendique visaient à construire eux aussi une pragmatique.

L'ouvrage vaut, le lecteur s'en apercevra aisément, par les échos conceptuels qui se répercutent d'une contribution l'autre, d'une référence philosophique ou politique à l'autre. On verra par exemple la présence d'arrière-plan mais très insistante de Gramsci, qui n'était pas prévue initialement, mais qui signale finalement le retour du caractère primordial de sa pensée dans la conjoncture. L'importance de penser non plus seulement comme modèle, mais de manière détaillée, les agencements discursifs de l'espace public. Le souci de se porter vers une éthique des échanges discursifs. Cet ouvrage exigeait aussi des contributeurs un effort général qui consistait à se soulever au-dessus de leur propre pratique de linguiste et à chercher ailleurs les dynamiques nécessaires aux renouvellements des programmes de recherche. Il visait aussi un retour au tranchant critique initial dont la discipline avait voulu se doter. Nous espérons que par plus d'un aspect il y soit parvenu.

Philippe Schepens

Une analyse de discours deleuzienne est-elle possible ?

1. Impossibilités

On pourrait donner à ma question une réponse franche et brutale : la chose est par principe impossible, parce que Deleuze, en digne successeur de Bergson, est un de ces philosophes qui se méfient des pouvoirs du langage et rejettent ce qu'on a appelé le tournant linguistique de la philosophie, tant sous sa forme analytique que sous sa forme herméneutique. Dans *l'Abécédaire*, cette série d'émissions télévisées où il dialogue avec Claire Parinet, il va même, avec la franchise de celui qui sait qu'il nous parle depuis l'outre tombe (il avait exigé que ces émissions ne soient diffusées qu'après sa mort), jusqu'à qualifier Wittgenstein d'« assassin de la philosophie » : les problèmes philosophiques ne sont jamais pour lui des problèmes grammaticaux. Cette méfiance à l'égard du langage traduit le fait que pour Deleuze l'essentiel est ailleurs, dans une ontologie et non dans une logologie. En cela il est proche de son meilleur ennemi, Alain Badiou, qui rejette radicalement toute philosophie du langage, que ce platonicien invétéré abandonne aux sophistes de tout poil. Pourtant, des différences ne vont pas tarder à apparaître. La première proposition de *Logiques des mondes*, la seconde partie du *magnum opus* de Badiou, qui est consacrée non à l'ontologie mais à l'apparaître des phénomènes qui constituent des mondes, déclare : « Il n'y a que des corps et des langages, sinon qu'il y a des vérités ».¹ Ce « sinon que » marque la rupture avec la « croyance naturelle », c'est-à-dire la *doxa* sophistique, selon laquelle il n'y a que des corps et des langages : il exprime le déplacement vers le centre de la construction philosophique, autour du concept de vérité. Mais l'on remarquera que si, dans le corps de l'ouvrage, il est répondu dans le dernier livre à la question « Qu'est-ce qu'un corps ? », aucune réponse n'est donnée à la question apparemment symétrique, « Qu'est-ce qu'un langage ? ». Il n'y a chez Badiou, qui est par ailleurs romancier et dramaturge, c'est-à-dire praticien du langage, et

1. A. Badiou, *Logiques des mondes*, Paris, Seuil, 2006, p. 12.

commentateur passionné du corpus poétique (Mallarmé, Rimbaud, Pessoa, Mandelstam) qu'il s'est construit, aucune pensée du langage, et l'on ne s'étonnera pas que lorsqu'il traite à son tour de Wittgenstein, de façon fort critique, c'est uniquement à l'auteur du *Tractatus* qu'il se réfère.²

On se rendra vite compte que l'attitude de Deleuze est différente, au point que j'ai pu naguère mener une lecture de son œuvre centrée sur la problématique du langage, sur le fait qu'on ne peut pas seulement dire que pour Deleuze le langage fait problème, mais qu'il constitue un problème au sens deleuzien du terme (c'est-à-dire une virtualité qui excède son actualisation et sa fixation dans des solutions).³ On trouve en effet dans son œuvre un livre entier, *Logique du sens*, dans lequel le concept de sens défendu, même s'il disparaît plus ou moins de l'œuvre après la période « structuraliste » de Deleuze, ne peut manquer d'impliquer une théorie du langage, de style psychanalytique (Deleuze qualifie son livre, dans la préface, d'« essai de roman logique et psychanalytique »).⁴ La genèse du langage, dans les séries 26 et 34, est décrite à l'aide de la corrélation (technique philosophique typiquement deleuzienne) entre l'ordre primaire (passions et actions des corps, bruit, profondeur), organisation secondaire (sens et événement, voix et verbe, surface) et ordonnancement tertiaire (moi, monde et Dieu, *doxa* – je reviendrai sur ce point – hauteur). À quoi correspondent, dans un glissement très deleuzien, respectivement la satire, l'humour et l'ironie et les trois personnages conceptuels que sont Freud (on pourrait aussi bien citer Artaud), Lewis Carroll et Platon. C'est au deuxième niveau, celui du *logos* au sens du langage articulé, qu'apparaît une théorie du sens dont il faudra nous demander si elle ne pourrait pas soutenir une analyse de discours.

Et si cette théorie du sens disparaît assez rapidement dans l'œuvre (il n'en est pas de même du concept d'événement, qui lui est intimement lié), la problématique du langage persiste, d'abord dans la période guattarienne de *Capitalisme et schizophrénie*, et tout particulièrement dans *Mille plateaux*, le deuxième volume, sous la forme d'une pragmatique assez particulière,⁵ ensuite dans la dernière période, marquée par un intérêt passionné pour la littérature, comme en témoigne le dernier recueil

2. A. Badiou, *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, Caen, Nous, 2009.

3. J.J. Lecercle, *Deleuze and Language*, Basingstoke : Palgrave, 2002.

4. G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 7.

5. G. Deleuze & F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.

d'articles, *Critique et clinique*.⁶ Ainsi, lorsque Deleuze ajoute à la traduction française des dernières pièces pour la télévision de Beckett un long essai, « L'épuisé », il analyse ces pièces, dans lesquelles le langage a pratiquement disparu, en termes de trois types de langage différents.⁷ Le premier est la langue des noms : langue atomique, disjonctive, hachée, où l'énumération remplace la proposition, et les relations combinatoires la syntaxe. Le second, qui est encore plus loin de notre langage articulé, instrument d'interlocution et de communication, est la langue des voix, flux sonores mélangeables qui viennent toujours des autres et qui ont épuisé les mots – les autres sont des mondes possibles qui n'ont d'autre réalité que celle que la voix leur donne. Le troisième ne rapporte plus la langue à des objets que l'on peut énumérer ni à des voix émettrices : il atteint les limites du langage car il est fait d'images, « sonnantes et colorantes ». ⁸ Comme on le voit, il y a progression d'un de ces langages à l'autre : le premier langage a encore quelque proximité avec le langage tel que nous le pratiquons, le second s'en éloigne considérablement, et le troisième n'est plus vraiment reconnaissable comme un langage. Mais on saisit là et les limites que Deleuze assigne à une pensée du langage (les dicibilités, pour parler le langage de Foucault, ne sont pas tout : aussi importantes sont les visibilitées)⁹ et sa définition du langage littéraire à travers le concept de style : le style, ce n'est pas seulement la langue étrangère dans la langue (ce qui a quelque chose à voir avec le second langage de Beckett), c'est aussi la tension vers les limites du langage, vers le silence (thème fort beckettien) et vers l'image. Il est clair que l'on ne dérivera pas d'analyse de discours de ce genre de conception : le langage fascine Deleuze en tant que problème (en tant qu'il ne remplit pas, ou pas toujours, ou pas de façon satisfaisante, sa fonction de communication) mais non en tant qu'objet d'une étude positive.

À cette première impossibilité d'une analyse de discours deleuzienne s'en ajoute une seconde, qui en déplace et redouble les paradoxes. Car contrairement à Badiou, qui l'ignore superbement, Deleuze est conscient de l'existence d'une science du langage. À ceci près qu'il la méprise, comme le marque cette célèbre exclamation de l'*Abécédaire*, « la

6. G. Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.

7. G. Deleuze, « L'épuisé », in S. Beckett, *Quad*, Paris, Minuit, 1992.

8. Ibid., p. 72.

9. G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.

linguistique a fait beaucoup de mal ». ¹⁰ On remarquera que l'abécédaire ne comporte pas d'entrée « langage », la lettre « L » étant consacrée à la littérature, et que cette exclamation apparaît à la lettre « S », pour style. Pour comprendre quelque chose au style, nous dit Deleuze, il ne faut rien savoir de la linguistique, car il y a une opposition irréductible entre la langue au sens de Saussure et la littérature, entre la conception d'un système en équilibre, et la pratique des déséquilibres constitutifs dudit système (la littérarité est indissociable de l'agrammaticalité, et toute « langue » n'est qu'au mieux partiellement systématique).

La condamnation semble sans appel. Pourtant, paradoxalement, Deleuze, sans doute sous l'influence de Guattari, qui avait pratiqué la discipline avant lui, a lu les linguistes, tout au moins certains d'entre eux. Il a lu et cite parfois Labov, Hjelmslev, Benveniste, et jusqu'à ce linguiste excentrique et aujourd'hui oublié, Henri Gobard, dont il a préfacé l'ouvrage sur la tétraglossie. ¹¹ Ce choix de lectures, qui marque l'existence chez Deleuze d'une « paralinguistique », au sens où j'ai soutenu qu'il y avait chez lui, dans sa période guattarienne tout au moins, un « paramarxisme », c'est-à-dire un déplacement systématique d'un système de concepts, ¹² n'est pas innocent, il trace au sein des différentes versions de la science du langage une ligne de démarcation. Ainsi, Deleuze n'utilise guère le terme de « discours », sauf dans l'ouvrage sur Foucault, où il est un emprunt (on y parlera donc de « formations discursives ») ; de même le terme d'« énoncé » ne figure guère que dans ce livre, et si le concept y est soigneusement développé, c'est à partir de Foucault et dans le sens très particulier où celui-ci l'entend. Si Deleuze reprend à son compte un concept linguistique, c'est plutôt celui d'énonciation (l'« agencement collectif d'énonciation » est un concept majeur dans *Mille plateaux*) : la ligne de démarcation privilégie donc la tradition française de la linguistique de l'énonciation, et l'ennemi, ce qui a fait beaucoup de mal, c'est la programme de recherches chomskyen : la référence à Labov doit être prise comme une machine de guerre anti-chomskyenne. Le quatrième plateau de *Mille plateaux*, qui contient une critique en règle des « postulats de la linguistique » peut être pris comme une critique systématique de Chomsky

10. G. Deleuze, C. Parnet, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Paris, Éditions du Montparnasse, 1997, chapitre « Style ».

11. H. Gobard, *l'Aliénation linguistique (analyse tétraglossique)*, Paris, Flammarion, 1974. La préface de Deleuze s'intitule « L'avenir de la linguistique », cf. G. Deleuze. *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003, pp. 60-5.

12. J.J. Lecercle, *Une philosophie marxiste du langage*, Paris, PUF, 2002, chapitre 5.

plus encore que de Saussure (qui n'est pourtant pas un héros deleuzien). On se souvient de ces quatre postulats, et de leur formulation au conditionnel (« le langage serait informatif et communicatif » ; « il y aurait une machine abstraite de la langue qui ne ferait appel à aucun facteur « extrinsèque » ; « il y aurait des constantes ou des universaux de la langue qui permettraient de définir celle-ci comme un système homogène » ; « on ne pourrait étudier scientifiquement la langue que sous la condition d'une langue majeure ou standard »¹³) : on y reconnaîtra une réfutation en règle des thèses chomskyennes et peut-être même une réfutation des thèses de Jean-Claude Milner dans *L'Amour de la langue* (ouvrage que Deleuze et Guattari auraient pu lire et qu'ils ont peut-être bien lu, mais qu'ils ne citent jamais).¹⁴

On tirera de ce parcours deux conclusions apparemment contradictoires : la linguistique ayant fait beaucoup de mal, l'analyse de discours, qui est sa fille (émancipée) est soumise à la même critique ; et pourtant, le langage étant pour Deleuze un problème, ce qui veut dire une source de concepts, un certain nombre de concepts deleuziens pourraient nous permettre, sinon d'élaborer une véritable analyse de discours, du moins d'en dessiner l'ébauche. Ce à quoi je vais maintenant m'employer.

2. Concepts

Je vais passer en revue un certain nombre de concepts deleuziens, qui ne forment pas système et ne définissent pas une véritable philosophie du langage (le problème ne se laisse pas figer dans ses solutions), mais dont chacun offre un aperçu de ce que pourrait être une analyse de séquences linguistiques dans le style deleuzien, même si au bout du compte on se trouvera en possession des éléments non d'une analyse de discours mais d'une stylistique. Et je tenterai chaque fois de mettre au travail le concept sur un « discours », le plus souvent réduit à un énoncé unique.

Le premier concept est le concept de **sens**. Il y a en effet dans *Logique du sens* une théorie du sens qui me semble être la plus intéressante qui existe sur un marché assez encombré. Cette théorie part de ce qui est la *doxa* sémantique (restreinte par Deleuze à une théorie du bon sens et du sens commun) pour la quitter et élaborer un concept non trivial de sens. De quoi a besoin la *doxa* pour commencer à penser (et en particulier à penser, et analyser, les productions langagières) ? Elle a besoin d'un moi

13. G. Deleuze & F. Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., pp. 95-139.

14. J.C. Milner, *L'Amour de la langue*, Paris, Seuil, 1978.

(théorie du cogito ou du sujet), d'un monde (théorie de l'empirie ou de l'objet – on reconnaît là le fondement d'une philosophie de la conscience, dans l'opposition entre un sujet et un objet) et de Dieu, qui garantit que tout cela a un sens (et on aura reconnu ici le parcours de Descartes). On peut alors formuler des propositions au sujet des choses, dans la division entre la conscience, siège de la pensée, et le monde. La structure de telles propositions est la structure sujet- prédicat, et Dieu est la copule qui unit les deux termes. Deleuze résume ce parcours de la *doxa* en formulant ainsi la théorie doxique de la proposition et du sens, de la proposition en tant que lieu du sens : il y a trois éléments dans la proposition, sa manifestation (d'un moi), sa désignation (d'un monde de choses) et sa signification (la garantie offerte par Dieu que tout est comme il se doit). Ces trois moments de la *doxa* ont leur incarnation dans la langue sous la forme, respectivement, des embrayeurs (les pronoms de première et deuxième personne), des déictiques (car ceci est bien l'objet que ma proposition désigne) et des connecteurs logiques (le 'donc' qui garantit que la proposition fait effectivement sens). Les deux premiers moments (manifestation et désignation) définissent le sens commun, unanimement partagé, et le troisième (la signification) le bon sens, expression qu'il faut entendre aussi dans son sens directionnel. Ce que Deleuze appelle le sens n'est ni le bon sens ni le sens commun : c'est un quatrième élément de la proposition, antérieur et extérieur à la *doxa*, circulant à la surface de la proposition et exprimant l'événement, émission de signes pré-individuels et impersonnels, qui ne relève donc ni de la manifestation, ni de la désignation ni de la signification. La corrélation du sens et de la *doxa* peut se formuler ainsi : sens vs bon sens et sens commun ; paradoxe vs *doxa* ; événement vs états de choses et sujets ; verbe vs nom et adjectif ; expression vs dénotation ; surface vs hauteur ; organisation secondaire vs ordonnancement tertiaire. On aura reconnu dans les deux dernières oppositions la théorie de la genèse du langage évoquée plus haut. Et l'on reconnaîtra qu'il y a effectivement ici une théorie du langage, dans son fonctionnement et non seulement dans sa genèse (l'opposition entre verbe d'une part, nom et adjectif de l'autre engage une ontologie linguistique, et la structure de la proposition change, car nous n'avons plus un sujet et un prédicat séparés par une copule, mais une expression d'événement, comme chez les stoïciens, « cela verdoie » plutôt que « l'arbre est vert »). L'exemple canonique d'événement, dont le sens est l'expression, est la bataille : elle est partout et nulle part, elle flotte comme une vapeur événementielle au dessus du champ de bataille, donnant sens

à la myriade de phénomènes qui s’y produisent mais échappant en tant que telle à la conscience des acteurs qui y sont engagés. On aura reconnu ici une lecture, faite par Deleuze, angliciste fort cultivé, de *The Red Badge of Courage*, le roman de Stephen Crane.

Soit donc l’énoncé suivant :

This blackboard is black

La *doxa* sémantique, bon sens et sens commun, nous indique une désignation (le pronom démonstratif pointe vers un référent présent dans la situation), une manifestation (en anglais, ce pronom démonstratif est aussi un pronom de première personne : quand un anglais dit « *this country* », il parle de sa terre natale) et une signification (la copule marque que la proposition fonctionne, qu’elle vise un référent et est assumée par un sujet énonciateur). Tout cela n’est pas le sens deleuzien, qui est présent à la surface du langage comme une brume d’événement, même dans cette proposition dont la trivialité prend l’apparence d’une tautologie. On pourra considérer que ce sens se situe dans l’ensemble des virtualités que la langue laisse apparaître, et qui ne sont pas actualisées dans le bon sens et le sens commun de la proposition. On les fera émerger en laissant jouer la langue et ses signifiants, par exemple en mettant la phrase au négatif, « *this blackboard isn’t black* », où il redevient clair que le nom « *blackboard* » contient l’adjectif « *black* » comme un mot dans un mot, et que ce mot non pertinent pour la *doxa* persiste à faire sens. Et l’on laissera filer la langue : on entendra également « *this blackbird is black* », « *this black bird isn’t black* », où le nom peut prendre un sens métaphorique et désigner une personne, et où la valeur de l’adjectif est l’objet de négociations discursives. Et comme nous sommes lecteurs des œuvres de l’Oulipo, nous irons jusqu’à la traduction, « Vis belle as qu’à bord hisse belle laque », riche comme toujours d’étonnantes possibilités narratives. Et tout cela finira comme un poème de E.E. Cummings.

Il n’est pas sûr que nous ayons là les éléments d’une analyse de discours viable, à ceci près que ce concept de sens nous incite à entendre, derrière le discours explicite, les virtualités qui l’entourent comme un halo de sens, et il n’est donc pas sûr non plus que ce genre d’analyse ne soit pas d’une grande utilité lorsqu’elle s’applique au discours politique, où les lapsus sont souvent plus révélateurs que l’expression obligée des bons sentiments.

L’énoncé que j’ai utilisé est de mon cru, et on trouve peu d’énoncés de ce genre (et encore moins d’analyses de discours plus étendus) dans

l'œuvre de Deleuze. Il y en a un pourtant, qui est bien connu : AZERT. On le trouve, naturellement, dans l'ouvrage consacré à Foucault, où il sert à exemplifier le concept d'énoncé, concept qui ne peut laisser l'analyste de discours indifférent.¹⁵ L'énoncé y est défini, à partir de cet exemple, comme la courbe aléatoire qui unit les points singuliers et actualise les rapports de force : la courbe-énoncé intègre dans le langage l'intensité des affects, les rapports différentiels de force, les singularités de pouvoir. Le paradoxe est, bien entendu, que cet énoncé, qui a le mérite de rendre manifeste qu'un énoncé n'est pas nécessairement une phrase ou une proposition, semble bien frêle pour supporter le poids de cette analyse philosophique. On y lira l'actualisation de rapports de force entre lettres et doigts (une réflexion ergonomique a présidé au placement apparemment arbitraire des touches sur le clavier, et l'on susurre même que l'explication n'est pas celle qu'on pourrait attendre, de la facilité de la frappe, mais bien son contraire : il se serait agi d'empêcher les dactylos de taper trop vite), mais on aura plus de mal à y lire l'inscription d'affects (à moins naturellement que la machine à écrire ne devienne une machine désirante, qu'on ne peut séparer du poème que l'on y frappe, ce qui est effectivement le cas avec Cummings). Le concept d'énoncé, cependant, fait l'objet d'un développement, qui ouvre la voie à une forme d'analyse de discours. Un énoncé est toujours du domaine du réel (il n'y a pas d'énoncés possibles ou virtuels) ; il doit toujours pouvoir être répété (il ne vise pas l'originalité), il obéit à un principe de rareté (peu de choses peuvent être dites au sein d'une formation discursive) ; il se définit en termes de trois espaces concentriques (espace collatéral adjacent : les autres énoncés du même groupe ; espace corrélatif, qui gère le rapport de l'énoncé avec ses sujets, ses objets, et les concepts qui y apparaissent ; espace complémentaire : les institutions, événements ou pratiques au sein desquels il apparaît).¹⁶ Il y a là les prémisses d'une analyse du discours, qui certes posera de délicats problèmes (selon quel critère décide-t-on que l'on a affaire à un énoncé ?) et qui surtout a pour nous l'inconvénient de n'être pas deleuzienne, mais d'appartenir au Foucault de *L'Archéologie du savoir*. Certes, Deleuze ne se contente pas de reprendre et de résumer les théories de son collègue et ami, et il leur fait subir l'inflexion de sa propre pensée : on trouvera ainsi une analyse de l'énoncé comme multiplicité¹⁷ et

15. G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, p. 85.

16. *Ibid.*, pp. 12-20.

17. *Ibid.*, p. 23.

Deleuze n'en reste pas à l'archiviste qui analyse des dicibilités, il passe rapidement au Foucault de *Surveiller et punir*, car ce qu'il faut analyser ce ne sont pas seulement des discours, ce sont des visibilitées (l'analyse panoptique en fournit le meilleur exemple). En fin de compte, l'analyse de discours deleuzienne fondée sur le concept d'énoncé est frappée d'une double impossibilité : elle n'est pas vraiment deleuzienne en tant qu'elle peut rendre possible une étude du discours, et en tant qu'elle est deleuzienne, elle refuse de considérer le discours comme un objet central d'analyse, les visibilitées venant toujours redoubler les dicibilités.

Peut-être ma question de départ est-elle mal posée. Peut-être ne devrais-je pas chercher chez Deleuze une analyse de discours mais une pragmatique. Un certain nombre de concepts centraux, élaborés pendant la période de la collaboration avec Guattari, et qui concernent directement l'analyse du langage, nous incitent à emprunter ce chemin. Le plus notoire est le concept d'**agencement collectif d'énonciation** : c'est ici que pour la première fois Deleuze reprend explicitement un concept technique apparu dans le champ des sciences du langage. Certes, cela n'engage pas une analyse du langage en tant que tel, car tout agencement a deux aspects : c'est un agencement machinique de désir et c'est un agencement collectif d'énonciation. La définition que Deleuze donne de l'agencement dans *l'Abécédaire* (chapitre D comme désir) distingue quatre composantes, énoncées dans un ordre qui n'est pas innocent : des états de choses ; des énonciations et des énoncés (types d'énoncés, styles d'énonciation – l'exemple donné est le Lénine de la période de la révolution russe) ; des territoires ; des processus de déterritorialisation. Comme on le voit, les entités langagières sont bien entourées, non pas tant parce que tout signe linguistique doit avoir un référent, toute proposition doit renvoyer à un état de choses, que parce que la dualité énoncé/énonciation renvoie simultanément à des processus, des devenir, et à leur résultat, lorsque les forces en devenir s'inscrivent sur des territoires. On a donc effectivement une pragmatique. Toute énonciation est prise dans un rapport de forces, dont l'énoncé inscrit le résultat conjoncturel : le slogan, en tant qu'il produit une analyse juste de la conjoncture et pousse les masses à l'action est l'énoncé originaire, et non la proposition constative, qui se contente de se rapporter à un état de choses. Et si l'énoncé de base est le slogan, tout énoncé a une existence matérielle en tant qu'il inscrit un rapport de force et que par là il constitue une intervention dans une conjoncture historique, et l'on comprend ici la caractéristique essentielle de l'agencement collectif d'énonciation chez Deleuze et Guattari : sa mixité ontologique (des corps,

des énoncés, des territoires, des pratiques et rituels). Le concept d'agencement collectif d'énonciation implique donc une philosophie du langage, que l'on tirera principalement du quatrième plateau de *Mille plateaux*, consacré comme on l'a vu à la critique de la linguistique, et qui pourrait porter comme titre (les plateaux ont tous des dates comme titres) la date du 4 juillet 1917. C'est en effet à cette date que Lénine juge que la phase pacifique de la révolution est terminée et que le slogan « Tout le pouvoir aux soviets ! » est devenu caduc. La philosophie du langage deleuzienne est donc inspirée du pamphlet de Lénine sur les slogans, avec leurs trois caractéristiques : le slogan juste identifie le moment de la conjoncture (elle bascule le 4 juillet 1917) ; il nomme la tâche associée à ce moment, c'est-à-dire l'élément décisif (prendre le pouvoir par la force) ; en condensant et incarnant l'analyse concrète de la situation concrète, le slogan juste exerce une force sur le moment de la conjoncture, il constitue une intervention (il incite les masses à l'action révolutionnaire). Et Deleuze et Guattari tirent de cette analyse des slogans une pragmatique : le sens d'un énoncé est lié à la conjoncture dans laquelle il émerge ; il est constitué par le rapport de force qu'il inscrit et dans lequel il intervient ; la question de l'énoncé n'est pas celle de sa vérité (au sens où une proposition est vraie ou fautive) mais de sa justesse, en ce qu'il est adapté à la conjoncture et exerce sur elle sa force – c'est à travers cette justesse que l'énoncé gagne sa vérité (laquelle n'a rien d'un universel mais se définit à l'intérieur d'un jeu de langage et d'une forme de vie, pour parler, *horribile dictu*, comme Wittgenstein).

On a ici l'ébauche d'une analyse de discours, autour de cette forme d'énoncé politique qu'est le slogan, mais également bien au-delà. L'exemple canonique donné par Deleuze et Guattari est celui de l'agencement féodal, un mélange d'éléments ontologiquement divers : des corps (le chevalier mais aussi son cheval et son armure), des territoires (le château et les terres dont le seigneur est le suzerain), des énoncés et des énonciations (lois et coutumes, poèmes d'amour courtois, chantés par les troubadours lors de banquets) et des actions (guerres, croisades et joutes). On retrouve ici les quatre caractéristiques de l'agencement deleuzien. On peut se demander si cet appareil théorique nous permet une véritable analyse de discours (car la société féodale est traversée de discours, mais elle n'est pas un discours). Je propose donc un exemple plus restreint, un genre littéraire – nous ne sommes plus dans l'analyse d'un énoncé unique mais d'un véritable genre de discours.

Au milieu du 19^{ème} siècle sont parus en Angleterre, avec grand succès, un certain nombre de romans rassemblés *a posteriori* sous l'étiquette de « romans à sensation ». Certains sont restés dans le canon de la grande littérature britannique (les romans de Wilkie Collins, ami et rival de Dickens, ou même le dernier roman, inachevé, de celui-ci, *Edwin Drood*) ; d'autres y figurent encore de façon marginale, mais ils furent en leur temps des *best-sellers* (les romans de Mrs Braddon, et en particulier *Lady Audley's Secret*) ; d'autres enfin ont plus ou moins disparu (les romans de Rhoda Broughton). Le sensationnel qui devint la caractéristique définitoire du genre prenait en général la forme d'un intrigue déjà policière, avant même l'invention du roman policier, fondée sur l'existence d'un secret, principalement de nature sexuelle, séduction, bigamie et meurtre d'un époux encombrant. Une des caractéristiques de ces romans est que le centre de l'intrigue était une femme, dont le secret, longtemps après les faits, refaisait surface. La question est bien entendu ce qui autorise à subsumer ces romans sous une étiquette générique : le caractère sensationnel, propre à titiller un public victorien, ne suffit pas. Le coup de force interprétatif est autorisé par la récurrence du lien entre trois termes, qui constituent la matrice sémantique de ces textes : le secret, la vérité, la femme – le titre du roman de Mrs Braddon est emblématique du genre. Mais ce nœud de concepts ou de thèmes est l'inscription d'un agencement collectif d'énonciation, qui s'inscrit dans le genre : il est fait de discours, non seulement le discours romanesque, mais les discours juridiques sur le statut de la femme (sur son droit à la propriété, sur la possibilité, ou l'impossibilité, du divorce) ; il est aussi fait de corps, le corps de la femme, possédé, contre toute légalité et toute moralité, par plus d'un homme, car la bigamie est pour ce genre de romans une véritable obsession ; il est fait de territoires, le manoir ou la maison qui renferme le secret (ces romans ne sont pas des romans prolétariens) et son saint des saints, le boudoir et la chambre de la femme ; et il est fait de processus, dont les moindres ne sont pas le crime commis dans l'avant roman et l'enquête, par laquelle un ancêtre du détective, parfois animé d'une hargne sadique à l'égard de la femme, traque la coupable, qui est aussi une victime, et fait sortir la vérité à la lumière du jour – car la vérité, comme la femme, est faite pour être dévoilée. On conçoit que le genre soit un lieu propice à la floraison de clichés (qui rendent la lecture de ces romans, exception faite de ceux de Collins, aujourd'hui difficile). Et l'on conçoit que le genre est inséparable d'une conjoncture historique dans lequel son discours, comme le slogan

léniniste, intervient – ces romans annoncent le mouvement des suffragettes, dont ils dévient par avance, et par là anticipent, la nécessité.

On a dans cette pragmatique les éléments d'une analyse de discours, et non plus seulement d'énoncés individuels. D'autant plus que le concept d'agencement se combine avec d'autres concepts linguistiques, en tout premier lieu le concept de **minorité** et celui de minoration (la minorité n'est pas une énumération, c'est un processus). On a là un instrument très puissant d'analyse des conflits linguistiques, entre un dialecte standard, par exemple l'anglais de la BBC et les dialectes mineurs qui le minorent, c'est-à-dire le menacent, le subvertissent et par là le font vivre : ainsi des nombreux dialectes régionaux en Grande Bretagne (par exemple le *Wenglish*, l'anglais distinctif parlé au Pays de Galles), ou ce que l'on appelle *New Englishes*, parlés dans les anciennes colonies, formes d'anglais en voie de dissociation avec la langue mère. Les caractéristiques d'un dialecte mineur décrits dans le *Kafka* de Deleuze et Guattari (dans une littérature mineure, la langue est affectée d'un fort coefficient de déterritorialisation ; tout y est politique ; tout y prend une valeur collective),¹⁸ engagent une analyse de l'*agôn* langagier et de l'impérialisme linguistique.¹⁹ L'avantage d'une analyse de discours entendue en ces termes est qu'elle autorise tant le traitement de séries de textes, par exemple un dialecte mineur ou un genre de discours, que des textes individuels dans leur singularité. Ainsi, l'analyse du texte d'Amos Tutuola, le premier romancier nigérian à écrire dans l'anglais local, permettra de décrire la minoration de l'anglais standard par celui que l'on a parfois appelé un Joyce africain, mais aussi la naissance d'un style individuel inimitable, d'une singularité linguistique.

Voici le premier paragraphe du texte :

*I was a palm-wine drinkard since I was a boy of ten years of age. I had no other work more than to drink palm-wine in my life. In those days we did not know other money, except COWRIES, so that everything was very cheap, and my father was the richest man in our town.*²⁰

Il s'agit indubitablement d'un texte écrit en anglais, et le locuteur de l'anglais standard (qu'il a appris dans les écoles) n'a aucun mal à en saisir le sens, sans résidu. Pourtant, cet anglais ne ressemble pas à celui qu'on lui a appris (et corrigé avec fermeté), et ce qui à première vue constitue des « fautes » ne manquera pas d'attirer l'attention : barbarismes (« *drinkard* »

18. G. Deleuze & F. Guattari, *Kafka*, Paris, Minit, 1975, pp. 29-33.

19. J.J. Lecercle, *Une philosophie marxiste du langage*, Paris, PUF, 2002.

20. A. Tutuola, *The Palm-Wine Drinkard*, Londres : Faber, 1952, p. 7.

au lieu de « *drinker* » ou « *drunkard* » – on voit ici apparaître cette créature littéraire, le mot-valise), syntaxe déviante (« *no other work more than* » au lieu de « *no more work than* » ou « *no other work than* ») ou « peu idiomatique » comme l'on écrit sur les copies de thème anglais (« *a boy of ten years of age* » au lieu de « *a ten year old boy* »). Mais il est aussi clair que cette minoration de l'anglais standard est systématique, annonce un autre dialecte, et transforme ce qui pourrait être un paragraphe d'une grande banalité stylistique (comme le montre la dernière ligne, qui est digne de la méthode Assimil) en un énoncé frappant, qui prend une valeur poétique. Cet usage d'un autre dialecte est aussi le lieu de déploiement d'un style une voix singulière se fait ici entendre.

La pragmatique est en train de devenir une stylistique, ce qui nous pose un problème : l'analyse de discours n'est pas faite pour rendre compte d'un style individuel, elle s'intéresse aux régularités plutôt qu'aux singularités. Mais c'est bien là que se situe la singularité de la conception du langage que défend Deleuze : pour lui, le **style** n'est pas seulement l'expression d'une idiosyncrasie linguistique, d'un idiolecte. Deleuze joue sur l'ambiguïté bien connue du terme, en ce qu'il désigne aussi bien l'individuel (le style de Balzac) que le collectif (le style art déco) : il y a un glissement entre le dialecte mineur (Deleuze, on s'en souvient, parle de *littérature* mineure) et le style en ce que celui-ci, comme celui-là, est directement collectif, politique et déterritorialisant, si bien que ce qui se fait jour chez Tutuola, c'est indissolublement l'anglais nigérian et le style littéraire d'un écrivain considérable. Une série de déterminations servira alors à développer et le concept de langue mineure et le concept de style. Elles s'inscrivent dans des métaphores pittoresques, que l'on doit prendre, si l'on se souvient de l'hostilité de Deleuze à l'égard de la métaphore comme autre chose que des métaphores (des métamorphoses, des interventions dans une conjoncture linguistique) : bégaïement de la langue, roulis et tangage, petites agrammaticalités, passage à la limite, dans ces au-delà du langage que sont le silence et les images, langue étrangère dans la langue, ligne intensive de la syntaxe, singularités, lignes de fuite et voisinages. On se rend compte alors que l'on est en présence d'un ensemble de concepts qui permettent une analyse du langage, poétique ou non, en ce qu'il n'est pas simplement l'expression d'une *doxa*, cliché, expressions toutes faites ou sentences proverbiales mais qu'il est lieu d'exercice de la créativité d'un locuteur. C'est ainsi que Deleuze analyse, par ce qui semble être un forçage, la célèbre formule du Bartleby de Melville, « *I would prefer not to* », comme « agrammaticale », ce qui est

littéralement faux, l'énoncé ne violant aucune des règles de la syntaxe anglaise. Mais voici ce que dit Deleuze :

La bizarrerie de la formule déborde le mot lui-même : certes elle est grammaticalement correcte, syntaxiquement correcte, mais sa terminaison abrupte, NOT TO, qui laisse indéterminé ce qu'elle repousse, lui confère un caractère radical, une sorte de fonction-limite. Sa reprise et son insistance la rendent d'autant plus insolite, toute entière. Murmurée d'une voix douce, patiente, atone, elle atteint à l'irrémissible, en formant un bloc inarticulé, un souffle unique. À ces égards, elle a la même force, le même rôle, qu'une formule *agrammaticale*.²¹

Voilà donc une formule qui est bien grammaticale (la terminaison « abrupte » est le résultat d'une ellipse parfaitement licite), mais qui fait un effet agrammatical : la reprise incessante de la formule, la multiplication des demandes qui font l'objet d'un refus elliptique libèrent en effet la formule de ses contextes, en font un « bloc » indépendant, doué d'un pouvoir d'étrangeté, c'est-à-dire d'une force illocutoire spécifique. On a affaire non à une agrammaticalité flagrante, comme on en trouve dans la poésie de Cummings, mais à ce que l'on pourrait appeler une « petite agrammaticalité », comme on parle chez Leibniz de « petites perceptions », c'est-à-dire de perceptions trop ténues pour franchir le seuil de la conscience.²² Ainsi, dans un roman anglais contemporain, dont l'intrigue se situe au Pays de Galles, on rencontrera la phrase suivante :

*'There's stupid you are !, she said*²³

La formule est immédiatement compréhensible, aussi compréhensible qu'elle est agrammaticale, les phrases existentielles en anglais (du type « *there is a cat on the mat* ») ne supportant pas ce type de construction. Mais la phrase, agrammaticale et d'autant plus frappante (elle arrête la lecture, et constitue à ce titre un bon exemple de ce que Laurent Jenny entend par le figural),²⁴ dans un même mouvement inscrit le *Wenglish*, ce dialecte anglo-gallois qui minore l'anglais standard, et montre que la phrase n'obéit pas seulement à un ordre syntaxique (de type sujet-prédicat) mais aussi à une organisation de l'information (thème, rhème, *topic*), puisque la fonction de l'agrammaticalité y est de topicaliser

21. G. Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Minitext, 1993, p. 89.

22. J.J. Lecercle, « La stylistique deleuzienne et les petites agrammaticalités », in *Bulletin de la SSA*, 30, 2008, pp. 273-86.

23. B. Rubens, *I Sent a Letter to my Love*, Londres : Abacus, 1980

24. L. Jenny, *La parole singulière*, Paris, Belin, 1990.

l'adjectif insultant. Elle situe par là le personnage qui l'énonce dans un milieu social et régional (puisqu'il ne parle pas l'anglais standard) et manifeste la maîtrise linguistique d'une romancière dont les intuitions linguistiques finissent par construire un style.

Le texte où le concept de style est systématiquement construit par Deleuze est un court article du dernier recueil, « Bégaya-t-il ». ²⁵ Cette construction correspond à la théorie du concept exposée dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* ²⁶ le concept se déploie sur un plan d'immanence qui est celui du langage, abordé par référence à la science du langage (théorie des actes de langage, Hjelmslev, Gustave Guillaume) et à l'art du langage (l'article ne construit pas seulement un concept de style, il construit aussi un canon littéraire), le contraste entre les deux étant constitutif du plan d'immanence (la linguistique, qui peut faire beaucoup de mal, n'a de sens que si elle est toujours déjà subvertie par la pratique littéraire avant-gardiste) ; il est incarné dans un personnage conceptuel, le styliste, celui qui fait bégayer la langue, qui la pousse jusqu'à ses limites, qui parle une langue étrangère dans sa langue : le poète, le linguiste dément, le fou littéraire ; et il comporte un certain nombre de déterminations, que l'article, tout en construisant son canon, s'emploie à détailler : il s'agit de passer du bégaiement de la langue au silence qui constitue sa limite supérieure, en onze étapes.

Première étape : la langue bégaie parce qu'elle est dans un état de constant déséquilibre : l'on n'a plus affaire à un système de termes et de rapports constants ; le déséquilibre n'est plus limité à la parole, il affecte la langue. Seconde étape : ce bégaiement n'implique donc pas la dissolution du système de la langue, le chaos linguistique, mais il implique que le système est un système de variations, par où la langue bégaie dans un sens plus large, car chacun des éléments du système n'occupe pas une place fixe, mais une zone de variation. Troisième étape : cette zone de variation est décrite comme une zone de vibration (la langue tremble), ce qui veut dire que l'on passe d'une analyse extensive du langage (la langue comme système de places produisant des valeurs) à une analyse intensive, c'est-à-dire une analyse en termes d'affects : le bégaiement est un autre nom de la nature intensive et affective du langage. Quatrième étape : l'organisation du langage n'est plus conçue comme un empilement de niveaux (les unités de niveau inférieur se combinent en unités de niveau

25. G. Deleuze, « Bégaya-t-il », in *Critique et clinique*, op. cit., pp. 135-43.

26. G. Deleuze & F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.

supérieur), mais comme s'inscrivant sur une surface sans profondeur, comme une ligne : la langue s'étire le long d'une ligne abstraite infiniment variée et le texte a plus à voir avec la ligne serpentine de Hogarth qu'avec une chaîne de Markov (dans laquelle chaque élément contraint les suivants). Cinquième étape, par laquelle la stylistique deleuzienne s'appuie sur sa pragmatique : le bégaiement de la langue est un symptôme de minorisation, non plus en tant qu'un dialecte mineur minorise le dialecte majeur ou standard, mais en ce que la langue est une série de lignes de fuite, que Deleuze, par une métaphore étrange mais récurrente, appelle une « ligne de sorcière », une série de déséquilibres, de bifurcations, de modulations. Sixième étape : c'est la plus importante, car elle décrit le fonctionnement de ce bégaiement de la langue comme une série de disjonctions inclusives et de connexions réflexives. Disjonctions inclusives : les mots se divisent à l'infini, comme dans la poésie de Gherasim Luca (pas/rats ; passions/rations) ; connexions inclusives : les mots se combinent avec eux-mêmes, ce que le « système » interdit, et l'on retrouve ici encore Luca, mais aussi une forme littérale de bégaiement : pas, passe, passion, passionnement – comme l'on sait, Luca peut se livrer à ces variations pendant des dizaines de pages²⁷. D'où la septième étape, celle de la répétition : la langue bégaie littéralement par répétition, comme dans le style de Péguy, qui figure donc dans le canon deleuzien, tout comme Gertrude Stein : *a rose is a rose is a rose is a rose*. Huitième étape : il y a encore une autre façon de bégayer : c'est la digression systématique, dont l'œuvre de Roussel est l'exemple le plus frappant : l'écrivain qui bégaie la langue ne finit jamais une phrase, car une autre a toujours déjà commencé. Contre la fixation téléologique du sens dans sa construction par chaîne de Markov (le premier choix sémantique est libre, le dernier, qui achève la phrase et joue le rôle de point de capiton, est totalement contraint), la digression ouvre le sens à l'infini, le fait rebondir au-delà de toute *doxa* (bon sens et sens commun). Enfin, la neuvième étape résume les huit précédentes, par l'introduction du terme de « ligne intensive de la syntaxe ». Comme Chomsky, Deleuze croit à la centralité de la syntaxe, mais sa conception de la syntaxe est à l'opposé de celle de son principal adversaire en matière de pensée du langage : pas de syntaxe profonde déterminant des structures de surface, pas de dichotomies hiérarchisées, pas d'arbres syntaxiques, mais une ligne d'intensités, rythme et non algorithme, foisonnement rhizomatique et non détermination par l'origine.

27. G. Luca, *Héros-Limite*, Paris, Gallimard, 2001.

Dixième étape : ce rythme de la syntaxe est illustré à l'aide de l'œuvre d'Artaud. Lorsque la ligne se fait intensive, elle exprime les tensions de la langue, et l'on retrouve le paradoxe constitutif de la notion de rythme en grec, où le rythme est à la fois flux et forme. Le rythme permet de concevoir une forme qui n'est plus statique mais dynamique, en devenir, en variation. Onzième étape et dernière : ce dynamisme pousse la langue vers sa limite. On a vu que le langage avait deux extérieurs, les visibilités et le silence. La limite est donc constituée par la présence fantomatique dans le texte du silence vers lequel il tend et de l'image vers laquelle il pointe sans jamais l'atteindre pleinement, c'est le moment où les mots se font silence et image, comme dans le silence qui termine le mouvement lent d'une sonate de Schubert, et qui fait intégralement partie de l'œuvre. La fonction des mots, poussés à leur limite, est de créer du silence. L'œuvre de Beckett, dans son évolution, est la parfaite illustration de ce mouvement qui saisit la langue dans son ensemble. Deleuze résume ainsi ce parcours :

Lorsque la langue est si tendue qu'elle se met à bégayer, ou à murmurer, balbutier..., tout le langage atteint à la limite qui en dessine le dehors et se confronte au silence. Quand la langue est ainsi tendue, le langage subit une pression qui le rend au silence. Le style – la langue étrangère dans la langue – est fait de ces deux opérations, ou bien faut-il parler de non-style, comme Proust, des « éléments d'un style à venir qui n'existe pas » ? Le style est l'économie de la langue. Face à face, ou face à dos, faire bégayer la langue, et en même temps porter le langage à sa limite, à son dehors, à son silence.²⁸

On entend dans ce texte et une sommation rapide des onze caractéristiques du style, les tensions internes au concept (le style est à la fois singulier et collectif, à la fois littéraire et caractéristique de tout genre de discours ; le style est en même temps un non-style), et le glissement, constant chez Deleuze, de langue à langage, par où il se démarque de la linguistique.

On a donc une ligne du style, qui va de la *doxa* sémantique (bon sens et sens commun, stéréotypes et genres fixes) au silence, en passant par les onze stations du déséquilibre, de la variation continue, de la vibration ou du tremblement de la langue, de l'inscription de la ligne de la langue sur le plan d'immanence du langage, de la minorisation, du bégaiement proprement dit (disjonctions inclusives et connexions réflexives – le style

28. G. Deleuze, « Bégaya-t-il », op. cit., p. 142.

fait rouler et tanguer la langue), de la répétition, de la digression, de la ligne intensive de la syntaxe, du rythme et de la limite. Et à ces onze déterminations du concept correspondent des personnages conceptuels, un canon de stylistes, le canon moderniste de la littérature deleuzienne : Beckett, Artaud, Péguy, Luca, Roussel, Kafka, Proust, et une série d'auteurs anglophones. On en tirera, un peu par provocation, les six thèses suivantes, où se nouent les trois approches du langage que l'on trouve successivement dans l'œuvre de Deleuze – une sémantique (dans *Logique du sens*), une pragmatique (dans *Mille plateaux*) et une stylistique (dans *Critique et clinique*), ainsi que les rapports complexes qu'il entretient avec la science du langage :

Thèse n°1 : la linguistique a fait beaucoup de mal.

Thèse n°2 : la linguistique peut faire beaucoup de bien, pourvu qu'elle prenne en compte la thèse suivante.

Thèse n°3 : le style est le centre de l'étude du langage ; c'est le concept qui unifie les pratiques langagières et les théories qu'elles suscitent.

Thèse n°4 : il n'y a pas de démocratie des corpus langagiers ; les textes littéraires sont la voie d'accès privilégiée au fonctionnement du langage.

Thèse n°5 : Il faut donc construire un concept de littérature, ce qui est la seule façon de mettre fin aux glissements conceptuels entre langue, langage, parole et discours.

Thèse n° 6 : Un concept de littérature ne se conçoit pas sans la construction d'un canon de textes qui font bégayer la langue.

3. Pratiques

On voit en quoi une analyse du discours deleuzienne n'est guère possible : même si Deleuze a lu les linguistes et s'en est parfois inspiré, sa réflexion cadre mal avec ce que la science du langage tient pour acquis en fait de concepts (par exemple les dichotomies saussuriennes, que Deleuze s'emploie à subvertir) et de méthodes (il y a une désinvolture, que l'on jugera rafraîchissante ou désastreuse dans l'analyse deleuzienne des textes – en réalité, il ne s'agit jamais d'analyses textuelles, au sens où les linguistes, mais aussi les littéraires, entendent ce terme). Et pourtant, on se trouve, après la lecture de Deleuze, en possession d'une série de concepts qui traitent du langage : un plan a été tracé sur le chaos des phénomènes langagiers. On se trouve donc bien muni d'une sémantique (sens,

événement, surface, bons sens et sens commun, manifestation, désignation et signification), d'une pragmatique (mots d'ordre, lignes de fuite et de force, agencement collectif d'énonciation, dialecte ou littérature mineurs) et d'une stylistique (je ne répète pas mes onze déterminations). Il est donc tentant de mettre ces concepts à l'épreuve de la pratique.

Supposons, chose hautement improbable, qu'un homme politique, dans l'exercice de ses fonctions, s'adresse à un quidam dans les termes suivants :

Casse toi, pauv'con !

Le linguiste d'inclination deleuzienne contempera cet énoncé avec affliction, car il aura du mal à pratiquer sur lui une analyse sémantique, la pauvreté du discours en étant la cause. Articulation de deux expressions figées (les cons ne sont jamais riches, et si le verbe « casser » est ici utilisé métaphoriquement, la métaphore est tellement morte qu'il est difficile de lui trouver un sens littéral), cet énoncé, englué dans la *doxa* la plus épaisse (celle dont Barthes aimait à dire qu'elle collait comme du chewing-gum), ne se laisse même pas analyser en termes de bon sens et de sens commun. Nulle manifestation ici, par laquelle un locuteur assumerait une énonciation : l'insulte est certes porteuse d'affect, mais d'un affect aussi trivial que brutal, qui parle le locuteur dans le bavardage de la langue plus qu'il n'est parlé ou exprimé par lui. Nulle désignation – c'est le propre de l'insulte que de ne rien désigner dans le monde, sa fausseté étant patente et programmée (le fait de traiter de « paysan » un autre conducteur n'implique pas que l'on croie qu'il est agriculteur). Et rien même de la verve ou de la jubilation souvent associée aux insultes : seulement une signification exagérée, non tant en ce que la phrase est syntaxiquement bien articulée qu'en ce qu'elle articule des contenus, et des formes syntaxiques, figés. Bref, nulle brume de sens circulant à la surface de l'énoncé, nulle évocation ou exploitation des virtualités sémantiques qui font que l'énoncé fait véritablement sens. On comprendra donc, l'analyse sémantique ayant échoué, que les analyses pragmatique et stylistique soient elles aussi impossibles : il est difficile d'attribuer à ce locuteur un style, et de prétendre qu'il fait bégayer la langue (même sous l'effet d'une violente colère) ; comme il est difficile de voir dans cet énoncé une minorisation du dialecte standard ou l'expression d'un agencement collectif d'énonciation. Cet *agôn* langagier, qui relève de la cour de récréation ou des querelles de bistro, passe par une insulte qui ne peut

être interprétée comme un mot d'ordre. Son seul intérêt est qu'il exprime la vulgarité d'un registre oral quotidien, substitut inattendu de la langue de bois habituelle : c'est pourquoi l'énoncé fut un événement, mais au sens médiatique plutôt que deleuzien du terme, comme le montrèrent les tentatives de traduction auxquelles se livrèrent avec délices les media anglo-saxons, le problème étant de trouver un cliché affecté du coefficient adéquat de grossièreté.

Mais supposons maintenant, chose hautement probable, que les masses populaires, lassées de la politique de l'homme en question, battent le pavé des villes, et que, dans ces interminables cortèges, fleurissent des pancartes sur lesquelles on peut lire l'énoncé suivant :

Casse toi, pauv'con !

Les oreilles du linguiste d'orientation deleuzienne se dressent. Car voilà une énoncé qui, à la différence du précédent, est digne d'analyses sémantique, pragmatique et peut-être même stylistique. Certes, ce renvoi au premier locuteur (qui n'est pas le premier, puisqu'il est parlé par la *doxa*) est facile et peut se gloser soit dans la langage de la culture (« *de te fabula narratur* »), soit dans celui, en l'occurrence plus adéquat, de la cour de récréation (« c'est celui qui le dit qui y est »). Mais cette itération est bien sûr une altération, et dans ce dédoublement de l'énoncé on sent passer le souffle du sens deleuzien. Car l'énoncé est maintenant doté de manifestation (sans mauvais jeu de mots) : un « nous », celui des manifestants qui aspirent à parler d'une seule voix, s'y fait entendre ; il est doté d'une désignation, car l'insulte est devenue un mot d'ordre, et énonce l'embryon d'une programme politique (rien de moins que changer de gouvernement pour changer de politique) ; et sa signification tient à la distance, affirmée dans la répétition au moment même où celle-ci feint de la dénier, entre deux élocutions et deux énonciateurs. Un ballet de destinataires et de destinataires se met en place autour de l'énoncé, qui fait sens, et événement deleuzien, en se comportant comme un embrayeur, cet opérateur linguistique qui ne fait sens que dans une relation avec son contexte d'énonciation. Et l'on se souviendra que, dans la genèse deleuzienne du langage, l'ordre primaire du cri profond, l'organisation secondaire du sens, à la surface de la langue, et l'ordonnement tertiaire du sens commun, dans les hauteurs de la *doxa*, sont respectivement associés à la satire, l'humour et l'ironie. Il n'y a ni satire dans notre premier énoncé, ni ironie, ni, à plus forte raison humour, et notre homme politique n'est ni Artaud, ni Platon ni Lewis Carroll. Mais

de l'humour au sens deleuzien il y a dans le deuxième énoncé : les psychologues du travail savent bien que l'humour, s'il n'est pas directement révolutionnaire, est un instrument de résistance à l'oppression et de valorisation subjective face au travail.²⁹ Notre insulte est donc devenue un slogan, elle est produite par un agencement collectif d'énonciation : la manifestation, ses milliers de corps déambulants, ses innombrables slogans, de la langue de bois jusqu'à l'inventivité la plus débridée (« Unis vers Cithère ! », « Fac off ! », etc. – qui dira que les universitaires sont des pisse-froid), les institutions qui la convoquent ou qu'elle suscite (syndicats, coordinations) – on retrouve ici le mélange ontologique qu'à sa manière le second énoncé exprime. Je ne suis pas sûr que l'auteur, anonyme et toujours déjà collectif, de notre second slogan ait véritablement un style, et qu'il fasse bégayer la langue. Mais je reconnais, dans cette répétition et cette circulation de sens par humour, une forme de connexion réflexive, qui est, comme on l'a vu, une des formes du roulis et du tangage de la langue : la langue violente de l'insulte, en étant redoublée, devient la vérité de la langue de coton dont les discours officiels de l'homme politique nous abreuvent (« mes chers compatriotes... »). De l'humour comme circulation de sens, de l'insulte renvoyée à son expéditeur et qui par là devient mot d'ordre, on passe à la verve qui est l'expression d'un style.

4. Conclusion

Je me souviens des moments glorieux de l'analyse de discours de l'école française, issue du transformationnalisme de Harris. Je me souviens de Denise Maldidier et de Michel Pêcheux. Je me souviens de l'effort d'objectivité qu'elle impliquait – le résultat était fonction de l'objectivité des méthodes d'analyse, et aucunement de la subjectivité de l'analyste. Je me souviens aussi, pour l'avoir pratiquée pendant des années, des facilités de l'analyse énonciative : un peu d'astuce et un brin de mauvaise fois, et les phénomènes finissent toujours par tomber sous nos concepts favoris. Il est clair que mes analyse deleuziennes appartiennent plutôt à la deuxième catégorie (et Deleuze a toujours préféré la singularité à la régularité) : c'est bien pourquoi une analyse de discours deleuzienne au sens strict est impossible. Mais le chemin qu'il a tracé, cette ligne de sorcière qui traverse tous les phénomènes langagiers (Deleuze refuse une conception de la

29. Y. Clot, *Le travail sans l'homme ?*, Paris, La Découverte, 1995.

science du langage comme exclusion du non pertinent, ce qui veut dire exclusion de tout ce qui ne se laisse pas subsumer sous la théorie), produit des effets positifs, incarnés dans la multitude des concepts que j'ai évoqués, si bien que l'on peut raisonnablement conclure, la langue dans la joue comme disent les anglais, que si la linguistique a fait beaucoup de mal (ce que nous ne nous résoudrons pas à croire) une philosophie deleuzienne du langage, construite avec Deleuze et contre sa méfiance à l'égard du langage, peut faire beaucoup de bien.

Bibliographie

- A. Badiou, *Logiques des mondes*, Paris, Seuil, 2006.
- A. Badiou, *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, Caen, Nous, 2009.
- Y. Clot, *Le travail sans l'homme ?*, Paris, La Découverte, 1995.
- G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.
- G. Deleuze, « L'épuisé », in *S. Beckett*, Quad, Paris, Minuit, 1992.
- G. Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.
- G. Deleuze, « Bégaya-t-il », in *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.
- G. Deleuze. *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003.
- G. Deleuze & F. Guattari, *Kafka*, Paris, Minuit, 1975.
- G. Deleuze & F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- G. Deleuze & F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.
- G. Deleuze, C. Parnet, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Paris, Éditions du Montparnasse, 1997.
- H. Gobard, *l'Aliénation linguistique (analyse tétraglossique)*, Paris, Flammarion, 1974.
- L. Jenny, *La parole singulière*, Paris, Belin, 1990.
- J.J. Lecercle, *Une philosophie marxiste du langage*, Paris, PUF, 2002.
- J.J. Lecercle, *Deleuze and Language*, Basingstoke : Palgrave, 2002.
- J.J. Lecercle, « La stylistique deleuzienne et les petites agrammaticalités », in *Bulletin de la SSA*, 30, 2008.
- G. Luca, *Héros-Limite*, Paris, Gallimard, 2001.
- J.C. Milner, *L'Amour de la langue*, Paris, Seuil, 1978.
- B. Rubens, *I Sent a Letter to my Love*, Londres : Abacus, 1980
- A. Tutuola, *The Palm-Wine Drinkard*, Londres : Faber, 1952.

Jacques GUILHAUMOU

UMR « Triangle. Action, discours, pensée politique et économique »
Université de Lyon, ENS-LSH Lyon

Marx et la langue jacobine. Un espace de traduisibilité politique¹

« La *problématique* d'une pensée ne se borne pas au domaine des objets dont son auteur a traité, parce qu'elle n'est pas l'abstraction de la pensée comme totalité, mais la structure concrète et déterminée d'une pensée, et de toutes les pensées possibles de cette pensée » (Louis Althusser).²

Dans ses *Cahiers de Prison*, Antonio Gramsci précise que « le langage des jacobins, leur idéologie, leurs méthodes d'action reflétaient parfaitement les exigences de l'époque », soulignant ainsi la portée, pendant la Révolution française, d'un langage dont il regrette qu'il soit devenu une « abstraction », alors que les Jacobins étaient avant tout des « réalistes ». S'interrogeant plus avant sur « la naturalité » de ce langage, il fait référence à « l'analyse du langage jacobin dans *La Sainte Famille* » de Marx, qui, – et c'est là le point essentiel –, « pose comme parallèles et interchangeable le langage juridico-politique des jacobins et les concepts de la philosophie classique allemande ».³

Notre présente étude s'efforce de situer les moments discursifs où se déploie chez le Jeune Marx une approche marxienne de la langue jacobine dans des termes précis, c'est-à-dire des notions-concepts à la fois en usage dans le langage des révolutionnaires et traduits en allemand sous une

1. Cette étude reprend, en les amplifiant et les précisant, donc en y ajoutant de nouvelles analyses, des travaux antérieurs : « Le jeune Marx et le langage jacobin (1843-1846) : lire et traduire 'la langue de la politique et de la pensée intuitive' » in *Révolutions françaises et pensée allemande 1789*-sous la dir. de Lucien Calvié, Université Stendhal (Grenoble III), Ellug, 1989, « Marx, la Révolution française et le manuscrit de 1843 », *Marx démocrate*, E. Balibar et G. Raullet édés, Paris, PUF, 2001. Sur les motivations profondes de ce choix marxiste, voire notre étude, « Révolution française et tradition marxiste: une volonté de refondation », *Actuel Marx* N°20, octobre 1996, p.171-192.

2. « Sur le jeune Marx. Questions de théorie », *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1966, p. 65.

3. *Cahiers de Prison*, Cahier 19, § 24, Paris, Gallimard, 1991, p. 74. Sur Gramsci et le jacobinisme voire notre étude, « Hégémonie et jacobinisme dans les Cahiers de prison de Gramsci », *Cahiers d'histoire de l'Institut Maurice Thorez*, N° 32-33, 1979, p. 159-187.

forme conceptuelle. Notre hypothèse de travail, expérimentée pendant près de quarante années de recherche sur les langages de la Révolution française⁴, tient ici au fait de considérer que ces notions-concepts constituent la base même de la formation discursive propre aux Révolutions françaises, de 1789 à 1968. Plus avant il s'agit d'analyser la manière dont le jeune Marx lit et traduit les mots de la Révolution française dans le but de (re)constituer une langue jacobine portant des catégories historiques à forte portée organique à l'horizon de l'émancipation du genre humain.

À vrai dire, le lien entre analyse de discours et marxisme s'avère consubstantiel dès le départ, même s'il a été maintes fois recouvert pour des raisons idéologiques dans l'histoire de l'analyse de discours. Nous avons montré, dans une publication parallèle de concert avec Francine Mazière, que c'est autour du concept de formation discursive, associé à celui de formation idéologique, que se joue un tel devenir marxien de l'analyse de discours.⁵ En résumé, la matrice de l'analyse de discours, en ce qu'elle est adossée sur les événements révolutionnaires français de mai 1789 à mai 68, renvoie au déploiement d'un concept de formation discursive à partir d'une triple perspective, un plan d'immanence, un intérêt émancipatoire et une matérialité discursive présents dans *quelque chose qui existe*, mais qui s'avère d'abord inassignable avant de finir par faire sens, la révolution. Et il s'agit bien de faire sens au titre de ce qui du possible ne devient réalité qu'à condition d'identifier *quelqu'un qui parle* là où on ne l'attend pas. Ce quelqu'un est un sujet constamment délocalisé en partant de la périphérie vers le centre d'une société, un nouveau porte-parole, historiquement situé dans le Tiers-État, le peuple, la classe ouvrière, et plus généralement de nos jours parmi les exclus, les sans. C'est là, nous semble-t-il, que se situe le point d'impact de la tradition révolutionnaire réinvesti par le marxisme en analyse de discours, donc de façon générale dans le fait de l'ouverture de l'analyse du discours au pensable et au possible de la Révolution au plus grand profit de l'émancipation d'une humanité agissante et souffrante.

4. On en trouvera un bilan dans notre article « Les discours de la Révolution française. Aperçu d'un trajet d'ensemble (1980-2009) », *Trente ans d'études des langages du politique* (1980-2010), *Mots*, N° 94, novembre 2010, p. 133-142.

5. « Ainsi, nous sommes qui nous sommes dans le Mississippi ». *Semen 29, La Théorie du discours. Fragments d'histoire et de critique*, coordonné par Marie-Anne Paveau, avril 2010, Presses universitaires de Franche-Comté.

1. L'ontologie nominaliste de la langue jacobine : de sa réalité constituante à ses actualisations discursives

1.1. Le pouvoir législatif, acteur « extrême » de la Révolution française

Dans notre ouvrage sur *Sieyès et l'ordre de la langue*,⁶ nous avons souligné l'intérêt de la lecture que Marx fait de Sieyès écrivain patriote et législateur philosophe, célèbre en 1789, lorsqu'il s'agit de préciser « le principe politique lui-même » à partir de « quelque chose », le fait que « *le tiers-état* soit devenu tout et veuille être tout ». ⁷ Nous n'y revenons pas. Au-delà, pendant l'été 1843, Marx décide de consacrer une partie de ses lectures à la Révolution française, d'abord à l'aide des divers ouvrages d'historiens allemands dont il dispose. Les notes qu'il a laissées à ce sujet sont regroupées au sein des premiers *Cahiers de Kreuznach*. S'y ajoutent de copieux extraits de deux ouvrages fondamentaux en matière de théorie politique : *L'Esprit des lois* de Montesquieu et le *Contrat Social* de Rousseau.⁸ C'est sans doute aussi le moment où il opère sa « révision critique de la philosophie du droit de Hegel », au sein de ce qu'on appelle le *Manuscrit de 1843*, et qu'il entame *Sur la question Juive*. Nous nous sommes interrogé ailleurs sur la relation du Jeune Marx à la Révolution Française *via* Rousseau.⁹ Nous n'y revenons pas là encore.

Tenons-nous en à la question formulée par Fichte dans la lignée de Rousseau : à qui revient, dans un État basé sur le droit naturel déclaré, le pouvoir permanent d'énoncer « l'interdit d'État » ? C'est là où se pose le problème de « l'agir du peuple », de la détermination organique du « peuple réel », – expressions du jeune Marx – dans son lieu privilégié d'expression, « la centralité législative » selon l'expression jacobine consacrée. Ainsi, en analysant la bureaucratie moderne, véritable « formalisme politique » qui s'efforce de produire « la chose du peuple réel » dans le faire du peuple¹⁰, Marx identifie l'énoncé actualisant le faire du peuple : « le pouvoir législatif a fait la révolution française ». ¹¹

6. Paris, Kimé, 2002.

7. Marx, *Œuvres*, tome III, p. 231, Paris, Gallimard, 1982.

8. Marx / Engels, *Gesamtausgabe, Exzerpte und Notizen, 1843 bis januar 1845*, Berlin, Dietz Verlag, 1981.

9. « Rousseau, Marx et la Révolution française ». Journée d'études du CHPSM de l'Université de Paris I sur *Rousseau et le marxisme*, du 16 mai 2009, en cours de parution aux Publications de la Sorbonne.

10. *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Editions sociales, 1975, p. 90.

11. *Ibid.* p. 104.

Dans la tradition rousseauiste, « l'acte que j'appelle une loi » résulte du moment où « tout le peuple statue sur tout le peuple ». ¹² En conséquence, ajoute Marx, « le pouvoir législatif ne fait pas la loi ; il la découvre et la formule seulement ». ¹³ C'est en distinguant un pouvoir législatif « réel » d'un pouvoir législatif « posé, empirique » que l'on peut vraiment appréhender la valeur organique du pouvoir législatif issu de la Révolution française. En effet Marx ajoute : « de cette nature discordante du pouvoir législatif comme fonction législative réelle et comme fonction représentative, abstraitement politique, est issu un caractère distinctif qui s'impose surtout en France, pays de l'éducation politique ». ¹⁴ Gramsci commente en considérant que « chacun est législateur au sens large de ce concept » du fait que chaque homme « tend à établir des normes de règles de vie et de conduite », et détient ainsi un « pouvoir représentatif » réel, alors que « les représentants » proprement dits n'en propose abstraitement qu'« une expression systématique normative ». ¹⁵

Venons en à ce qu'il en est de l'agir du pouvoir législatif qui formule le faire discursif du peuple et découvre l'organicité de la forme d'existence universelle du peuple. En effet, le pouvoir législatif, expression de l'autodétermination de la communauté politique qui prend nom de peuple, ne cesse de formuler la vérité de l'État politique, du rapport entre l'État politique et la société civile (bourgeoise) : par là même, il est « la totalité de l'État politique... sa contradiction jusqu'à être rendue apparente ». ¹⁶ Marx traduit ainsi ce qu'il en est du pouvoir du législateur-philosophe en tant que « révolte posée » face à « la révolution permanente » – expression de *Sur la question juive*, nous y reviendrons – selon l'énoncé recteur suivant : « Le peuple fait la révolution/les législateurs font la révolution pour le peuple » que l'on trouve au cœur de discours robespierriste. ¹⁷ Face à la positivité du peuple – terme spécifique de la communauté démocratique –, le pouvoir législatif est un pouvoir négatif,

12. Voir par exemple le chapitre 5, « Qu'est-ce qu'un peuple ? » de l'ouvrage récent de Géraldine Lepland, *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme*, Paris, Honoré Champion, 2007.

13. *Critique du droit politique hégélien*, op. cit., p. 105.

14. *Ibid.* p. 183.

15. *Cahiers de prison*, Cahier 14, § 13, Paris, Gallimard, 1990, p. 27. C'est à partir de l'expérience italienne, surtout Machiavel, que Gramsci réfléchit sur le statut du législateur, tout en considérant le jacobinisme comme une donnée inhérente à cette réflexion.

16. *Critique du droit politique hégélien*, op. cit. p. 148.

17. Voir sur ce point notre ouvrage, *La langue politique et la Révolution française*, Paris, Klincksieck, 1989.

une puissance incarnant l'antinomie même entre l'État politique et la société civile (bourgeoise).

Ce point est d'une grande importance dans la mesure où il dicte philosophiquement à Marx, si l'on peut dire, son intérêt historique, l'année suivante, pour les luttes sous la Révolution française, et tout particulièrement au sein de la Convention, et ce qu'elles révèlent de l'essence des catégories de la langue jacobine formulée dans le terme d'extrêmes.

En effet, comme l'a si bien montré Solange Mercier-Josa,¹⁸ Marx oppose, dans le *Manuscrit de 1843*, à la conception hégélienne du pouvoir législatif comme médiation un abord tout autre, en termes d'« extrêmes vraiment réels », dans un passage fort complexe, et que nous proposons à la réflexion en deux temps.

Caractérisant comme extrêmes « la singularité empirique » de l'État, incarné par le Prince d'une part, et « l'universalité empirique » de sa société civile (bourgeoise) d'autre part, à l'encontre de médiations faussement rapportés au « moment organique » (l'expression est ici de Hegel), Marx ajoute :

Des extrêmes réels ne peuvent pas être médiatisés l'un avec l'autre justement parce qu'ils sont des extrêmes. Mais ils n'ont pas besoin non plus de médiation car ils sont d'essence opposée. Ils n'ont rien en commun l'un avec l'autre, ne se demandent pas, ne se complètent pas l'un l'autre.¹⁹

Marx s'oppose donc à la conception hégélienne de la médiation (politique) au titre du principe de négativité, de l'auto-mouvement de la négativité et de sa nécessité, si caractéristique, à vrai dire, des Français comme nous le verrons dans *La Sainte Famille* à propos du développement du droit d'une période historique à l'autre, et tout particulièrement avec la Révolution française. La nécessité qui en ressort est celle de la lutte entre deux extrêmes, qui relèvent d'une « différence des essences » dans le mouvement réel et non d'une simple « différence d'existence » dans une conjoncture particulière. Ici « la formule, la conscience de l'État » – il s'agit là de l'État de droit naturel – a pour base un principe de négation qui apparaît en lui-même comme totalité.

18. *Entre Hegel et Marx. Points cruciaux de la philosophie hégélienne du droit*, Paris, L'Harmattan, 1999, en particulier pages 69 et suivantes.

19. *Critique du droit politique hégélien*, op. cit. p. 145.

Marx précise cette analyse complexe de l'abstraction de soi-même productrice d'une opposition réelle sous la forme d'« une subsistance autonome », bref du principe négatif de contradiction sur la base de l'individuation, en mettant l'accent sur la triple erreur d'Hegel :

1. Que, parce que seul l'extrême est vrai, toute abstraction et unilatéralité se tiennent pour vraie, ce qui fait *qu'un principe au lieu d'apparaître comme totalité en lui-même n'apparaît que comme abstraction d'un autre.*
2. Que le caractère *bien décidé* d'oppositions réelles, leur développement jusqu'à la formation d'extrêmes, soit pensé comme quelque chose qui doit être empêché ou comme quelque chose de nuisible, alors qu'elle n'est rien d'autre que *leur connaissance de soi aussi bien que ce dont s'allume la décision de la lutte ;*
3. Que l'on tente la médiation. Autant en effet deux extrêmes dans leur existence entrent en scène comme réels et comme extrêmes, autant *il réside pourtant seulement dans l'essence de l'un d'être extrême, l'un n'ayant pas pour l'autre la signification de la vraie réalité.* L'un gagne sur l'autre et le recouvre.²⁰

En trois points, Marx précise ainsi l'apport de la catégorie d'« extrêmes vraiment réels » à la compréhension du mouvement historique réel. Nous les avons listés tout exprès pour mieux mettre en valeur leur consécuitivité et leur généralité dans un processus dialectique : un principe se totalisant de lui-même ; une prise de conscience, sur la base de ce principe, de la nécessité de la lutte ; l'effectivité du principe saisi par la connaissance de soi dans une signification vraie accordée au seul extrême défendant par la lutte le genre humain, à l'encontre de l'autre extrême, non-humain, donc destiné à disparaître. Globalement, Marx singularise ainsi *un principe d'individuation de l'extrême* dans sa constitution même en totalité par le fait d'abord de sa négativité, puis dans sa prise de conscience, son effectivité donc, au sein même de la lutte qui donne sa signification au processus d'ensemble en singularisant l'extrême propre au genre humain.

Lorsque Marx conclut ce point par l'annotation, « À ce sujet, davantage plus tard », on saisit qu'il souhaite y revenir, mais de manière plus historique²¹. On comprend, devant une telle découverte de la catégorie

20. *Ibid.*, p. 146, c'est nous qui soulignons.

21. Il ne l'a pas fait de manière historique par la suite, pris par d'autres préoccupations en matière d'histoire des révolutions françaises. Nous nous sommes donc permis de le faire, avec l'historienne Françoise Brunel, à la suite de notre intervention au Colloque de l'Université de Rouen sur « *Extrême* » ? à propos de « Extrême, extrêmes : réflexions sur Marx, le côté gauche et les Montagnards », 11-13 mai 2011.

d'« extrêmes vraiment réels » et la recherche de son effectivité historique là où la lutte a atteint un point culminant qu'il redouble d'énergie en matière d'investigations sur la Révolution française, en entamant très rapidement une série de lectures sur les textes des révolutionnaires eux-mêmes au cours de son séjour à Paris en 1844, et même en écrivant quelques pages d'une *Histoire de la Convention* sur le thème de la lutte entre Montagnards et Girondins, mise en chantier puis abandonnée, sur la base de ses notes relatives aux *Mémoires* du Montagnard Levasseur de la Sarthe.²²

Si Marx a envisagé d'écrire une *Histoire de la Convention*, il n'en reste qu'un plan de travail sur *Société bourgeoise et révolution communiste*,²³ surtout avec le premier point, intitulé « Histoire de la naissance de l'État moderne ou la Révolution française » détaillé dans des termes qui nous sont déjà familiers : « Excès d'importance que l'élément politique s'attribue à lui-même – Confusion avec l'État antique. Rapport des révolutionnaires et société civile. Dédoulement de tous les éléments dans la société civile et l'État », précise sa visée immédiate, mais ne préjuge pas de la valeur heuristique des catégories explicatives de la Révolution française qu'il vient de mettre en place lorsqu'il écrit conjointement en français et en allemand, c'est-à-dire dans *La Sainte Famille*.

Nous en arrivons donc au moment où Marx, une fois posé l'ontologie nominaliste qui fonde le langage jacobin – l'essence de « quelque chose », l'individu dans son dénuement même, qui veut être l'existence du « tout » –, peut en déployer toutes les potentialités conceptuelles en matière d'histoire de la Révolution française. C'est tout le travail de l'œuvre centrale en la matière, *La Sainte Famille*, où Marx et Engels n'ont de cesse d'écrire en français, de traduire « la langue (française) de la Masse ».

22. Marx prend d'abord des notes autour de la Révolution française, lors son séjour à Kreuznach en 1843, dans les ouvrages en allemand de Ch.-G. Heinrich, *Geschichte von Frankreich ...* Leipzig, 1802-1804, 3 vol., de Carl-Friedrich-Ernst Ludwig, *Geschichte der letzten fünfzig Jahre...*, publié à Altona, 1837, et de W. Wachsmuth, *Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter*, 2 vol., Hambourg, 1840-1844. S'y ajoutent des notes sur *Le Contrat social* de Rousseau, *L'esprit des lois* de Montesquieu et d'autres textes français. On y trouve aussi une liste de textes, du *Moniteur* à Camille Desmoulins, pour ses lectures ultérieures à Paris en 1844. De cette seconde période, les notes conservées à propos de la Révolution française concernent surtout la lecture des *Mémoires du député à la Convention, Levasseur de la Sarthe* (Paris, 1829). L'ensemble de ses notes sont reproduites dans Marx / Engels, *Gesamtausgabe, Exzerpte und Notizen, 1843 bis januar 1845*, Berlin, Dietz Verlag, 1981.

23. Il se trouve dans le cahier contenant par ailleurs les *Thèses sur Feuerbach* (1845). Nous en trouvons la traduction en annexe de la traduction de *L'Idéologie Allemande* aux Éditions sociales, Paris, 1968, p. 601.

Gramsci, lecteur particulièrement assidu de *La Sainte Famille* dans ses *Cahiers de prison*, y trouvera aussi toute sorte de matériaux sur « l'homme actif de la masse » qui « agit pratiquement » sans avoir « une claire conscience théorique de cette activité qui est la sienne » mais qui apporte « une connaissance du monde dans la mesure où elle le transforme », à la base même de son analyse du jacobinisme.²⁴

1.2. « La langue française de la Masse » : de la « grammaire » à la « formule » (*La Sainte Famille*, 1844)

Le point de vue marxien sur « la langue française de la Masse »

Les premières pages de *La Sainte Famille*, écrites par Engels, sont consacrées à une critique acerbe des efforts de la « Critique critique », œuvre des frères Bauer et de leurs partisans jeunes hégéliens qui veulent bannir de leur discours « l'énorme amas de mots étrangers inintelligibles », en l'occurrence les mots français de la Masse. Une légèreté tout à fait admirable qui aboutit à la disparition « des mots eux-mêmes, du moins de leur contenu ».²⁵ Ce qui revient à refuser « le langage populaire de la Masse », à la dissoudre dans « la langue critique de la Critique critique ».²⁶ Mention est fait donc d'emblée de « la langue française de la Masse », la langue jacobine tout simplement.

Il revient alors à Marx de restituer, pas à pas, les principales caractéristiques de « la langue de la politique et de la pensée intuitive », autre formule utilisée pour désigner le langage jacobin. Mais c'est au cours du dialogue, inventé par Marx, entre « le Proudhon critique » et « le Proudhon réel », ou « Proudhon non-critique », que se précisent au mieux les déterminations révolutionnaires de la nouvelle langue politique, dans le fait là encore de la traductibilité réciproque franco-allemande entre le langage jacobin et la conceptualisation pratique. À l'encontre des « dictionnaires allemands à l'usage de la Masse », où ne figure aucune traduction des grands mots de la tradition révolutionnaire française, Marx s'efforce de restituer les déterminations essentielles de « la grammaire non-critique française »,²⁷ entendons l'adjectif « non-critique » au sens d'un renvoi au réel, au déterminé qui qualifie la Masse.

24. Ces termes se trouvent dans le *Cahier 11*, § 1, *Cahiers de Prison*, Paris, Gallimard, 1978, p. 184. II

25. K. Marx, F. Engels, *La Sainte Famille*, Paris, Éditions Sociales, 1969, p. 16.

26. *Ibid.*, p. 18.

27. *Ibid.*, p. 34.

Il importe ici de faire un rapide détour par ce que Marx appelle « grammaire », non pas une simple « grammaire discursive » par un usage métaphorique du terme comme nous dirions aujourd'hui, mais au plus près des perspectives de son époque en linguistique historique et comparée (Bopp, Grimm) qu'il connaît bien.²⁸ À ce titre, la langue est conçue comme un organisme vivant, un milieu structuré et en évolution, en tant que reflet de l'histoire de chaque phase de développement d'un pays donné. De plus, les langues sont comparables dans le temps et dans l'espace : l'état synchronique et l'évolution diachronique d'une langue sont indissociables. Ainsi les déterminations grammaticales d'une langue donnée sont fondamentalement historiques.

« La pratique française de la Masse » : une grammaire spécifique

Retournons maintenant au « Proudhon réel », à son langage révolutionnaire : il nous soumet d'abord une liste des caractéristiques formelles de la langue jacobine.

1° Si l'on s'en tient à « la pratique française de la Masse », il convient d'abord de caractériser le sujet de l'action, puis de préciser le fruit de son action. Nous entrons ainsi en résonance avec l'énoncé typiquement jacobin, « le peuple fait la révolution » avec l'élément concret, le peuple, en position de sujet. C'est ainsi que Marx réfute l'expression en allemand, *die Verschwörer und Aufrührer* (« les conspirateurs et les émeutiers »²⁹) : il convient de dire en français « les conspirateurs et les émeutes » par le fait même de la coordination de l'action au sujet de l'action.

2° Si l'on considère que chaque élément singulier de la langue de la Masse est déterminé, il importe d'employer un adjectif au pluriel, et non au singulier, en cas de caractérisation adjectivale d'éléments coordonnés :

Le Proudhon de la Masse parle de *l'ignorance* et de « *la corruption générale* ». Le Proudhon critique métamorphose l'ignorance en sottise... Et lui-même nous fournit immédiatement un exemple de cette sottise en mettant le mot *générale* au singulier au lieu de le mettre au pluriel. Il écrit : *l'ignorance et la corruption générale*, au lieu de : *l'ignorance et la corruption générales*, ce qu'exigerait la grammaire non-critique française.³⁰

28. Voir sur ce point précis l'ouvrage de Jean-Louis Houdebine, *Langage et marxisme*, Paris, Klincksieck, 1978, en particulier p. 18-25.

29. *La Sainte Famille*, op. cit., p. 34.

30. *Ibid.*, les mots en italique sont en français dans le texte de Marx.

Deux fois de suite donc, partant de la « grammaire française », Marx donne au fait grammatical de la coordination un véritable statut théorique au sein même de ses usages discursifs,³¹ par un double effet de construction : un effet du moment où le sujet de l'action est lié à l'action elle-même d'une part, un effet de la valeur propre d'ensemble du lien pluriel instauré entre deux éléments individués d'autre part, ce qui confèrent une acceptabilité générale et une légitimité supérieure à de telles modalités de fonctionnement de la langue jacobine.

3° À propos de l'acquisition du « sens des mots, justice, équité, liberté », « le Proudhon critique » se targue d'une formation intellectuelle spécifique, qui lui permet de reconnaître *enfin* un tel sens, à la différence de la Masse. Mais « le Proudhon réel a cru *dès le début* reconnaître (*je crus d'abord reconnaître*, [en français donc]) ce que le Proudhon critique a « *enfin* » reconnu ». ³² Ici le fait grammatical de nature adverbiale renvoie à la spécificité de la langue jacobine, une « langue bien faite » (au sens condillacien), analogique qui confère une reconnaissance propre à la Masse, à son jugement, à sa pratique ainsi distanciée de tout assujettissement au nom d'un savoir intellectuel séparé de lui-même. Nulle surprise alors si Marx avance encore dans la caractérisation du statut de la langue jacobine en remarquant que « nos jugements les plus incomplets renferment une somme de vérités qui suffisent pour un certain nombre d'inductions comme pour une sphère déterminée de la vie pratique ». ³³ C'est dire aussi que la langue jacobine, en deçà de ses caractéristiques grammaticales, a un fondement cognitif, toujours formulé dans le lien au langage d'action.

En résumé, au-delà de ce qui la caractérise ontologiquement comme « principe politique », la langue politique jacobine procède d'une intuition pratique qui en permet la synthèse dans le champ d'expérimentation d'une subjectivité en acte qui construit le réel et s'inscrit à l'horizon des droits humains. Elle est bien « la langue de la politique et de la pensée intuitive ». Gramsci s'interroge alors sur ce que peut signifier « intuition » dans la politique. Il précise que « l'on doit entendre par 'intuition', non pas 'la connaissance des faits individuels', mais 'la rapidité à mettre en relation

31. Sur l'importance de la coordination en matière d'effets discursifs, voir le chapitre 3 de Jacques Guilhaumou, Denise Maldidier, Régine Robin, *Discours et archive*, Liège, Mardaga, 1994.

32. *La Sainte Famille*, op. cit., p. 35.

33. *Ibid.*

des faits apparemment étrangers entre eux et de concevoir les moyens adaptés à la fin pour trouver les intérêts en jeu, et susciter les passions des hommes et orienter ceux-ci vers une action déterminée' ». ³⁴ Ainsi en est-il, dans la lignée de Machiavel, du langage jacobin comme langage politique moderne apte à multiplier, sous le concept d'égalité, les rapports politiques entre les hommes.

Du principe d'égalité à la française à la formule française, principe en lui-même

Marx en vient alors à apprécier en quoi la question de l'égalité, définie comme la « conscience que l'homme a de lui-même dans le domaine de la pratique », permet de préciser ce qu'il en est, sur le terrain de la détermination pratique, de la traductibilité réciproque de la langue conceptuelle allemande et de la langue politique française. Il s'agit là, à vrai dire, d'un passage fort célèbre et souvent commenté de *La Sainte Famille* à propos du principe d'égalité à la française :

Que M. Edgar veuille bien comparer un instant l'égalité française avec la conscience de soi allemande, et il s'apercevra que le second principe exprime à l'allemande, c'est-à-dire dans la pensée abstraite, ce que le premier dit à la française, c'est-à-dire dans la langue de la politique et de la pensée intuitive./.../ L'égalité est l'expression française pour traduire l'unité essentielle de l'être humain, la conscience générique et le comportement générique de l'homme, l'identité pratique de l'homme avec l'homme, c'est-à-dire, par conséquent la relation sociale ou humaine de l'homme avec l'homme. ³⁵

La langue française est donc bien à la fois principe du politique et intuition de l'agir, analytique et synthétique donc, au fur et à mesure que se déploie, sur la base du principe de l'égalité, sa valeur pratique. Ici elle ne se réduit pas à « la langue bien faite » des Encyclopédistes, de facture essentiellement analytique, et à son héritage chez les Idéologues. D'ailleurs les philosophes allemands ont souvent souligné la limitation analytique d'une telle langue – hormis avec les législateurs de la Révolution française, Sieyès et Robespierre au premier plan – par déficit de synthèse. ³⁶

34. *Cahiers de prison*, Cahier 5, § 127, Paris, Gallimard, 1996, p. 496.

35. *La Sainte Famille*, op. cit., p. 50.

36. Voir le dialogue entre Sieyès et Humboldt tel que nous le présentons dans notre ouvrage *Sieyès et l'ordre de la langue*, op. cit.

Le dialogue entre « le Proudhon critique » et « le Proudhon de la Masse » prend alors une tournure particulière.³⁷ La « Critique critique » parle « des principes sur lesquels repose la société » et de manière générique du principe juste en soi (« vrai dans son essence »), mais faussé par la société. Le « Proudhon de la Masse », pour sa part, « trouve que l'essence du principe faussé est notre fausse manière de l'entendre, mais qu'il est vrai dans son *objet* [terme en allemand et en français dans le texte] ». L'exemple de la loi, « détermination du principe social » selon « le Proudhon critique » précise ici l'enjeu : là où la « Critique critique » croît que la loi est « une détermination de ce qui est juste », le Proudhon de la Masse considère qu'elle n'en est que la *déclaration* [en français] à partir de l'expression nominalisée « la détermination de la loi » qui peut vouloir dire « tout aussi bien que la loi est déterminée qu'elle détermine », en des termes français et allemands. Il en conclut que la loi détermine le peuple en tant qu'elle actualise son objet, le principe social, mais que la loi est tout autant déterminée par le peuple en tant que ce peuple se déclare, au nom du droit naturel, comme peuple.

C'est bien la part d'expressivité de la langue française (jacobine) qui échappe à la « Critique critique » comme nous le voyons dans l'annotation linguistique suivante de Marx lorsqu'il précise la différence entre *formule* et *signification* :

Le Proudhon non-critique demande : « Mais qu'est-ce que la justice ? Quel en est le principe, le caractère, la *formule* [en français] ». La formule, c'est le principe en tant que principe de développement scientifique. Dans la langue française telle que la Masse la parle, il y a une différence essentielle entre les termes : *formule* et *signification* [en français]. Dans la langue française, telle que la Masse la parle, il y a une différence essentielle entre les termes : *formule* et *signification*. Dans la langue française telle que la Critique la parle, ces termes coïncident.³⁸

Au-delà de la différenciation du principe et de la signification, déjà présente dans la lecture de Montesquieu par Marx, il s'agit de distinguer la formule organique, ce qui confère à un événement sa valeur toujours actuelle, de la signification conjoncturelle de l'événement proprement dit au titre du rôle générique de l'homme agissant : deux ordres d'historicité donc, d'une part les faits organiques qui mettent en valeur la portée d'un

37. *La Sainte Famille*, op. cit., p. 37-38.

38. *Ibid.*, p. 38.

événement historique et d'autre part les faits de conjoncture directement déterminés par l'expérience de « l'homme actif de la Masse » (Gramsci).

De la signification générique des notions-concepts à leur valeur organique, de leur reconnaissance et de leur visibilité à leur valeur dans le mouvement historique, Marx va pouvoir ainsi déployer la langue jacobine de la Masse dans toute son ampleur, à l'encontre de « la révolution de la langue française », que nous font miroiter les frères Bauer et la « Critique critique », mais qui se contente de rabaisser de fait la langue française, en lui déniait toute intelligence propre. Et Gramsci de préciser ultérieurement qu'« une partie de la masse, même subalterne, est toujours dirigeante et responsable, et la philosophie de la partie précède toujours la philosophie du tout, non seulement comme anticipation théorique, mais comme nécessité actuelle »,³⁹ marquant ainsi bien le « dépassement » par Marx de l'idée du tout, centrale dans ses premières analyses de la Révolution française, et cela au contact de la révolution sociale préconisée par le mouvement ouvrier naissant.

La réalisation du principe par la négation, une découverte des Français

C'est là où intervient une nouvelle donnée, tout aussi décisive, le recours à la science de la nature, à son principe, en matière d'établissement, avec la Révolution française, d'un nouvel ordre de choses. Là où « le Proudhon critique » ne voit, dans la Révolution française, que la traduction d'un fait physique méthodique, « l'ordre des choses, » par un fait de l'intelligence certes, mais non réfléchi, donc maintenu dans la dépendance de la réalité physique, Marx dénonce « cette révolution de la langue française » qui « la rabaisse par ailleurs d'autant en lui déniait l'intelligence et en distinguant un fait de l'intelligence d'un fait de la physique »,⁴⁰ et rend ainsi superflu tout recours à la science, en particulier la logique et la psychologie. Ici sans doute il convient de mesurer la dimension phénoménologique de la conception marxiste des connaissances humaines, comme le fait Gramsci, lorsque ce dernier se pose la question, à la lecture de *La Sainte Famille* : qu'en est-il du fait que « la réalité s'épuise dans les phénomènes, et qu'il n'y a rien au-delà » ?⁴¹

Cette part réfléchie de la langue française jacobine, Marx, après en avoir précisé la dimension pratique par le principe d'égalité, en donne la

39. *Cahiers de prison* N°11, op. cit., p. 188.

40. *La Sainte Famille*, op. cit., p. 41.

41. *Cahier 10*, op. cit., p. 93. Sur le « naturalisme » Du jeune Marx, voit Stéphane Haber, *Critiques de l'antinaturalisme. Etudes sur Foucault, Butler, Habermas*, Paris, PUF, 2006.

dimension théorique, là où le principe s'étend jusqu'à la « forme consciente ». Il prend le cas central du droit, qui, de période historique en période historique, s'est réalisé « par la négation du droit positif historique » pour venir, avec « la négation de tout le droit féodal, du fait de la Révolution française », à l'extension que nous connaissons du domaine juridique », en l'occurrence le droit naturel déclaré.

Et Marx d'en conclure sur un principe conscient de lui-même au sein même de la langue jacobine, le principe de négation :

La Critique critique ne pouvait abandonner à Proudhon la gloire d'avoir découvert la loi selon laquelle un principe se réalise par sa négation. Sous cette forme consciente, cette idée a été une véritable révélation pour les Français.⁴²

Il ne s'agit pas là, à proprement parler, de la négation de la négation au sens hégélien dans la mesure où Marx reprend à Feuerbach, dans ses *Manuscrits économique-philosophiques* de 1844, une conception de la négation de la négation rapportée non pas à un savoir absolu, mais reposant sur elle-même, prouvant elle-même sa propre existence, donc « fondée de soi-même de ce qui est certain de manière sensible », c'est-à-dire au titre d'« une pensée qui veut être immédiatement intuition, nature, réalité ».⁴³ Un principe de négation qui se situe à mi-chemin, si l'on peut dire, entre la caractérisation de la langue jacobine comme « langue de la politique et de la pensée intuitive » et l'insistance, nous l'avons vu, sur la nécessaire articulation du principe de la volonté abstraite, la force primordiale, à la volonté concrète au titre de l'importance accordée, selon Gramsci, à « la volonté et l'activité concrète de l'homme dans la création de soi-même »,⁴⁴ à la force humaine coactive.

Ainsi « la langue française » en tant que « langue de la politique » équivaut bien au déploiement de la conscience pratique jacobine jusque dans sa dimension organique. Nulle surprise donc si la note critique N°1, dans la partie *Proudhon de La Sainte Famille* de Marx, cite Sieyès, pour le créditer d'avoir rendu possible, avec *Qu'est-ce que le Tiers-État ?*, une véritable science de la politique, l'invention même de « la politique moderne »,⁴⁵ en dépit du fait que ce législateur-philosophe a proposé une

42. *La Sainte Famille*, op. cit., p. 41.

43. *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, introduit, traduit et annoté par F. Fischbach, Paris, Vrin, 2007, p. 158-159.

44. *Cahiers de prison, Cahier 10*, Paris, Gallimard 1978, p. 142.

45. *La Sainte Famille*, op. cit., p. 42.

critique de la politique du point de vue de la politique, et non par rapport à l'ensemble du mouvement historique, ce qui limite son jacobinisme à un point de vue constituant.⁴⁶

Marx en vient à considérer la langue jacobine sous l'angle d'une capacité inégalée en matière de science de la politique, en continuité avec la science de la nature humaine, donc dans un continuum naturel d'une grande portée heuristique. Avant d'en venir à un abord systématique des catégories explicatives de l'histoire de la Révolution française, par un processus de traduction de notions-concepts en usage, déploie d'emblée une de ses expressions, pour mieux comprendre l'ambition de Marx en la matière.

Prenons donc le cas de l'expression « la révolution à l'état permanent », absente du vocabulaire de la « Critique critique », et présente dans *Sur la question juive*⁴⁷. Disons présentement que cette expression associe la permanence démocratique des assemblées révolutionnaires, expérience très concrète au cours de la Révolution française, au fait organique de la Révolution. Elle est aussi la négation de la négation au sens où, écrit Marx, si « la vie politique... proclame la révolution comme permanente », « dans les instants de particulière conscience de sa valeur », donc hors des limites de l'émancipation politique, elle le fait « contre ses propres conditions d'existence », la société civile (bourgeoise) et ses éléments individués. Nous y reviendrons. Il est alors possible d'affirmer sa propre existence révolutionnaire sur la base de la nature même de l'émancipation humaine, au titre de l'intuition de sa valeur organique, de sa réalité démocratique.

Ainsi, l'usage d'une telle expression jacobine ne nous renvoie pas exclusivement au principe de l'égalité, principe sur sa face concrète très proche de matérialités grammaticales, nous l'avons vu. En effet, il pose la question de savoir jusqu'à quel point les jacobins, ceux que Marx qualifie de « héros de la Révolution française », en particulier Robespierre et Saint-Just, acquièrent, dans leur langage en acte, une certaine conscience du développement historique. La réponse est bien sûr dans la « forme consciente » que constitue le principe de négation, comme nous venons de le voir.

Nous pouvons donc conclure, de cette première partie, que, s'il convient, pour Marx, d'aller au-delà de la Révolution française dans le but

46. Voir sur ce point, notre étude, « Jacobinisme et marxisme : le libéralisme politique en débat », *Les libéralismes au regard de l'histoire, Actuel Marx*, N°32, 2002, p. 109-124.

47. Voir la traduction récente de Jean-François Poirier aux éditions La Fabrique en 2006.

d'entrer plus avant dans la révolution sociale et universelle, la science de la politique conserve son ancrage empirique, donc réel dans l'expérience française, c'est-à-dire y construit sa logique grammaticale, sa psychologie, sa nature même dans la mesure où elle reste au centre d'un processus de traduction du mouvement historique réel dans des catégories explicatives de l'histoire de la Révolution française.

2. Lire et traduire la langue jacobine : la formation discursive des catégories explicatives de l'histoire de la Révolution française

Au terme de leur parcours critique au sein de la « langue française de la Masse » à l'encontre de la « Critique critique » des frères Bauer, Marx et Engels ont donc notifié les qualités principielles de la langue jacobine des Français. Ils n'en sont désormais que plus à l'aise pour exprimer, en allemand, les catégories explicatives de l'histoire de la Révolution française. Ces catégories peuvent être regroupées par couples, sur la base de la distinction explicitée par Gramsci, lecteur du jeune Marx, entre signification et principe, réalité conjoncturelle et mouvement organique. Nous pouvons déjà en donner la liste dans ses principaux éléments : *mouvement populaire/mouvement révolutionnaire*, *Terreur/révolution à l'état permanent*, *langue populaire/porte-parole*. Elles constituent la formation discursive de référence pour toutes nos analyses des langages de la Révolution française.⁴⁸

En effet, attestées dans l'archive, donc dans des pratiques discursives identifiables au sein des langages de la Révolution française, ces catégories ont valeur de ressources valorisant la capacité réflexive, dans l'événement et au-delà, de la langue jacobine et de la Masse, et de ses porte-parole, qui la parle. De fait, Marx traduit ces notions de la Révolution française de manière déterminée, et leur confère ainsi statut de concept explicatif en s'efforçant de faire une synthèse de l'ensemble des prédicats qui détermine chacune de ses catégories. Il constitue ainsi une formation discursive apte à formuler une théorie des révolutions.

C'est là encore dans *La Sainte Famille* que la langue jacobine, au titre de son expressivité centrale dans la science de la politique, prend une dimension interprétative jusque dans la dimension organique du fait

48. Nous avons précisé ce parcours, en relation avec notre trajet en analyse de discours dans « Geschichte und Sprachwissenschaft: Wege und Stationen in der 'analyse du discours' », *Handbuch Sozial-wissenschaftliche Diskursanalyse*, R. Keller und alii hrsg., Band 2, Opladen, Leske+Budrich, 2010 (première édition 2003), p. 21-68.

historique, présentement le jacobinisme. Ce moment de *La Sainte Famille* est tout à fait décisif dans le parcours matérialiste de Marx, comme l'a montré Georges Labica, dans la mesure où il se centre sur l'équation Masse/Critique, c'est-à-dire valorise en permanence le point de vue français de la Masse contre la « Critique critique » des jeunes hégéliens. La question posée est alors la suivante : « Si la masse est le principe de son propre mouvement et si, à plus forte raison, elle détient en elle-même les conditions du passage à l'ensemble de la société à un stade supérieur, à quoi bon la critique, qu'il s'agisse de la critique critique ou de la critique dont on est redevable à Feuerbach ? ». ⁴⁹ Il s'agit ici de « parler français » (Marx) pour mieux restaurer, tout particulièrement avec la Révolution française, la dimension à la fois organique et générique du « parler allemand » face à l'Histoire des révolutions.

2.1. L'expressivité de la langue jacobine : mouvement populaire/mouvement révolutionnaire

Tout au long de l'année 1844, profitant de son séjour parisien, Marx lit beaucoup, et tout particulièrement sur la Révolution française. Les sources imprimées, en partie méconnues de sa part, qu'il consulte à la Bibliothèque Nationale sont nombreuses, certaines ayant été déjà listées au cours de ses lectures antérieures d'historiens allemands, à propos de l'ouvrage de Wilhelm Wachsmuth, *Geschichte frankreichs im Revolutionszeitalter*. ⁵⁰ Cependant, expulsé de Paris en janvier 1845 par Guizot, Marx doit mettre un terme à son projet de travail sur la Révolution française. Nous avons conservé cependant une part, certes modeste, du travail de Marx. Il s'agit de ses notes sur les *Mémoires* du montagnard Levasseur de la Sarthe : elles se concrétisent d'abord par des annotations essentiellement en français, puis, dans un second temps, par l'écriture en allemand d'un texte de quelques pages, à l'aide de ses notes, et sur le thème de la lutte entre Montagnards et Girondins. ⁵¹

Marx note en français en y adjoignant ses premières traductions partielles en allemand, puis traduit ses notes, et enfin traduit directement sans les notes en français, en centrant son attention sur l'évolution,

49. Georges Labica, *Le statut marxiste de la philosophie*, Bruxelles, Complexe, 1976, p. 151.

50. *Exzerpte und Notizen 1843 bis januar 1845, op. cit.*, p. 165-168.

51. Nous avons effectué un travail plus approfondi sur ces textes, de concert avec Françoise Brunel, dont une première présentation est en cours de parution.

jusqu'à la veille du 31 mai 1793, de cette lutte.⁵² Il s'agit là de s'interroger, comme le précisera ultérieurement Gramsci, lecteur du jeune Marx, sur le « moment politique » propre à « la manière organique » dont la Révolution française a traité du « moment de la lutte », « moment où les forces en opposition se définissent, se rassemblent et se mettent en place », ce qui nous porte au cœur des révolutions françaises, « la période d'expériences politiques comme celle qu'a connues la France dans les années du jacobinisme ». ⁵³ Expérience immanente de la nécessité et de la liberté donc « une liberté consciente de soi » et de ses déterminations, qui donne sa signification au principe de « mouvement ». ⁵⁴

L'expressivité du mouvement populaire

Dès le premier paragraphe de sa lecture/réécriture de Levasseur, Marx met bien en place le concept de mouvement populaire (*Volksbewegung*) :

Mit dem 10. August 1792 beginnt ein Interregnum. Ohnmacht der assemblee législative, Ohnmacht des Ministeriums, das aus ihr emanirt war. Das Gouvernement geht auf die *Volksversammlungen* und *Municipalitaeten* über, improvisirte Centren des Gouvernements. Emanation der Anarchie mussten sie der Ausdruck der Volksbewegung sein, denn ihre Macht nur die Macht des Volksmeinung.

Alors qu'il a noté auparavant le passage suivant des *Mémoires*, base de sa réécriture :

Les décrets qu'elle (l'assemblée législative) rendait n'avait aucune autorité. Le ministère, émanation d'une assemblée impuissante, n'était pas lui-même un véritable pouvoir....Le gouvernement passa donc dans les mains de ceux qui surent s'en séparer, c'est-à-dire dans les *sociétés populaires* et dans les *municipalités*. Mais ces centres de gouvernement improvisés, *émanations de l'anarchie même*, et ne tenant aucun droit de la loi ou de la constitution, n'étaient que les premiers du peuple, puissants tant qu'ils se bornaient à lui imprimer une direction et à rendre efficaces ses volontés.

Nous voyons ainsi s'opérer sous nos yeux le passage au concept traduit du français en allemand, selon des modalités discursives bien précises. Avec Levasseur, suite au 10 août, c'est « l'élan populaire, l'insurrection,

52. *Exzerpte und Notizen 1843 bis januar 1845, op. cit., Vorarbeiten zu einer Geschichte des Konvents*, p. 283-298.

53. Et Gramsci d'ajouter « ...en 1831, en 1848 », intégrant ainsi la première révolte des canuts lyonnais, au-delà de la Révolution de 1830, dans la série des expériences révolutionnaires françaises, *Cahier N°10, op. cit.*, p. 34-35.

54. *Ibid.*, p. 43.

l'anarchie », « seule force active », qui permet l'adoption de « moyens de salut public » contre les ennemis de la liberté par des « centres de gouvernement improvisés ». Marx traduit cette force coactive, qualifiée d'*anarchie* et composée à la fois des sociétés populaires et des municipalités, par le concept de *mouvement populaire*, énoncé en allemand par la formule « der Ausdruck des Volksbewegung » (« l'expression du mouvement populaire »), et appuyé par une autre formulation, « die Macht des Volksmeinung » (« le pouvoir de l'opinion populaire »).

Réécrivant ensuite en allemand des passages des *Mémoires* non annotés en français, Marx constitue un environnement spécifique au concept de mouvement populaire, avec les termes d'*Enthusiasmus*, *Organisation*, *Widerstande* etc., pour d'autant mieux caractériser le parti qui prend « l'anarchie » pour mobile d'action, donc s'appuie sur le mouvement populaire. De son côté Levasseur avait bien noté qu'« il fallait de toute nécessité que les patriotes doués de quelque courage et de quelque talent se missent à la tête du mouvement populaire ».⁵⁵ Mais Marx n'a pas retenu cette annotation, qui marque bien pourtant l'usage de l'expression « mouvement populaire » dans le discours montagnard. Cela tient sans doute au fait que la caractérisation ontologique du concept en allemand, son expressivité même (traduisons « l'expression du mouvement populaire ») est première, présupposée par rapport au parti des patriotes qui y trouve sa force d'action – ainsi se met-il « à la tête du mouvement populaire » – contre l'autre parti, les Girondins. Un tel déplacement du sujet de l'action vers le concept n'enlève rien à la part matérielle, subjective. Au contraire, c'est tout un champ sémantique de notions de mouvement (traduisons *l'enthousiasme*, *la résistance à l'oppression*, *l'organisation du mouvement*, etc.) propices au sujet de l'action qui se concrétise autour de ce concept.

L'idée de mouvement révolutionnaire

Tout au long du processus d'annotation et de traduction des *Mémoires*, Marx déploie également une série de concepts en français et en allemand, ou en allemand seulement, dans la description même du mouvement historique de lutte entre la Gironde et la Montagne. Avec de

55. Ces *Mémoires* ont été rééditées par Christine Peyrard (Paris, Editions sociales, 1989). Voir en particulier les pages 79 et svtes sur le 10 août. Levasseur qualifie également « le second mouvement national » de 1792, par rapport à 1789, comme « un grand mouvement populaire ».

Histoire de la Convention. Mais nous nous contenterons de noter la présence de l'expression « insurrektionelle Bewegung » (mouvement insurrectionnel) et du mot « Die Masse » (la masse) qui souligne bien que la période parisienne où Marx rédige *La Sainte Famille*, du fait même qu'il y parle constamment la langue française jacobine, plus qu'Engels co-auteur à vrai dire, constitue le point d'orgue d'un nouveau paradigme autour de trois notions, *Révolution/matérialisme/communisme*, à penser ensemble.

En intervenant, pour la première fois, sur le terrain du communisme par une réflexion unitaire, Marx scelle en quelque sorte le lien présent et à venir entre la Révolution française, l'affirmation matérialiste et la réinvention périodique de l'idée de communisme. L'idée du mouvement révolutionnaire, au-delà de sa dynamique propre de pensée, demande à être précisée par la présence d'un nouveau couple conceptuel, situé au cœur de la Révolution française en tant que révolution organique.

2.2. L'organicité de la langue jacobine : Terreur/révolution à l'état permanent

Mot d'ordre du mouvement jacobin, sous la forme « la terreur à l'ordre du jour », comme nous l'avons montré ailleurs,⁶¹ le mot *Terreur* est objectivé dans sa traduction allemande, au sein de *La Sainte Famille*, à partir de la fameuse analyse marxiste de l'illusion antique des partisans de Robespierre, dont nous reproduisons le passage le plus connu, en allemand et en français :

Robespierre, Saint-Just und ihre Partei gingen unter, weil sie das antike, *realistisch-demokratische Gemeinwesen*, welches auf der Grundlage des *wirklichen Sklaventums* ruhte, mit dem *modernen spiritualistisch-demokratischen Repräsentativstaat*, welcher auf dem *emanzipierten Sklaventum*, der *bürgerlichen Gesellschaft*, beruht, verwechselten. Welche kolossale Täuschung, die moderne bürgerliche Gesellschaft, die Gesellschaft der Industrie, der allgemeinen Konkurrenz, der frei ihre Zwecke verfolgenden Privatinteressen, der Anarchie, der sich selbst entfremdeten natürlichen und geistigen Individualität – in den *Menschenrechten* anerkennen und sanktionieren zu müssen und zugleich die *Lebensäußerungen* dieser Gesellschaft hinterher an einzelnen Individuen

61. La formation d'un mot d'ordre : 'Plaçons la terreur à l'ordre du jour' (13 juillet - 5 septembre 1793), La rhétorique du discours, objet d'histoire (XVIIIe-XXe siècles), Bulletin du Centre d'analyse du discours de l'Université de Lille III, N° 5, Lille, 1981, p. 149-196. Cette étude, amplifiée et précisée, est disponible également sur le site [révolution française.net](http://revolutionfrancaise.net).

annullieren und zugleich den *politischen Kopf* dieser Gesellschaft in *antiker* Weise bilden zu wollen !⁶²

Robespierre, Saint-Just et leur parti ont succombé parce qu'ils ont confondu la *société à démocratie réaliste* de l'antiquité, reposant sur la base de *l'esclavage réel*, avec l'*État représentatif moderne à démocratie spiritualiste*, qui repose sur *l'esclavage émancipé*, sur la *société bourgeoise*. Être obligé de reconnaître et de sanctionner, dans les *droits de l'homme*, la société bourgeoise moderne, la société de l'industrie, de la concurrence universelle, des intérêts privés qui poursuivent librement leurs fins, ce régime de l'anarchie, de l'individualisme naturel et spirituel devenu étranger à lui-même ; vouloir en même temps annuler après coup pour tel ou tel individu particulier les *manifestations vitales* de cette société tout en prétendant façonner à *l'antique* la *tête politique* de cette société : quelle colossale illusion !⁶³

Ce qui donne, associé à d'autres passages, le paradigme suivant sur la base de la traduction française :

Robespierre, Saint-Just et leur parti
Les hommes de la Terreur (*Terroristen*)
La Terreur (*Terrorismus*)

ont confondu la société à démocratie réaliste de l'antiquité avec l'État représentatif moderne
ont voulu en même temps annuler /.../ les manifestations vitales de la société bourgeoise tout en prétendant façonner à l'antique la tête politique de cette société
voulait sacrifier la société bourgeoise à une conception antique de la société.

Nous voilà dans l'espace discursif de « l'illusion politique » des émancipateurs politiques », désignant qui qualifie « les héros de la Révolution française », Robespierre et Saint-Just tout particulièrement, si souvent évoqués par Marx. Ces émancipateurs ont été les victimes d'une « illusion tragique », c'est-à-dire d'une « illusion d'optique » en confondant l'État antique et l'État moderne, par le fait d'inverser le but – « la société civile (bourgeoise) » – et le moyen – « la société politique » – au nom d'un « principe politique » imposé par la volonté jacobine. Il s'agit là d'une donnée historique et théorique importante dans la mesure où elle

62. Texte disponible sur le web à l'URL suivante :

http://avg_urlseek.vmn.net/search.php?lg=en&mkt=en&type=dns&tb=ie&tbn=avg&q=www%2Emlwerke%2Ede

63. *La Sainte Famille*, op. cit. , p. 148.

inaugure la réflexion sur l'idée communiste comme nous l'avons déjà vu à propos du plan de travail de Marx intitulé *Société bourgeoise et révolution communiste* avec, comme premier élément, la Révolution française, et les énoncés suivants : « Excès d'importance que l'élément politique s'attribue à lui-même. Confusion avec l'État antique. Rapport des révolutionnaires et de la société civile. Dédoubllement de tous les éléments dans la société civile et l'État ».

Dans une première approche, s'il est alors concevable de considérer la Terreur comme un ensemble de « faits particuliers » ayant « une portée historique concrète », donc relevant d'une conjoncture spécifique, elle participe aussi de la révolution permanente comme mouvement organique, réel, actif dans la France des années 1789-1870. Comment s'opère alors la transition de la Terreur au concept de révolution permanente, à la fois proche conjoncturellement et fort différent d'un point de vue organique ?

Marx précise d'abord à ce sujet :

En des temps où l'État politique est engendré brutalement comme État politique à partir de la société civile, où l'auto-émancipation humaine tend à s'accomplir sous la forme de l'auto-émancipation politique, l'État peut et doit poursuivre sa tâche jusqu'à l'abolition de la religion, jusqu'à l'anéantissement de la religion, mais seulement comme il s'avance vers l'abolition de la propriété privée, vers le maximum, vers la confiscation, vers l'impôt progressif, comme il s'avance vers l'abolition de la vie, vers la guillotine.⁶⁴

Ici l'allusion à la Terreur, via les annotations sur le maximum et la guillotine, relève d'une analyse de classe, voire d'une violence de classe, puisqu'il s'agit de considérer « l'émancipation politique en elle-même », dont la violence engendrée par et contre la société bourgeoise est la principale composante.

La dérivation vers un autre concept, lorsqu'il s'agit de prendre conscience du moment où la vie politique prend une valeur organique se présente ainsi dans la suite du propos de Marx :

Dans ses moments d'ivresse, la vie politique cherche à neutraliser son présumé, la société civile et ses éléments, et à se constituer comme la vie réelle et sans ambiguïté de l'espèce humaine. Elle ne le peut qu'en entrant violemment en contradiction contre ses propres conditions d'existence, en déclarant *permanente* la révolution, et ainsi le drame politique se termine par le rétablissement de la religion, de la propriété privée, de tous les

64. Sur la Question juive, op. cit., p. 45.

éléments de la société civile aussi nécessairement que la guerre par la paix.⁶⁵

Il revient à Gramsci d'avoir désigné à diverses reprises, dans ses *Cahiers de prison*, la valeur organique du concept de « révolution permanente ». Après avoir caractérisé « la révolution permanente » dans son sens restreint, au titre de son « acception classique selon laquelle toute la vie est dialectique, est vie militante, donc révolution »,⁶⁶ il considère, dans un sens plus large et surtout plus historique, « la formule de la révolution permanente »,⁶⁷ et en donne une définition : « Concept politique de ce qu'on appelle 'révolution permanente', surgi avant 1848 comme expression scientifiquement élaborée des expériences jacobines de 1789 à Thermidor »,⁶⁸ donc basé sur « les principes de stratégie et de tactique politiques nés pratiquement en 1789 et qui se sont développés autour de 1848 », en faisant référence non pas à *Sur la Question juive*, mais à *l'Adresse du Comité central à la Ligue communiste*, de mars 1850, où Marx réitère l'expression, « la révolution à l'état permanent ».

C'est dire, en des termes philosophiques repris de Marx lui-même dans ses *Thèses sur Feuerbach* (1845), que ce concept met en valeur le moment révolutionnaire de la praxis, la « *revolutionäre Praxis* » elle-même. Il le fait selon un processus par lequel un objet donné, ou tout du moins présenté comme tel avec l'objectivation de la société civile (bourgeoise), perd son caractère de donation seulement objective par le fait d'un sujet, le porte-parole, qui se trouve en prise sur elle pour la transformer, voir l'abolir dans un mouvement de transformation du monde devenant ainsi « *praktisch revolutioniert* », révolutionnaire en pratique. L'idée communiste se concrétise ainsi activement dans le processus de la « révolution permanente ».

C'est dire aussi que Marx associe étroitement la dynamique jacobine de la révolution permanente à la prise de conscience de l'être humain comme être générique, réel, tel qu'il est défini dans les *Manuscrits de 1844* :

L'homme n'est pas seulement un être naturel, il est un être naturel *humain*, c'est-à-dire un être qui est pour lui-même, donc un *être générique*, et qu'il lui faut se confirmer et s'activer en tant que tel aussi bien dans son être que dans son savoir /.../ De même que tout ce qui est naturel doit être *engendré*,

65. *Ibid.*

66. Gramsci, *Cahier 14*, § 35, Paris, Gallimard, 1990, p. 50.

67. *Cahier 13*, § 37, Paris, Gallimard, 1978, p. 432.

68. *Cahier 13*, § 7, *Ibid.*, p. 363.

de même l'homme possède son acte d'engendrement, *l'histoire*, qui cependant pour lui, est un acte d'engendrement conscient, et donc, en tant qu'acte d'engendrement effectué avec conscience, un acte d'engendrement qui se supprime lui-même. L'histoire est la véritable histoire naturelle de l'homme.⁶⁹

Ainsi le savoir politique jacobin, forme discursive achevée de la langue jacobine, dispose d'une portée organique inégalée aux yeux de Marx. Non seulement il caractérise l'expression du peuple et des individus sociaux qui en sont les éléments, en décalage, pour ne pas dire en contradiction, avec la société civile (bourgeoise) et ses éléments, par une activité d'auto-engendrement, source même de son être générique. Mais il confère aussi une dimension de conscience historique, sous le concept d'histoire, à un tel savoir politique. Les limites du jacobinisme, au titre de l'émancipation seulement politique, concernent à vrai dire essentiellement le jacobinisme constituant, à l'exemple de Sieyès.⁷⁰

Du côté des jacobins robespierristes, l'évaluation historique de Marx est bien plus complexe : en promouvant « la loi naturelle » selon laquelle un principe se réalise sous sa forme consciente par la négation, ici de l'ordre social d'Ancien Régime au titre d'un ordre de droit naturel, ces jacobins posent bien les bases de « l'émancipation humaine en générale », de l'émancipation réelle, pratique de l'individu réel, social, générique.

Nous sommes donc là, en fin de parcours, au plus loin des « idéalités politiques » des Jacobins qui nous cantonnent dans une philosophie de la volonté libre, certes apte à multiplier les potentialités, mais se substituant en fin de compte au monde réel sur le mode illusoire du monde antique. Il est désormais question de l'action générique du sujet révolutionnaire, permettant une saisie de la totalité du réel par le fait même de sa concrétude. C'est bien le réel en tant que totalité concrète qui est visé par les révolutionnaires s'inscrivant dans la tradition jacobine, un réel authentiquement matérialiste.

Certes, en permettant de donner le nom de peuple, sous le concept de mouvement populaire, à chaque événement où le peuple se fonde sur lui-même, donc s'auto-engendre, le savoir politique jacobin qualifie essentiellement plus un « acte de naissance », le début de l'histoire de l'engendrement de l'homme réel que le devenir d'un réel inscrit à l'horizon

69. *Manuscrit de 1844, op. cit.*, p. 167.

70. Voir sur ce point notre étude, « Jacobinisme et marxisme : le libéralisme politique en débat », *Actuel Marx*, N.32, 2002.

du communisme. Mais ce savoir générique le fait en affirmant que « quelque chose » existe – et nous avons ajouté « quelqu'un parle » – de par sa définition même, soulignée par Marx lui-même dans les termes suivants :

La manière dont la conscience est, et dont quelque chose est pour elle, c'est le *savoir*. Le savoir est son unique acte. Par la suite, quelque chose devient pour la conscience dans la mesure où elle *sait ce quelque chose*. Le savoir est son unique comportement objectif.⁷¹

Avec le savoir politique, *quelque chose est, donc existe*, la vie politique permettant au peuple de prendre nom de peuple dans chaque événement qui le légitime, par le fait même que *quelqu'un parle*, le peuple lui-même, à travers la médiation de ses porte-parole. Qui plus est, le peuple *sait ce quelque chose*, sa vie politique générique avec son fort potentiel émancipateur dans la mesure où il en a pris objectivement conscience.

Il ne reste alors à Marx qu'à franchir une dernière étape pour compléter la dimension concrète et le devenir du savoir politique jacobin, après l'avoir appréhendée à travers ces deux premiers couples conceptuels : en conceptualiser sa matérialité linguistique proprement dite par un troisième couple, *langue populaire/porte-parole*.

2.3. La matérialité de la langue : langue populaire/ porte-parole de la Masse

Dans *La Sainte Famille*, où Marx parle conjointement en français et en allemand, la question linguistique, et sa traduction discursive, est centrale : la langue française relève de la grammaire, et la langue allemande du dictionnaire, outils linguistiques par excellence de la langue empirique. Gramsci a traduit cette affinité de langues dans le critère à la fois méthodologique et discursif de « traductibilité réciproque » entre le langage jacobin et la philosophie allemande. Ainsi, les catégories explicatives de l'histoire de la Révolution française, que nous présentons par couples, sont fondées dans la matérialité discursive même de la langue. Marx se devait alors de préciser, dans l'un de ses couples conceptuels, des données réflexives dans les termes même de la langue. C'est en fait autour du sujet, *La Masse*, dont nous avons déjà souligné l'importance que se construit l'ultime couple dans la série suivante d'énoncés analogues :

71. *Ibid.*

	parle la langue française
	a une langue française (profane)
LA MASSE (innombrable)	a/ont une langue/un langage populaire
Les forces Révolutionnaires	une pratique française
	des porte-parole

Quel est alors le statut de ce troisième couple, *langue populaire (française)/ porte parole (de la Masse)* par rapport aux deux premiers, si ce n'est qu'il les ancre dans la matérialité de la langue ? La réponse est quelque peu obscurcie par la manière usuelle dont a été traité la question du langage selon le marxisme, en se limitant à un commentaire de *L'Idéologie Allemande*, où le langage dispose, comme l'idéologie à vrai dire, d'un double statut. En premier lieu, l'accent est mis sur le fait que le langage, en tant que conscience pratique, est le reflet d'une pensée connectée au matériel, la forme d'un contenu matériel : il ne disposerait donc d'aucune autonomie par rapport à son référent social. En second lieu, le constat est fait que le langage est aussi une pratique sociale déterminée, mais de nature hautement illusoire, en particulier dans le fait de l'homogénéisation idéologique du langage philosophique. De là le mot d'ordre, « passer du langage à la vie ». De là, l'idée de désigner le langage jacobin comme un langage de l'illusion politique dans le contexte déterminé de la société (civile) bourgeoise en amont, et du réel de la révolution sociale en aval. Il s'agit alors d'aller du langage de l'imaginaire politique vers la désignation objective du réel.

Nous pouvons ainsi mieux comprendre en quoi l'appréhension de la langue jacobine, saisie dans sa dimension ontologique, son essence logico-grammaticale, puis traduite dans des catégories historiques spécifiques contredit cette approche quelque peu schématique du langage chez Marx. En effet, cette formation discursive « jacobine » renvoie à l'exemple unique, dans la série des « révolutions organiques », de la constitution de « la vie politique », comme « vie générique de l'homme » contre « la société civile » (*Bürgerliche Gesellschaft*) appréhendée à travers une vision idéologique de « l'homme indépendant, qui n'est rattaché à autrui que par le lien de l'intérêt privé et de la nécessité naturelle, dont il n'a pas conscience, l'esclavage du travail intéressé, de son propre besoin égoïste et besoin égoïste d'autrui »,⁷² donc relevant d'une fausse conscience. Qu'une telle fausse conscience fasse partie de l'analyse du langage, c'est

72. *La Sainte Famille*, op. cit., p. 139.

certes justement dit dans *L'Idéologie Allemande*.⁷³ Mais cela ne remet pas en cause la portée organique, à partir de sa dimension matérialiste, de la langue jacobine.

Langue de « la réalité effective » (*Wirklichkeit*), elle nous entraîne vers une dynamique de constitution de l'activité révolutionnaire, sur la base d'une connexion permanente entre le langage et le réel, la pensée et la réalité poussée jusqu'à « la coïncidence » entre des conditions langagières – ici la langue jacobine – et l'activité révolutionnaire.

C'est pourquoi le problème de la connexion empirique entre la réalité et le discours est au centre de notre réflexion en analyse de discours⁷⁴ et de nos travaux sur la langue jacobine, véritable formation discursive. Une langue d'autant plus actuelle dans la mesure où elle permet encore aujourd'hui l'intégration du politique au réel, lorsqu'il se manifeste, en pensée et en action, dans sa « naturalité immanente », au sein du mouvement social. Nous pouvons ainsi en conclure que le retour au Jeune Marx, très tôt initié dans notre génération par Louis Althusser, présentement à partir de la manière dont Marx formule dans une série de catégories discursives explicatives de la première Révolution française, est décisif pour l'étude des langages des révolutions françaises et de leur devenir, champ d'expérimentation majeur de notre trajet d'analyste du discours. Si l'analyse de discours a sans doute échoué à constituer une théorie du discours, au plus près du marxisme, comme l'a bien notifié Michel Pêcheux, elle constitue, du moins dans la forte dimension d'historicité que nous lui avons donnée, une véritable théorie de la révolution.

Bibliographie

- L. Althusser, « Sur le jeune Marx. Questions de théorie », *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1966.
- Dictionnaire européen des Lumières*, sous la dir. de M. Delon, Paris, PUF, 1997.
- A. Gramsci, *Cahiers de Prison*, Cahier 10, Paris, Gallimard 1978.
- A. Gramsci, *Cahiers de Prison*, Cahier 11, Paris, Gallimard, 1978.
- A. Gramsci, *Cahiers de Prison*, Cahier 13, Paris, Gallimard, 1978.
- A. Gramsci, *Cahiers de prison*, Cahier 14, Paris, Gallimard, 1990.

73. Voir sur ce point l'ouvrage de Jean-Louis Houdebine, *Langage et marxisme*, op. cit.

74. Voir à ce sujet notre ouvrage *Discours et événement. L'histoire langagière des concepts*, Presses universitaires de Franche-Comté, 2006.

- A. Gramsci, *Cahiers de Prison*, Cahier 19, Paris, Gallimard, 1991.
- A. Gramsci, *Cahiers de Prison*, Cahier 5, Paris, Gallimard, 1996.
- J. Guilhaumou, « Hégémonie et jacobinisme dans les Cahiers de prison de Gramsci », *Cahiers d'histoire de l'Institut Maurice Thorez*, N° 32-33, 1979.
- J. Guilhaumou, « La formation d'un mot d'ordre : 'Plaçons la terreur à l'ordre du jour' (13 juillet - 5 septembre 1793) », in *La rhétorique du discours, objet d'histoire (XVIIIe-XXe siècles)*, *Bulletin du Centre d'analyse du discours de l'Université de Lille III*, N° 5, Lille, 1981.
- Cette étude, amplifiée et précisée, est disponible également sur Révolution française.net.
- J. Guilhaumou, *La langue politique et la Révolution française*, Paris, Klincksieck, 1989.
- J. Guilhaumou, « Le jeune Marx et le langage jacobin (1843-1846) : lire et traduire 'la langue de la politique et de la pensée intuitive' » in *Révolutions françaises et pensée allemande 1789*, sous la dir. de Lucien Calvié, Université Stendhal (Grenoble III), Ellug, 1989.
- J. Guilhaumou, « Révolution française et tradition marxiste: une volonté de refondation », *Actuel Marx* N°20, octobre 1996, p.171-192.
- J. Guilhaumou, « Marx, la Révolution française et le manuscrit de 1843 », in *Marx démocrate*, E. Balibar et G. Raulet édts, Paris, PUF, 2001.
- J. Guilhaumou, *Sieyès et l'ordre de la langue*, Paris, Kimé, 2002.
- J. Guilhaumou, « Jacobinisme et marxisme : le libéralisme politique en débat », *Actuel Marx*, N.32, 2002.
- J. Guilhaumou, *Discours et événement. L'histoire langagière des concepts*, Presses universitaires de Franche-Comté, 2006.
- J. Guilhaumou, « Ainsi, nous sommes qui nous sommes dans le Mississippi ». *Semen 29, La Théorie du discours. Fragments d'histoire et de critique*, coordonné par Marie-Anne Paveau, avril 2010, Presses universitaires de Franche-Comté.
- J. Guilhaumou, « Rousseau, Marx et la Révolution française ». Journée d'études du CHPSM de l'Université de Paris I sur Rousseau et le marxisme, à paraître.
- J. Guilhaumou, D. Maldidier, R. Robin, *Discours et archive*, Liège, Mardaga, 1994.
- Stéphane Haber, *Critiques de l'antinaturalisme. Etudes sur Foucault, Butler, Habermas*, Paris, PUF, 2006.
- J-L. Houdebine, *Langage et marxisme*, Paris, Klincksieck, 1978.
- G. Labica, *Le statut marxiste de la philosophie*, Bruxelles, Complexe, 1976.

- G. Leplan, *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme*, Paris, Honoré Champion, 2007.
- K. Marx, *Œuvres*, tome III, Paris, Gallimard, 1982.
- K. Marx, *L'Idéologie Allemande, Thèses sur Feuerbach* (1845), Paris, Éditions sociales, 1968.
- K. Marx, *La Sainte Famille ou Critique de la critique critique* (1845), Paris, Éditions sociales, 1969.
- K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, introduit, traduit et annoté par F. Fischbach, Paris, Vrin, 2007.
- K. Marx, F. Engels, *Exzerpte und Notizen, 1843 bis Januar 1845*. Berlin 1981.
- S. Mercier-Josa, *Entre Hegel et Marx. Points cruciaux de la philosophie hégélienne du droit*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- Ch. Peyrard (ed.), *Mémoires du montagnard Levasseur de la Sarthe*, Paris, Éditions sociales, 1989.
- W. Wachsmuth, *Geschichte frankreichs im Revolutionszeitalter, Exzerpte und Notizen 1843 bis januar 1845*. 2 vol., Hambourg, 1840-1844.

Viser le mot ou viser le sens. Deux orientations dans l'appréhension de l'activité discursive

1. Comparer le déploiement de deux logiques à l'égard du discours : celle de Volochinov/Bakhtine et celle d'Habermas

Il s'agit dans cette contribution, qui ne manifeste qu'une recherche à l'état d'ébauche, d'utiliser le texte de Volochinov/Bakhtine : *Marxisme et philosophie du langage*,¹ comme opérateur d'analyse, susceptible de permettre une comparaison éclairante avec un texte de Jurgen Habermas

1. Le titre complet de l'ouvrage initial est : *Marxizm i filosofija jazyka, Osnovnye problemy sociologičeskogo metoda v nauke o jazyke*. La 1^{ère} édition russe (Leningrad, 1929), mentionne Volochinov comme auteur, ainsi que la seconde édition (1930). Une première traduction française a été réalisée par Marina Yaguello aux Éditions de Minuit, en 1977. Cette première traduction porte l'ouvrage au crédit de M. Bakhtine, et ajoute dans une mention entre parenthèses le nom de Volochinov, si bien que depuis, la communauté scientifique française (au moins elle) connaît cet ouvrage comme celui de Bakhtine. Cependant le travail fondamental de Patrick Sériot est venu bouleverser la donne. Patrick Sériot dirige le Centre de recherches en histoire et épistémologie comparée de la linguistique d'Europe centrale et orientale (CRECLECO), à l'université de Lausanne. Il s'efforce simultanément de retraduire les textes de Medvedev, de Volochinov et de Bakhtine, de réaliser les attributions d'auteur laissées auparavant dans une opacité certaine sous le nom de « cercle Bakhtine », et de réfléchir en même temps à ce qu'il appelle lui-même les « transferts culturels » : la manière dont une certaine traduction d'un texte peut être faite dans un contexte politique et scientifique donné de réception. Nous renvoyons donc à ses travaux et aux chercheurs qui l'accompagnent dans cette œuvre d'histoire des sciences, et tout particulièrement à la nouvelle traduction (édition bi-lingue russe-français) qu'il vient de réaliser avec Inna Tytkowski-Ageeva aux éditions Lambert-Lucas, Limoges, 2011, et à l'introduction substantielle et l'appareil de notes qui l'accompagnent. Ces travaux établissent, à mon sens de manière indubitable, la paternité de Volochinov sur l'ouvrage. C'est pourquoi dans la suite de notre texte, nous citerons Volochinov et non pas Bakhtine. Invité à l'université de Franche-Comté (séminaire de l'équipe ADCOST, avril 2011), Patrick Sériot a pu également expliquer comment avait été faite la première traduction, dans quel contexte de réception, et sur la base de quels principes. Il a montré de manière très convaincante les problèmes de traduction posés par le travail de Marina Yaguello, et les solutions que sa nouvelle traduction a retenues. À notre sens, la dynamique fondamentale de l'ouvrage : *réfléchir sur l'activité discursive*, n'en sort pas changée, mais précisée. À la date où nous écrivons cette contribution, la nouvelle traduction de Patrick Sériot n'est pas encore « passée » dans la communauté scientifique. C'est pourquoi nous donnerons systématiquement les deux traductions lorsque nous citerons le texte.

intitulé : *Sociologie et théorie du langage*.² Habermas est en effet un auteur de référence pour la *Critical Discourse Analysis* anglo-saxonne, tandis qu'il est absent des références françaises. Or cette présence là-bas et cette absence ici posent question.

Par ailleurs, il s'agit, grâce à la torsion particulière que l'appréhension philosophique fait du langage, de la parole, du discours, de rechercher ce qui peut en résulter de fécond, d'heuristique, pour tenter de renouveler par ce biais nos programmes de recherche en analyse de discours.

Nous ne proposons pas, cependant, de travailler sur le texte fondamental d'Habermas, ou en tout cas le plus connu, à savoir les 800 pages de la *Théorie de l'agir communicationnel*. Il s'agit d'une ébauche, d'une entrée dans une œuvre prolifique et complexe, entrée volontairement limitée à un texte court. Mais, si le texte est court, l'argumentation, elle, est serrée, et vise – le titre le dit assez – à construire le cadre d'une réflexion globale sur une théorie du langage.

Les deux projets, celui de Volochinov et celui d'Habermas ont des titres voisins : « Philosophie du langage », dans un cas, « théorie du langage » dans l'autre et c'est la sociologie qui, dans les deux titres, semble être le cadre au sein duquel penser le déploiement d'une philosophie ou d'une théorie du langage³. Les contextes historiques bien sûr, diffèrent radicalement : si l'URSS de 1929 est déjà stalinienne, elle n'a pas encore pris le monstrueux visage qui sera le sien et qui défigure durablement le projet émancipateur des penseurs socialistes. Habermas, quant à lui, écrit dans le cadre de la sociale démocratie de l'Allemagne de l'Ouest d'après guerre. Nous ne cherchons pas cependant à cerner ici les racines historiques de ces deux expressions, ni même à reconstituer un contexte, mais seulement à lire pas à pas, minutieusement, les deux textes, à en comprendre la *logique interne*, à faire saillir quelques différences par le jeu de la comparaison.

Certes ce sont deux œuvres très différentes, mais dans les deux cas, les philosophes qui écrivent connaissent la pensée marxiste, Volochinov pour s'en revendiquer expressément, quitte à travailler de manière tangentielle avec elle, Habermas pour la contourner, du moins c'est l'impression que nous avons eu dans l'ouvrage dont il est ici question ; mais les deux textes manifestent incontestablement des pensées puissantes, qui ont des

2. 1970-1971, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, A. Colin, 1995. Le texte initial porte le titre suivant : *Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie*.

3. La traduction Sérriot-Tylkowski-Ageeva donne ceci pour le sous-titre : *Les problèmes fondamentaux de la méthode sociologique dans la science du langage*.

conséquences importantes en termes directement discursifs, sémiotiques et communicationnels.

Marxisme et philosophie du langage a été traduit et édité en français en 1977. Habermas, lui, commence sa carrière philosophique dès 1963, par un titre particulièrement évocateur de l'ensemble de son travail : *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*.⁴ Mais la traduction française du texte allemand n'est publiée qu'à partir de 1978 seulement. On voit donc que l'introduction de leurs œuvres en France commence à peu près au même moment. Encore faut-il préciser que le fameux *Théorie de l'agir communicationnel*, n'est édité en Allemagne qu'en 1981, et n'a été traduit en français qu'en 1987.

Du côté des dictionnaires, dans le *Dictionnaire de linguistique*, de Jean Dubois, publié au Seuil en 1972 et réédité en 1989, on ne trouve ni Bakhtine, ni Habermas. C'est sans doute assez normal, l'orientation d'alors privilégie la linguistique au sens des structures morpho-syntaxiques et du lexique. Par contre dans le *Dictionnaire Encyclopédique des sciences du langage* de Ducrot et Todorof, de 1976, au Seuil, Bakhtine (Volochinov) est déjà présent, mais Habermas est absent. Dans l'ouvrage dirigé par Frédéric François : *Linguistique*, ouvrage de référence pour l'initiation, publié aux PUF en 1980, Bakhtine (Volochinov) est présent, Habermas est absent, alors même que Frédéric François a une formation initiale de philosophe et qu'il est germanophone. Dans le *Nouveau Dictionnaire Encyclopédique des sciences du langage* de Ducrot et Schaeffer, Seuil, 1995, Bakhtine (Volochinov) est présent, Habermas toujours absent. Dans *Termes et concepts pour l'analyse du discours*, Détrie, Siblot, Vérine, Champion, 2001, Bakhtine (Volochinov) est présent, Habermas toujours absent. Dans le *Dictionnaire d'analyse du discours* de Charaudeau et Mainguenu, Seuil, 2002, on trouve tous les titres attribués à Bakhtine, et enfin, enfin, UN texte d'Habermas : le fameux *Théorie de l'agir communicationnel*.

Sans vouloir poursuivre trop loin cette enquête, même dans la bibliographie d'un livre comme celui de Sylvain Auroux, – qui tient en France une place très importante en ce qui concerne l'histoire des idées linguistiques et l'épistémologie des sciences du langage – *La raison, le langage et les normes*, PUF, 1998, ouvrage qui recoupe pourtant directement les problèmes travaillés par Habermas (la question des normes), on ne trouve pas non plus mention du penseur allemand.

4. Titre original : *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 1963.

Chacun peut ainsi entendre que la réception de son œuvre dans le champ intellectuel français de l'analyse du discours est en retard,⁵ manifestement, et il s'agit donc de ne plus différer la lecture critique, ni l'appréciation de ce que cette pensée est susceptible de soutenir pour l'analyse du discours.

2. Volochinov : ou l'élimination de la psychologie

Entrons maintenant dans le vif du sujet et constatons ce point de départ : Volochinov vise à éliminer la dimension psychologique là où Habermas essaie de la refondre et de l'intégrer à partir des travaux de la phénoménologie.

2. 1. L'idéologie ; l'idéologie comme signe, comme matérialité ; la matérialité particulière des signes

Dans Volochinov, la première question examinée, c'est ce que recouvre le terme d'idéologie, et le mode d'existence de ce qu'il appelle l'idéologie. Tout son effort tend à l'extraire de la sphère idéaliste où le concept d'idéologie est né historiquement, pour en faire un concept matérialiste et notamment pour ramener à la surface, à juste titre nous semble-t-il, la thèse selon laquelle les idées ont une matérialité qui est celle des signes, des paroles et des textes dans lesquelles les idées vivent et se diffusent.

Ainsi le premier chapitre s'intitule « Études des idéologies et philosophie du langage » ; et dans ce cadre, le mot « idéologie », au singulier comme au pluriel, signifie clairement « système(s) d'idées » ; on voit l'expression « idéologie » commuter fréquemment avec l'expression « création idéologique » ; Volochinov parle également de « sphère de création idéologique » ; on voit que pour lui, le roman est une création idéologique, la science est une sphère de création idéologique, de même que la religion ou les doctrines politiques ; par conséquent le terme n'a aucune connotation péjorative *a priori*. Tout le travail de Volochinov dans

5. Jacques Guilhaumou est l'un des très rares à avoir consacré une part de sa réflexion à son endroit, et très tôt ; par exemple dans : « Espace public et Révolution française. Autour d'Habermas », *Raisons pratiques*, 3, 1992, p. 275-390, ou en 2005 dans « Habermas et la Révolution française ; de l'opinion publique à la lutte pour la reconnaissance », texte français sur *revolution-francaise.net*, qui trouvera une traduction italienne la même année : « Habermas e la Rivoluzione francese: dall'opinione pubblica alla visibilità sociale », in Geoff Eley, Giuseppe Civile, Luigia Cagliotti, Mary P. Ryan, Jacques Guilhaumou discutono *Storia e critica dell'opinione pubblica*, di Jürgen Habermas, *Contemporanea. Rivista di storia dell'800 et del'900*, Anno VIII, numero 2, aprile 2005, Il Mulino, p. 365-369.

ce premier chapitre consiste à dire : les idées ne sont pas une réalité immatérielle contenue dans l'esprit, mais bien au contraire une réalité *matérielle* : La « science, la littérature, la religion, la morale » (cette énumération est de Volochinov, dans le 1^{er} ch.), et c'est ce qu'il appelle « des produits idéologiques ». Et il poursuit :

X
 Tout ce qui est idéologique possède un *réfèrent* et renvoie à quelque chose qui se situe hors de lui. En d'autres termes, tout ce qui est idéologique est un *signe*. *Sans signes, point d'idéologie*. (M. Y., p. 25).

Tout ce qui est idéologique possède un *sens* : cela représente, remplace quelque chose qui lui est extérieur, autrement dit, tout ce qui est idéologique est un *signe*. *Là où il n'y a pas de signe, il n'y a pas d'idéologie*. (P.S. & I.T-A, p. 127).

L'important pour Volochinov, c'est à la fois de montrer que l'idéologie n'est pas une réalité immatérielle emprisonnée dans l'esprit, mais aussi que les idéologies correspondent à une matérialité dans le monde, et à un monde de signes, lesquels ont eux-mêmes une réalité matérielle *spéciale* : le pain, le vin par exemple se présentent sous forme d'objets simples à notre entendement. Certes, remarque Volochinov, le pain et le vin, ces deux objets, peuvent être extraits de leurs sphère d'existence ou coupés de leur fonction habituelle et ils deviennent alors disponibles comme signes (on devrait dire signifiants), symboles religieux par exemple, et c'est le cas de tous les objets matériels, qui, une fois extraits de leur sphère naturelle, peuvent devenir disponibles pour signifier au-delà d'eux-mêmes, pour atteindre le statut de signes-symboles. Mais pour autant le signe et l'objet sont distincts. Le pain et le vin par exemple se présentent toujours comme deux objets qui ont dans l'espace et le temps leurs limites propres, tandis que les signes ont *en plus* une matérialité particulière :

Un signe n'existe pas seulement comme partie de la réalité, il a aussi ceci de particulier qu'il en reflète et réfracte une autre. Il peut distordre cette réalité, lui être fidèle, ou encore la percevoir d'un point de vue spécial (M. Y., p. 27).

Un signe existe non seulement comme une partie de la réalité, il reflète et réfracte une autre réalité, c'est pour cette raison qu'il peut déformer cette réalité ou bien lui être fidèle, l'interpréter sous un angle de vue particulier, etc. (P.S. & I.T-A, p. 131).

Et dès lors, en vertu même de cette particularité, de cette ambiguïté aussi, de ce fait qu'il montre et qu'il voile tout à la fois, qu'il manifeste un point de vue au double sens du terme : au sens d'opinion et au sens de point dans l'espace et dans le temps à partir duquel un tel regarde et énonce un

dire sur le monde, *en vertu même de cette particularité* donc, il est soumis par les interlocuteurs « aux critères de l'évaluation idéologique » :

Tout signe est soumis aux critères de l'évaluation idéologique (c'est-à-dire : est-il vrai, faux, correct, justifié, bon ? etc.) (M. Y., p. 27).

À tout signe on peut appliquer des critères d'évaluation idéologique : est-il faux, vrai, correct, juste, bon, etc. ? (P.S. & I.T-A, p. 131).

Autrement dit, chaque chaîne signifiante a une matérialité particulière, parce qu'elle ne se présente jamais comme signifiant pur (sauf aux linguistes et aux psychotiques), mais comme *immédiatement reflétant et réfractant une part du réel interhumain*, et à ce titre, c'est-à-dire comme chaîne de signifié, c'est-à-dire pour Volochinov, *comme porteur de valeur*, porteur de discussions appréciatives sur sa valeur.

2.2. Ce sont les signes qui instituent le champ dialogique et non l'inverse

Mais dire ceci doit s'accompagner immédiatement du constat que ce signifié labile, changeant, etc., *institue* un champ dialogique par sa fragilité ou son instabilité même, et noue dès lors ensemble les éléments d'une communauté humaine qui ne cesse de tisser et de retisser les liens fragiles qui l'assemblent en tant que communauté ; car, pour Volochinov, le champ dialogique (sociologique) ne contient pas les signes et les énoncés. Ce sont les signes mêmes et les énoncés qui *instituent*, (compte tenu de leur ambiguïté, compte tenu de leur valeur changeante d'un sujet à l'autre, d'un moment à l'autre, compte tenu de l'appréciation du monde qu'il porte, de la manière dont il reflète et réfracte une part du monde, etc.) ; mais la chose importante, c'est que pour Volochinov, ce n'est pas l'espace public qui par son existence sociologique et institutionnelle, serait susceptible d'offrir une arène dialogique aux sujets humains, *c'est le contraire* : c'est l'existence de signes instituant des point de vue idéologiques distincts qui ouvre la discussion, et donc *fonde* une arène dialogique.

Cette arène est en quelque sorte chaque fois réouverte, chaque fois fondée, chaque fois instituée *par les signes* qui sont mis en circulation (par tels et tels interlocuteurs), par le fait que ces signes, en raison même de leur *fragilité* rationnelle, ou émotionnelle ou esthétique *appellent* une réponse interhumaine.

Chez Habermas, on va trouver une idée à la fois semblable et différente, celle de « génération de contexte de vie à structure significative ».

Cependant, l'important ici, c'est de repérer la matérialité et la matérialité particulière des signes, à la fois objets, ayant inéluctablement une matérialité, tout aussi objectivable et sensible que du pain ou du vin, et signes qui réfléchissent et réfractent une part du réel et appellent, suscitent des appréciations différenciées de la part des interlocuteurs, ouvrant-instituant un espace « d'interactions verbales ».

Volochinov ne part pas de l'explication de la psyché humaine, il ne part pas non plus d'une sociologie des forces productives et des contradictions entre classes sociales, mais de l'existence des signes en tant que dotés d'une matérialité double et particulière : matérialité du signifiant et présence signifiante qui dit (quelle que soit la manière de dire) quelque chose du monde, énoncé qui incite, appelle, creuse les chemins d'une réponse (quasiment au sens où Lacan peut parler du désir), et donc l'institution d'une *agora*, d'un espace public de discussions, de délibération, de création idéologique.

2.3. La récusation de la psychologie de la conscience

Tout le travail suivant de Volochinov va être consacré à récuser la psychologie de la conscience qui a cours à son époque, et à mettre en place la conception d'une intersubjectivité – ou plutôt, Volochinov parle de discours intérieur – telle qu'inscrite dans les signes : la peur, la haine, l'amour, le désir ne sont ni dans les tripes, ni dans le cœur ni dans les cellules grises ou blanches du cerveau ; elles sont dans les énoncés et dans toutes les nuances des modalisations appréciatives que la langue autorise, de même qu'une personne n'existe que dans l'appareil formel de l'énonciation où un sujet humain ne se différencie d'un autre qu'en investissant les formes de cet appareil, en disant « je » et en s'adressant à un « tu », comme le dira Benveniste à sa manière et à 40 ans de distance.

Car chaque théoricien a besoin de définir, même sommairement, ce que peut être un sujet parlant. La question qui se pose est de savoir comment se débarrasser d'une conception obscurcissante du sujet, qui suppose assez stupidement que celui qui parle c'est celui qui parle *là*, avec la matérialité de son corps, sa présence de chair et d'os, et sa bouche qui s'ouvre, et sa langue qui remue à l'intérieur de son palais, et qui dans le fond, ne ferait qu'extérioriser pour autrui de façon sonore ce qu'il penserait silencieusement l'instant d'avant « dans sa tête ». Car « phoner », en quelque sorte, ce n'est pas parler. On ne parle pas de l'intérieur de soi-même explique Volochinov. On parle parce que, d'abord, quelque chose a été dit avant et ailleurs, qui creuse les chemins d'une

réponse et appelle quelqu'un à prendre une place de sujet parlant-répondant. Mais il faut se débarrasser du behaviorisme naïf et spontané dont tout un chacun est embarrassé, représentation qui engluie et obscurcit le réel de la communication interhumaine.

Ce qui est premier, explique Volochinov, et ce qui fonde des sujets, des relations intersubjectives et des structures sociales signifiantes, c'est l'existence *concomitante* pour les sujets 1) des signes de la langue, 2) d'un réel qui résiste à toute appréhension et 3) de l'activité humaine de parole et d'intersubjectivité. Et on voit par là que la langue est conçue par Volochinov comme elle l'était par Humboldt : comme *énergie*, comme *liant et non pas comme structure*, à la manière du Saussure de Séchehaie et Bally. Et *c'est ce caractère* de la langue-énergie, de la langue-parole qui lui permet de faire l'économie d'une psychologie.

Si on retourne à ce premier chapitre qui essaie d'installer cette langue-énergie et de justifier l'évitement psychologique, on va trouver un grand nombre d'énoncés de cet ordre qui visent à donner à *des fonctions psychologiques une interprétation purement langagière* :

- le concept de compréhension (comme fonction psychologique) :

la compréhension d'un signe consiste après tout dans le rapprochement entre le signe appréhendé et d'autres signes déjà connus ; en d'autres termes la compréhension est une réponse à un signe à l'aide de signes. Et cette chaîne de créativité et de compréhension idéologique, se déplaçant de signe en signe vers un nouveau signe, est unique et continue (...) Nulle part la chaîne ne se brise, nulle part elle ne s'enfonce dans l'existence intérieure, de nature non matérielle et non incarnée dans des signes (M. Y., p. 28).

Effectivement, comprendre un signe, c'est le mettre en corrélation avec les autres signes déjà connus ; autrement dit, la compréhension répond au signe par d'autres signes. Et cette chaîne de la création idéologique et de la compréhension, liant un signe à un autre et ensuite à un autre encore, est unique et continue : d'un maillon sémiotique et, par conséquent, matériel nous passons d'une façon ininterrompue à un autre maillon également sémiotique. Et il n'y a de rupture nulle part, nulle part la chaîne n'est immergée dans une existence intérieure immatérielle et non incarnée dans des signes (P.S. & I.T-A, p. 133).

Au passage, on notera une critique du behaviorisme (et on verra qu'Habermas aussi se sent obligé de régler préalablement son compte à cette branche de la « psychologie scientifique », comme certains ont voulu la nommer) ; voici ce qu'il en dit :

Pour le positivisme psychologiste (...) la conscience se ramène à rien : simple conglomérat de réactions psychophysiologiques fortuites qui, par miracle, aboutit à une création idéologique signifiante et unifié (M. Y., p. 29).

Pour le positivisme psychologiste (...) la conscience n'est rien, si ce n'est un ensemble de réactions psychophysiologiques fortuites, dont il résulte par miracle une création idéologique douée de sens et singulière (P.S. & I.T-A, p. 133).

Et il est vrai que le behaviorisme a constamment été critiqué à partir de son évitement de la fonction langagière et de la langue, de ses caractéristiques proprement humaines.

D'une manière générale, la « tactique » de Volochinov, si l'on peut dire, consiste à proposer qu'une philosophie du signe viennent élaborer une synthèse supérieure susceptible de balayer à la fois l'idéalisme de la psychologie de la conscience et de l'introspection, et le naturalisme-mécanicisme de la psychologie dite « scientifique », béhaviorisme, ou encore « psychologie objective ».

- Le concept de conscience (comme fonction psychologique) :

la conscience individuelle est un fait socio-idéologique (...). La conscience prend forme et existence dans les signes créés par un groupe organisé au cours de ses relations sociales. La conscience individuelle se nourrit de signes, elle y trouve la matière de son développement, elle reflète leur logique et leurs lois. La logique de la conscience est la logique de la communication idéologique, de l'interaction sémiotique d'un groupe social. Si nous privons la conscience de son contenu sémiotique et idéologique, il n'en reste rien (p. 30).

la conscience individuelle est un fait idéologique et social. (...) La conscience se constitue et se réalise dans le matériau sémiotique créé par l'échange social au sein d'une collectivité organisée. La conscience individuelle se nourrit de signes, elle se développe à partir d'eux, elle reflète leur logique et leurs lois. La logique de la conscience est une logique de l'échange idéologique, de l'interaction sémiotique au sein d'une collectivité. Si nous privons la conscience de son contenu idéologique et sémiotique, il n'en restera rien (P.S. & I.T-A, p. 135).

Si bien que Volochinov en appelle même à un renversement : ce n'est pas la philosophie du langage qui a besoin de la psychologie, c'est cette dernière qui, éventuellement, a besoin, pour établir correctement ses catégories, d'une philosophie matérialiste du langage. Et il précise ce qu'est le matériau fondamental de l'étude des idéologies comme de la philosophie du langage : ce matériau c'est *le mot*. Il existe bien sûr toutes

sortes de signes qui participent à la sémiotisation du monde (des indices, des symboles, des icônes, etc.), mais pour Volochinov c'est le mot qui construit le fonctionnement sémiotique le plus souple, et surtout qui possède tout à la fois une existence interne en tant que « matériau sémiotique de la vie intérieure (discours intérieur) » tout autant qu'il est ce qui structure les échanges sociaux (discours extérieurs).

Là encore, on retrouvera à 40 ans de distance des formulations qui, dans leur logique sont très proches, entre Benveniste et Volochinov, l'un comme l'autre donnant à la langue le rôle fondamental par rapport aux autres systèmes de signes : « la langue, dira Benveniste dans cet article déjà cité, est l'interprétant de tous les autres systèmes de signes » ; et chez Volochinov on trouve :

Toutes les manifestations de la création idéologique, tous les signes non-verbaux, baignent dans le discours et ne peuvent en être ni entièrement isolées ni entièrement séparées (M. Y. p. 33).

Toutes les manifestations de la création idéologique, y compris tous les signes non verbaux, sont enveloppées par l'élément verbal, elles y sont plongées et ne peuvent en être ni complètement isolées, ni complètement séparées (P.S. & I.T-A, p. 141).

Il module cette élément, mais avec des accents très benvenistiens :

Il est en dernière analyse impossible de rendre de façon adéquate une composition musicale ou une représentation picturale à l'aide de mots. (...) Nier cela mènerait au rationalisme et au simplisme le plus vulgaire. Néanmoins chacun de ces signes idéologiques, et bien qu'ils ne soient pas remplaçables par des mots, s'appuient en même temps sur les mots et [chacun] est accompagné par eux de la même façon que le chant est accompagné par la musique (M. Y., p. 30).

Il est, par principe, impossible d'exprimer adéquatement en paroles une œuvre musicale ou bien une image picturale. (...) Nier cela mènerait à un rationalisme et à un simplisme des plus triviaux. Pourtant, tous ces signes idéologiques irremplaçables par le Mot [20] prennent appui sur lui et sont accompagnés par lui de la même façon que le chant est accompagné par des instruments (P.S. & I.T-A, p. 141).

Ce sont tous ces éléments qui vont lui permettre de passer de l'être psychologique à l'être dialogal, si l'on peut dire. L'effort qui consiste à se débarrasser de la psychologie et à la remplacer par une sémiotisation généralisée des rapports sociaux, cet effort est poursuivi dans le 3^e chapitre, significativement intitulé « philosophie du langage et psychologie objective » (dans les deux traductions). Volochinov y poursuit sa réflexion

sur la psychologie « objective » comme obstacle à saisir une philosophie générale du langage, et sur l'inversion qu'il fait subir aux deux disciplines : l'idée de considérer le psychisme comme structuré par un matériau qui a une existence tout aussi sociale qu'interne, ou qu'intime : « *la réalité du psychisme intérieur est celle du signe* » (M. Y., p. 47, et P.S. & I.T-A, p. 169) ; « Par nature, le psychisme subjectif est localisé à cheval sur l'organisme et le monde extérieur, pour ainsi dire à la frontière de ces deux sphères de réalités » (M. Y., p. 47), « De par sa nature même, le psychisme subjectif est localisé en quelque sorte entre l'organisme et le monde extérieur, comme à *la frontière* de ces deux domaines de la réalité » (P.S. & I.T-A, p. 169) ; « l'organisme et le monde se rencontrent dans le signe » (M. Y., p. 47 et P.S. & I.T-A, p. 169), « *le psychisme intérieur ne doit pas être analysé comme une chose, il ne peut être compris et analysé que comme signe* » (M. Y., p. 47) ; « *le psychisme intérieur ne doit pas être analysé comme une chose, il ne peut être compris et interprété qu'en tant que signe* » (P.S. & I.T-A, p. 169) ; « en dehors de ce matériau sémiotique (le signe) l'activité mentale, comme telle, n'existe pas » (M. Y. p. 50) ; « hors de ce matériau [sémiotique], le vécu en tant que tel n'existe pas » (P.S. & I.T-A, p. 173) ; « le mot [*le discours intérieur*] se présente comme le fondement, la charpente de la vie intérieure » (M. Y., p. 51) ; « la base, l'ossature de la vie intérieure est le Mot [*la parole intérieure*] » (P.S. & I.T-A, p. 175). Tous éléments qu'il ramène à une nécessaire radicalisation des thèses de Dilthey, une sorte de renversement de l'idéalisme de Dilthey, à la manière dont Marx a pu dire qu'il avait remis sur ses pieds les thèses de Hegel.

De la même manière c'est en connaisseur de la phénoménologie de Husserl et de ses élèves (« les intentionnalistes »), qu'il mentionne ce texte dans une note (M. Y., p. 55, P.S. & I.T-A, p. 183) et qu'il appelle « la bible de l'antipsychologisme », bible qu'il a tout l'air de lire avec sympathie ! Quoi qu'il en soit, voilà ce qu'il précise un peu plus loin :

(...) l'alternance du psychologisme et de l'antipsychologisme n'a pas débouché sur une synthèse dialectique (M. Y., p. 56) (n'a donné lieu à aucune synthèse dialectique (P.S. & I.T-A, p. 183). (...)

Nous affirmons qu'une seule et même clé ouvre l'accès objectif aux deux sphères. Cette clé, c'est la *philosophie du signe*, la philosophie du mot, en tant que signe idéologique par excellence. Le signe idéologique est le territoire commun, tant du psychisme que de l'idéologie : c'est un territoire concret, sociologique et signifiant (M. Y., p. 56).

Nous pensons qu'une seule et même clé ouvre un accès objectif aux deux domaines. Cette clé est la *philosophie du signe*, ou philosophie du Mot en tant que signe idéologique par excellence. Le signe idéologique est le

territoire commun au psychisme et à l'idéologie, un territoire matériel, sociologique et signifiant (P.S. & I.T-A, p. 185).

2.4. Premières conclusions

Ainsi, à la différence d'Habermas, on le verra, ce n'est pas à la psychologie phénoménologique qu'il s'arrête, mais bien au contournement de toute psychologie qu'il s'efforce, en proposant la thèse d'une socialisation-maturation des sujets qui se fait sous l'égide des processus sémiotiques : puisque les signes sont échangés par des groupes sociaux organisés, le psychisme de tel sujet est toujours susceptible de s'en approprier tel ou tel segment, de le faire sien et de le remettre en circulation dans la sphère sociale, non toutefois sans l'avoir suffisamment altéré, modifié, pour en faire quelque chose qui possède à la fois une existence historique manifeste et à la fois un caractère neuf, voir singulier ; et le processus même d'échange et de modifications constitue une maturation idéologique.

Plus le signe intérieur est étroitement lié à l'unicité du système psychique et plus il est fortement déterminé par la composante biologique et biographique, plus il est éloigné d'une expression idéologique bien formée. En revanche, dans la mesure où il est réalisé et formalisé idéologiquement, le signe intérieur se libère, pour ainsi dire, du contexte psychique qui le paralyse (M. Y., p. 59).

Plus le signe intérieur est étroitement lié à l'unité de ce système psychique, plus il est fortement déterminé par les facteurs biologiques et biographiques, et plus il est éloigné d'une expression idéologique achevée. Au contraire, dans la mesure où il est mis en forme et incarné idéologiquement, le signe intérieur se libère, en quelque sorte, des entraves que son contexte psychique lui avait imposées (P.S. & I.T-A, p. 189).

On notera au passage que ce contournement ne se fait pas au détriment d'une pensée possible sur les pathologies de la psyché, même s'il s'agit d'une pensée très générale : les psychanalystes entendront avec un intérêt tout particulier ce type de formulations :

Le signe extérieur incapable d'entrer dans le contexte des signes intérieurs, c'est-à-dire d'être compris et éprouvé, cesse d'être un signe pour se transformer en une chose physique (M. Y., p. 65).

Un signe extérieur, incapable de pénétrer dans le contexte des signes intérieurs, autrement dit, incapable d'être compris et vécu, cesse d'être un signe et se transforme en un objet physique (P.S. & I.T-A, p. 199).

C'est la définition même du refoulement chez Freud ou chez Lacan, et dans une formulation d'une pureté frappante. Mais ce sur quoi Volochinov ne cesse d'insister, c'est sur le processus par lequel chaque humain est *appelé* comme sujet humain dans la sphère sémiotique ; appelé à se réaliser *dans un groupe social organisé et historiquement situé, et dont les membres échangent des signes*. C'est dire que Volochinov ne cesse de penser l'ensemble des phénomènes humains et interhumains dans le cadre d'une sémiotisation du psychisme, sémiotisation qui rend à la fois possible l'accès du sujet à une position inter-humaine et d'une contribution du sujet rendue ainsi possible à une œuvre commune et historicisée du sens :

(...) il existe entre le psychisme et l'idéologie une interaction dialectique indissoluble : *le psychisme se démet, se détruit, pour devenir idéologie, et réciproquement*. Le signe intérieur doit se libérer de son absorption par le contexte psychique (biologique et biographique), il doit cesser d'être éprouvé subjectivement pour devenir signe idéologique (M. Y., p. 65).

(...) entre le psychisme et l'idéologie il existe une interaction dialectique indissoluble : *le psychisme s'efface, s'annule pour devenir idéologie, et l'idéologie s'annule en devenant psychisme* ; le signe intérieur doit se libérer de son absorption par le contexte psychique (biologico-biographique), il doit cesser d'être une expérience vécue subjective, pour devenir un signe idéologique (P.S. & I.T-A, p. 199).

2.5. Ce que la pensée de Volochinov permet comme ouverture d'axes d'analyse

La suite de la démarche de Volochinov est connue et nous ne la rappelons qu'à très gros traits :

- c'est la critique radicale de la position structurale de Saussure, et l'exposé de sa dette à la puissante pensée de Humboldt ;
- c'est l'effort fondamental pour rappeler que la langue ne se réalise que dans des énoncés, et le fait que le travail du linguiste n'est certainement pas de s'en tenir à la description d'une structure « objective-abstraite » ; c'est la contestation de la langue conçue comme structure hors de l'histoire, en tant que système toujours fonctionnellement semblable à lui-même, système diachronique sans histoire ; le refus de penser la langue en écartant la parole, le refus de s'en tenir à la description de normes. C'est l'essai au contraire de se projeter vers le caractère souple et créatif de la parole échangée (M. Y., page 95, P.S. & I.T-A, p. 247).
- C'est l'accent mis sur le mot, l'énoncé, l'interaction verbale, l'appréciation évaluative de la parole d'autrui, l'idée fondamentale que je forme mon

énoncé en reformulant-altérant celui d'autrui, et en considérant que cette reformulation-altération est une création possible grâce à la souplesse du matériau énonciatif.

- c'est l'étude du style et dans ce cadre du discours rapporté, au sens d'étude des voix, étude de la polyphonie énonciative qui marque tout discours.

Volochinov n'a pas l'idée qu'un groupe social, et encore moins une société pourrait construire sa propre rationalité, dans un espace discursif institutionnalisé à cet égard, puisque si rationalité il y a, c'est pour lui celle des forces productives en tant que structure, et de l'idéologie de la classe dominante en tant que discours, c'est-à-dire en tant que superstructure. Cela n'empêche pas les sujets humains et les groupes sociaux de produire des œuvres subversives idéologiquement, et de batailler argumentativement. Car jamais Volochinov n'oublie que les groupes sociaux, les classes sociales luttent dans des combats parfois brutaux, parfois larvés, pour établir leur légitimité propre, leur esthétique propre, et d'une manière générale les insignes à travers lesquels telle vie d'homme est reconnaissable. C'est notamment cet aspect de la pensée de Volochinov qui rejoint chez Bakhtine le concept de *carnavalisation*, de retournement carnavalesque⁶ des rapports sociaux dominants.

Nous espérons en avoir assez dit pour que le lecteur ait en tête la logique générale qui guide Volochinov et dès lors les programmes d'analyse qu'il autorise. Passons maintenant à une première exploration, en contraste, du texte Habermassien.

3. Habermas : une pensée du cohésif

3.1. Bâtir une théorie non du langage mais de la société

La pensée d'Habermas se présente de manière extraordinairement articulée, il y a un pas à pas d'une rigueur parfois difficile à suivre, sans aucun doute plutôt abstraite, mais en même temps qui cherche l'intelligence du lecteur, et qui le mène d'un pas sûr d'un endroit à un autre. Nous voudrions aussi préciser en introduction qu'on peut penser

6. Mikhaïl Bakhtine, *L'oeuvre de François Rabelais et la Culture Populaire au Moyen-âge et sous la Renaissance*, Gallimard, Paris, 1970 (trad. du russe par Andrée Robel, titre original : *Tvortchestvo Fransoua Rable i narodnaia koul'toura srednevekovia i renessansa* [1940], Moscou, 1965).

avec ou contre Habermas, mais dans les deux cas de figure, l'exercice nous a paru particulièrement stimulant.

Nous attirerons l'attention sur quelques points seulement, et d'abord la différence de point de départ : Volochinov s'intéresse d'abord et avant tout au langage (« Philosophie du langage »), et ce n'est que secondairement qu'il peint la fresque sociale dans laquelle les énoncés se croisent et s'échangent pour déconstruire et reconstruire la valeur des mots.

Habermas au contraire veut faire « *la théorie de la société* » : il dit vouloir, dans le texte qui nous occupe, « délimiter le cadre d'une théorie de la société ». Et il faut y prendre garde, ne pas partir sur un malentendu : faire une théorie de la société, c'est le premier terme, et seulement après Habermas ajoute : « une société fondée sur l'idée de communication ». Sa question initiale n'est pas : comment fonctionne le langage ou l'échange communicationnel ?, mais : comment une société tient-elle comme un tout ?, pourquoi la société ne se défait-elle pas aux quatre vents à chaque instant ? Et la réponse immédiate qui lui vient, mais qu'il s'agit de fonder et de délimiter, c'est l'idée que la société tient parce que les sujets qui la composent, qui la constituent, génèrent en permanence par l'échange communicationnel, par une activité collective de sens, une intelligence du réel qui relie et tient ensemble les sujets de cette société, et leur permet d'agir. Compte tenu de sa question, toutes les lignes de force de son argumentation viseront dès lors forcément une pensée du cohésif.

3.2. D'abord le sens

Son projet se construit dans un pas à pas à première vue très spéculatif, car il ne s'agit pas vraiment de décrire un matériau linguistique, ou des pratiques langagières effectives, etc., mais plutôt de délimiter dans les théories philosophiques existantes les noyaux fondamentaux, les distinctions à produire. On le voit ainsi délimiter trois décisions « d'ordre métathéorique » dit-il, dont il va méthodiquement tirer les conséquences, indiquer les embranchements, etc. Nous ne pouvons, faute de place, suivre l'ensemble du parcours précis qu'il indique. Mais le principal, pour nous et sans doute aussi pour lui, c'est un préalable épistémologique construit contre le behaviorisme : d'abord, dit Habermas, il faut « admettre ou rejeter le sens » avec la valeur anglo-saxonne du terme « *meaning* ».

Cette position est à la réflexion assez curieuse, et on s'aperçoit que faute, comme Volochinov, de se tourner vers les signes et vers leur matérialité, Habermas est amené à demander à ses lecteurs d'objectiver

d'emblée non les signes mais *l'activité humaine autour du sens*. Posée ainsi, c'est une position qui pourrait relever d'un cadre naturaliste et idéaliste, et il ne l'évite qu'en réfutant (tout un chapitre y passe) le behaviorisme, le comportementalisme. Il est amené ainsi à différencier le concept de « comportement » et celui d'« action » [action instrumentale, action communicative] (cf. son concept d'*agir communicationnel*). Or, on doit noter que le comportementalisme et sa réfutation appartiennent non à la sociologie mais – dans l'histoire des sciences – à la psychologie. Et de fait, il est étonnant de remarquer qu'autant Volochinov se débarrasse de la psychologie, autant Habermas, quant à lui, contourne toute sociologie : on ne trouvera pas d'endroit où réfléchir aux forces sociales en tant que forces sociales, aux appareils de production et d'échange, aux institutions en tant qu'instituant des places et des rapports sociaux, etc.

3.3. Ni sociologie, ni psychologie scientifique, mais la délimitation d'une psychosociologie

À défaut de sociologie ce qu'on trouvera en permanence c'est une psychosociologie : une sociologie des normes, de l'intégration des normes, et une psychologie ou plutôt une *trans-psychologie* où les sujets se fondent en tant que tels dans l'alternative toujours ouverte « de conformation à des normes, ou de transgression des normes » ; Habermas écrit :

un sujet peut se conformer à une norme ou la transgresser et c'est cet espace de normes qui construit la possibilité même d'une sociologie (p. 7).

C'est un énoncé très curieux, car c'est une sociologie un peu tendancieuse, qui part « du sujet », de la rationalité des sujets, de leurs intentions dans un espace fondamentalement sensé. Un auteur aussi avisé qu'Emmanuelle Danblon, dans le champ de l'argumentation, rappelle pour sa part que les sujets humains font « comme si » le monde avait du sens,⁷ ce qui est une précaution loin d'être inutile. L'espace sociologique d'Habermas n'est pas celui des forces productives, n'est pas celui des classes sociales, des groupes sociaux, etc. C'est un espace où « le sens », le « *meaning* » des anglo-saxons est toujours déjà là, instituant les sujets humains en acteurs intentionnels.

7. Cf. : « La construction de l'autorité en rhétorique », *Semen*, 21, *Catégories pour l'analyse du discours politique*, 2006, Presses universitaires de Franche-Comté.

On remarquera que là où Volochinov ne cesse d'invoquer la matérialité des signes, y compris à l'intérieur du psychisme et le structurant, Habermas en appelle quant à lui à l'existence du « sens », et à la présence intersubjective de normes pour les sujets :

les normes, dit-il, ont un contenu sémantique, autrement dit un sens, qui, chaque fois qu'un sujet capable de comprendre se conforme à elles, se change en raison ou mobile de comportement, et c'est alors que nous parlons d'une action (p. 8).

On voit pourquoi on peut parler d'Habermas comme un penseur de la rationalité. Le langage, n'est pas vraiment visé en tant que tel par Habermas ; ce qu'il vise, c'est plutôt le sens en tant qu'effort de rationalité collective d'une société. Peut-être a-t-il raison, dans le cadre argumentaire très serré qui est le sien. Cependant il y a une sorte de hâte ici, à ne pas considérer d'abord la matérialité de la langue, la matérialité des signes, et du coup à sauter vers l'idée de sens et de communication.

Lorsque Volochinov rappelle : d'abord il y a la matérialité des signes, et d'abord les sujets parlent avec des unités linguistiques, avec des mots qui étaient déjà là avant eux, qui structuraient et saturaient déjà l'horizon du dicible, il fait quelque chose de très important : il laisse ouverte la possibilité de comprendre comment un sujet peut être aliéné aux mots d'autrui, aux mots qui l'ont précédé. Il permet de comprendre comment un sujet n'est pas d'emblée un sujet rationnel, mais au contraire un sujet embarrassé des mots des autres. La rationalité émerge alors d'ailleurs : des positions des acteurs sociaux, des groupes sociaux organisés, dans l'appareil de production d'une part, et dans les batailles sur les mots qui se déroulent dans les différentes sphères de la création idéologique. La rationalité, c'est la rationalité particulière qui émerge littéralement et fondamentalement des contradictions socio-économiques et des oppositions discursives qui les accompagnent, c'est-à-dire des discours dans lesquels les contradictions sont interprétées.

Chez Habermas, on ne voit pas ces chocs, ces contradictions, le saut trop rapide du côté du sens et de la communication absorbe, en quelque sorte, la question de l'aliénation des sujets, de l'engluement des sujets dans les mots d'autrui déjà là, et plus encore elle absorbe les contradictions du réel économique. Du coup ce qui est sans cesse construit dans l'élaboration habermassienne, ce sont les termes d'une collaboration des esprits vers un consensus qui permet l'action, notamment l'action politique au sens de raison délibérative.



3.4. Objectivisme ou subjectivisme

Cependant, il y a chez Habermas, cette question à la fois très étonnante et très importante que nous annonçons pour l'introduire : comment, ou pourquoi les sociétés perdurent ? Pourquoi perdurent-elles tout en admettant un certain nombre de changements ? La réponse d'Habermas est encore en forme d'alternative : ou bien on adopte une « approche objectiviste », qui suppose de décrire « le processus vital de la société » comme « une nature » (encore une fois comme le font les comportementalistes) ou bien on fait reposer sur l'activité de sens des sujets *la génération continuée* de cette société ; il s'agit alors de ce qu'il appelle « une approche subjectiviste » :

c'est le programme d'une théorie qui conçoit la société comme « un contexte de vie à structure significative, contexte d'énonciations et de structures symboliques continuellement généré selon des règles abstraites sous-jacentes (p. 13).

On prendra garde au caractère plein de ce qui est ici avancé. C'est dire qu'il faut penser la société du point de vue intersubjectif et langagier de celui qui la *génère* littéralement dans les *jeux de langage* auxquels il participe ; c'est dire que le sujet ne construit pas de rationalité au-delà de l'intersubjectivité, au-delà du « monde *vécu* » que nous attrapons dans le filet de signes que nous jetons sur le monde.

3.5. Le recours à la phénoménologie de Husserl

Il s'agit donc de construire une *psychosociologie* qui intègre l'activité de sens des sujets comme action collective visant une forme de rationalité. Et rien ne sera plus efficace pour l'étayer que de se tourner vers la reprise et la reconstruction des théories phénoménologiques de Husserl.

Il faut ici concevoir, dit-il, les systèmes de règles sous-jacents de telle manière qu'ils soient capables d'expliquer à la fois comment se génère pragmatiquement une communauté qui se fonde sur un sens intersubjectivement partagé, et comment se génèrent, du point de vue linguistique au sens étroit du terme, les phrases que nous employons dans nos actes de parole, aussi bien aux fins de la connaissance qu'à des fins pratiques. Un tel modèle permet d'intégrer thématiquement la relation intersubjective à une théorie générative de la société (p. 21).

Pour développer un tel modèle, alors il faut articuler ensemble : « La psychologie sociale de Georges Herbert Mead (...) et la théorie des jeux de langage développé par le dernier Wittgenstein » (p. 44). Pour faire vivre

cette articulation de façon satisfaisante, il faut modifier la phénoménologie husserlienne. Cette modification consistera à se défaire de l'appareil de concepts qui conduisent à penser que le monde et autrui sont « constitués » par l'activité d'une conscience intentionnelle *idéelle* ; et à lui substituer l'idée d'un sujet intersubjectivement relié à autrui au moyen du langage ordinaire et conceptualisant le monde et autrui. Non pas comme pouvait le dire Husserl comme un flux d'expériences idéelles, mais comme un « tissu d'actes de langage », tels que permis par le langage ordinaire :

La tentative visant à fonder l'intersubjectivité par les moyens de la phénoménologie montrera que nous sommes obligés de remplacer *le primat de l'intentionnalité par celui de l'entente* [c'est nous qui soulignons par l'italique] réalisée au moyen du langage (p. 44).

C'est-à-dire qu'il installe la théorie d'un sujet capable de constituer la société (« constituer » et non « reproduire », comme pouvait le dire Althusser) dans une intelligence du monde vécu comme « ensemble cohérent de structures symboliques formé par un tissu d'actes de langage » (p. 43). Pour Habermas, l'enjeu de cette rectification vise à souligner que les expériences de la conscience, les expériences phénoménologiques du monde, et les expériences phénoménologiques d'autrui sont fondamentalement des expériences langagières et communicationnelles. On se rappellera de la sympathie de Volochinov pour la phénoménologie comme anti-psychologie, même s'il n'a pour sa part, pas poursuivi le dialogue avec les thèses husserliennes, du moins explicitement (dans les *Carnets*⁸ écrits par Bakhtine, certains passages laissent entendre des formulations ou des questions très directement issues ou proches de la phénoménologie).

Cependant Habermas, dans la construction syncrétique qu'il tente, n'a pas besoin de partir, d'un sujet thétique, d'un sujet de la raison, d'un sujet cartésien, d'un sujet monadique, mais d'un sujet qui constitue le monde vécu (c'est-à-dire préscientifique, fait de normes) dans l'intersubjectivité. L'avantage réside dans le fait qu'il préserve la possibilité de penser un sujet chaque fois, non pas particulier, mais singulier et en même temps la possibilité de penser « comment la société est possible » à la fois comme « monde vécu » et comme culture partagée et historiquement modifiable par l'activité langagière intersubjective des sujets.

8. In *Esthétique de la création verbale* [*Estetika slovesnogo tvortchestva*], Moscou 1979, Gallimard, Paris 1984.

3.6. Construire une « pragmatique universelle ». Réflexion sur les jeux de langage de Wittgenstein

Reste à voir, et c'est peut-être là que le travail d'Habermas devient le plus passionnant, quelle lecture il fait de Wittgenstein, et quelle articulation il institue entre les conceptions langagières de Wittgenstein et le sujet intersubjectif qu'il emprunte à Husserl et qu'il rectifie pour son propre projet philosophique.

Pour l'examen de la théorie des jeux de langage, Habermas donne une référence : *Grammaire philosophique*, traduite et éditée chez Gallimard, 1980, et il explique : « on sait que Wittgenstein se sert du modèle selon lequel un langage ressemble à un jeu » (p. 64). Mais qu'est-ce qu'un jeu ? Habermas repère que Wittgenstein utilise 3 familles d'exemples :

- « des calculs simples peuvent être établis à l'aide de signes et de règles d'emplois pour la combinaison des signes » (p. 64). Par exemple : $2 + 2 = 4$ *montre* un jeu où la règle consiste à additionner un nombre pair avec lui-même. Il suffit que je le *montre* à un enfant, sans même expliquer comment il fonctionne, pour que l'enfant s'en empare et joue des parties du type : $4 + 4 = 8$; $6 + 6 = 12$, etc.

- « Les jeux d'enfants qui présentent l'avantage que les activités de plusieurs participants sont *accordées* les unes aux autres (idem) ». Ce qui est clair, c'est que le jeu suppose accord trans-subjectif (accord dit Habermas en tant que concept plein) et coopération cohésive des participants.

- « les jeux de société, et d'une façon générale les jeux stratégiques du type des échecs, des jeux de cartes, etc. (p. 65) », qui ne sont qu'une prolongation et peut-être une sophistication des seconds.

Montrer un jeu, s'accorder à autrui, le travail réside moins dans le fait de toucher la raison d'autrui dans une visée didactique, que d'entraîner un *accord* intersubjectif, car le jeu lui-même semble n'appeler que des routines intellectuelles. Habermas remarque en effet une spécificité des jeux de langage qui devrait permettre d'en abstraire le modèle :

Lorsqu'on compare les règles grammaticales aux règles de jeux, on voit se détacher, devant l'arrière-plan diffus des discours quotidiens et des actions quotidiennes, des contextes qui se reproduisent de façon stéréotypée ; c'est là ce que Wittgenstein appelle des jeux de langage (p. 65).

On voit sans doute où cela mène : il s'agit de s'intéresser « au langage en tant qu'agir », comme le dit élégamment Jean-Marie Vincent,⁹ c'est-à-dire de nous conduire directement vers la théorie des actes de parole, issue des philosophes du langage, Austin, Searle, etc. Mais il s'agit de penser non pas tant la liste des actes de langage que *les conditions trans-subjectives qui les rendront possibles et efficaces*, et la description de ces conditions trans-subjectives s'appellera dans le vocabulaire Habermassien une « pragmatique universelle ».

Habermas par ailleurs, n'est pas prisonnier du modèle du jeu, il en voit clairement les limites :

Les jeux stratégiques restent extérieurs aux sujets qui jouent ; en revanche, une langue pénètre la structure même de la personnalité des locuteurs. (...) La grammaire des jeux de langage change au cours du processus de la transmission culturelle, tandis que les locuteurs se forment au cours de leur socialisation, ces deux processus se déroulant dans le médium même du langage. (...) le modèle du jeu tend à dissimuler le fait que la personnalité du locuteur, de part en part structurée par des symboles, fait partie de la communication linguistique. Le lien existant entre langage et locuteur est différent et plus intime que celui qui lie les joueurs à leur jeu (p. 70).

Ou encore :

La signification qu'un mouvement revêt dans le cadre d'un jeu ne signifie rien en dehors du contexte du jeu. Or le langage se rapporte à quelque chose qui existe dans le monde ; nous parlons de quelque chose qui ne se trouve pas dans le langage mais dans le monde (p. 71).

3.7. Les conditions trans-subjectives d'une pragmatique universelle

Pour autant, c'est ce modèle qui lui permet de réfléchir adéquatement aux conditions trans-subjectives qui construisent la pragmatique universelle qu'il vise. On peut encore le dire de cette manière-là : une pragmatique universelle délimiterait *les conditions de validation et de validité des échanges communicationnels*.

On voit qu'il ne s'agit pas de traiter des aspects proprement linguistiques de l'échange communicationnel, il ne s'agit pas d'examiner le vocabulaire, la syntaxe, la sémantique du discours, etc., ni les patrons argumentatifs qui les ordonnent, ni véritablement, bien qu'on en approche, les conditions rhétoriques de leur efficacité, mais bien de

9. *La théorie critique de l'École de Francfort*, Paris, Galilée, 1976.

s'intéresser au langage en tant qu'agir, c'est-à-dire à saisir *les éléments qui permettent aux sujets d'accepter tel élément comme élément constitutif d'une véritable relation communicationnelle*. Habermas en liste 4, qu'il nomme ainsi :

1) Il faut que l'interlocuteur puisse comprendre le locuteur, (critère de compréhensibilité) ;

2) il faut que l'interlocuteur puisse supposer la bonne foi du locuteur (critère de vérité) ;

3) il faut que l'interlocuteur puisse aussi être convaincu de la vérité des propositions avancées (critère de correction) ;

4) et enfin il faut que l'interlocuteur puisse au besoin admettre la correspondance des actions proposées avec les normes considérées comme valides (critère d'authenticité).

Pour que s'instaurent par conséquent des relations communicationnelles positives, il est nécessaire que l'interlocuteur puisse à tout moment *tester* les différents modèles de validité (compréhensibilité, vérité, correction, authenticité).

On remarquera quelque chose qui fait structure dans ce modèle : pour qu'un jeu de langage, quel qu'il soit puisse s'instaurer, *il faut* que les interlocuteurs qui y participent *présupposent* une situation de langage idéale à l'arrière-plan de l'agir communicationnel, non comme une valeur régulatrice, mais plutôt comme un élément réellement ou virtuellement présent : on présuppose qu'il y a constamment la possibilité d'argumenter, de dire oui ou non, parce que si on ne le faisait pas, il ne pourrait plus y avoir d'agir communicationnel. Nous disons qu'il y a là un fait de structure, mais Habermas ne semble pas l'entendre de cette oreille. Pour nous, lecteur de Lacan, la remarque habermassienne selon laquelle l'agir communicationnel présuppose « une situation idéale » à l'arrière-plan de tout « joueur », nous y conduit en tout cas directement. Nous retrouverons cet élément plus loin.

La pragmatique universelle du langage se présente ainsi comme « une logique des actes de langage, de leurs conditions normatives de possibilité et de réussite » dit encore Habermas.

À vrai dire, il utilise, on le voit aisément, la réflexion elle-même très philosophique de Chomsky, à propos de la grammaire universelle :

Si l'on fait de la grammaire générative le modèle d'une pragmatique universelle, pourquoi serait-il impossible de découvrir et de reconstruire les systèmes de règles selon lesquelles nous générons nous-mêmes les

contextes d'interaction, autrement dit la réalité symbolique de la société ? (p. 78).

Il s'agit donc de jeter les bases d'une pragmatique universelle, c'est-à-dire de prolonger l'effort de Wittgenstein là où celui-ci s'est arrêté. Le syntagme « pragmatique universelle » semble pouvoir être reformulé en termes de compétence communicationnelle, avec en filigrane la conceptualisation de Chomsky sur le couple compétence/performance et l'ensemble de l'élaboration construite autour du concept de grammaire générative. On remarquera la mention selon laquelle un jeu de langage est une « grammaire des énonciations » (p. 79). Il s'agit donc de construire aussi une théorie de l'intersubjectivité langagière (et non pas idéale comme dans la phénoménologie de Husserl).

3.8. Efficacité analytique du modèle du jeu

Mais le modèle du jeu attire aussi l'attention sur le *statut des règles*, et sur la *compétence des joueurs*

Les *règles* fixent les « *signes admis* » et « *les opérations* » qu'ils permettent d'effectuer. Plutôt qu'à travers une description, « la *spécificité* d'une règle s'exprime à travers la *compétence* de la personne qui la possède » (p. 66). Comprendre un jeu veut dire « s'y entendre en quelque chose », « savoir le jouer », « posséder une technique », et exprime donc aussi la créativité qui permet de « générer des cas et des exemples nouveaux » (p. 66).

« La règle est sous-jacente. » « La compétence acquise est générative d'une quantité indéfinie "d'autres cas correspondant à la règle" ». « Elle suppose une capacité cognitive et en même temps une habileté pratique » (p. 66).

Le modèle du jeu « attire l'attention sur le *consensus sur les règles en vigueur qui doit exister entre les joueurs* » et « la grammaire d'un jeu de langage règle *des ensembles de sens* qui s'incarnent de façon complémentaire dans des propositions, dans des expressions corporelles telles que les mimiques et les gestes, et dans des actions » (p. 67) [toutes les italiques sont nos soulignements].

La pensée d'Habermas peut conduire à l'utilisation méthodologiquement très concrète de nouveaux moyens ou de nouveaux niveaux d'analyse, notamment toutes les fois où il s'agit véritablement de rendre compte d'un discours-action en train de s'élaborer, d'une raison délibérative en cours. On songe ainsi aux horizons méthodologiques qui permettraient de rendre compte des fonctionnements discursifs qui ont cours chez les députés dans

l'enceinte de l'assemblée nationale pour penser et fabriquer une loi. Où que nous essayions de capter le fonctionnement des grandes organisations comme l'ONU, etc. Imaginons – ce qui n'a jamais été tenté à notre connaissance autrement que sous forme de reportage sociologique – que nous essayions de comprendre comment une assemblée d'ouvriers en grève organise sa démarche collective de résistance.¹⁰ Imaginons encore que nous réfléchissions à cette branche d'analyse du discours présente dans *Langage* 117 (mars, 1995) sous la plume de Josiane Boutet, Bernard Gardin, Michèle Lacoste : « Discours en situation de travail », c'est-à-dire aux interactions verbales qui accompagnent, construisent, permettent, enveloppent des interactions de production à l'atelier, au bureau ou au chantier. Considérons l'ensemble du processus, comme Habermas nous y invite, c'est-à-dire, et malgré les limitations que le modèle du jeu présente, comme un jeu de langage. On décrira alors les *règles* selon lesquelles s'établissent les situations d'une entente possible, peut-être la *dynamique* qui conduit et règle les votes des parlementaires/ des grévistes, ou les interactions des travailleurs dans une situation de travail collectif. On s'interrogera sur *le statut* des règles qui sont observées dans les assemblées, sur *le type de compétence* que les joueurs (députés, grévistes, travailleurs ...) sont appelés à déployer, sur les *signes admis/refusés* dans les assemblées, ou créés dans les ateliers ou les chantiers, et sur les *opérations* que les *signes spécifiques à cette sphère* permettent de faire. Etc.

Cette branche de travail reste – nous semble-t-il – peu développée et sans doute plutôt à l'aide de références puisées en ethnométhodologie.

3. 9. Éthique communicationnelle et pathologies de la communication. Accord et désaccords

Cependant, nous avons dit un peu avant qu'Habermas désignait quatre *conditions constitutives d'une véritable relation communicationnelle*. Il faut y revenir, à la fois comme à une éthique de *La* communication et comme à une « pathologie » (le terme est d'Habermas) *Des communications : intelligibilité*, critère qui se construit (ou non) au niveau de l'énonciation ; *vérité*, c'est-à-dire vérité de la « composante propositionnelle », et il faudra revenir à ce concept de vérité, qui n'est ni évident ni simple. *Justesse*, c'est-à-dire justesse de sa « composante performative » : est-ce que celui qui parle a les insignes nécessaires ou non, est-ce que le contexte

10. Voir par exemple *Les Lip. L'imagination au pouvoir*, 2007, film de Christian Rouaud.

situationnel se prête à cette prise de parole, ou non, etc. *Sincérité*, c'est-à-dire sincérité ou insincérité de l'intention exprimée par le locuteur. Habermas trouve ces quatre éléments non pas en soi, mais dans les perturbations effectives, dans la pathologie courante de l'échange argumentatif des jeux de langage. Et c'est bien ce qui manifeste qu'il n'est pas un penseur qui prône en tant que tel le consensus (social ou la collaboration des classes), dont on l'a parfois accusé, mais celui qui explique que l'action a pour soubassement fondamental l'appropriation collective et langagière de ce qui en fera le *sens*. Pas d'action humaine sans qu'elle ne soit encapsulée au préalable dans un contexte (normatif) établi collectivement et qui lui donne justification et légitimité. La question du statut de la vérité est évidemment l'arête vive autour de laquelle oscille l'activité communicationnelle.

3.10. Qu'est-ce que « la vérité » ?

Le premier temps de la démarche souligne la complexité, finalement, des actes empiriques engagés autour de l'argumentation, complexité qui conduit Habermas à considérer que la vérité ne se confond ni avec l'intelligibilité de l'énonciation, ni avec la vérité propositionnelle, ni avec la justesse performative ni avec la sincérité intentionnelle du locuteur, mais ces quatre éléments sont pour lui les conditions de construction d'une énonciation qui *prétend* à une *validité* susceptible d'être *honorée* par un autre de bonne foi. La vérité habermassienne n'est pas la vérité des logiciens, ou la vérité des physiciens. Il s'agit, en somme de définir les conditions d'une éthique de la discussion, comme pré-condition possible d'une entente, de définir un *idéal* discursif.

Le second temps de la démarche consiste à repartir de la critique introduite à l'égard de la théorie phénoménologique pour aboutir à ce constat selon lequel nous n'avons pas un accès direct (intuitif) au réel, mais seulement un accès toujours déjà médiatisé par le langage, si bien que « la prétention à la validité impliquée dans une assertion ne peut pas être honorée par des évidences empiriques (p. 105). »

Pour autant, nous ne cessons de faire *l'expérience du réel*, si bien que la prétention à la validité de telle de nos assertions s'appuie sur des expériences et notamment sur des expériences *déceptives* :

Ce sont avant tout Peirce et, à sa suite, les pragmatistes, qui ont attribué une importance épistémologique au fait que nous ne sommes capables d'apprendre qu'à la suite de déceptions. (...) Les expériences qui ne font que confirmer nos attentes passent inaperçues (p. 105).

On remarquera les retrouvailles avec une sémiotique phénoménologique : différence de perception entre arrière-plan et 1^{er} plan, perception d'une *dissonance*. Quoi qu'il en soit, le troisième mouvement consiste à introduire la question de l'argumentation :

La prétention à la validité qui s'associe aux actes de parole constatifs, et cela veut dire la vérité que nous revendiquons pour les énoncés lorsque nous les affirmons, dépend de deux conditions : il faut

a) qu'elle ait un fondement dans l'expérience, autrement dit que l'énoncé n'entre pas en conflit avec des expériences dissonantes,

et b) qu'elle puisse être honorée par la discussion, c'est-à-dire que l'énoncé puisse résister à d'éventuels contre-arguments et trouver l'assentiment de tous les participants potentiels d'une discussion. Il faut que la condition a) soit remplie pour que la prétention selon laquelle la condition b) pourrait le cas échéant être remplie soit crédible (p. 106).

C'est aussi l'occasion pour Habermas de distinguer plus nettement ce que veut dire le mot *honorer*, dans son langage conceptuel : une « prétention à la validité » peut être *fondée par l'expérience*, mais *fondée* ne signifie pas *justifiée*. C'est l'argumentation qui décide du sort d'une prétention à la validité. L'argumentation, le processus argumentatif et son résultat final *honoreront* ou non telle prétention (voir page 105). Tous éléments qui débouchent sur la question du *consensus rationnel* :

On peut expliciter le sens de la vérité impliqué dans la pragmatique des assertions en précisant ce que veut dire "honorer par la discussion" des "prétentions à la validité". C'est là la tâche d'une théorie de la vérité fondée sur le consensus. *Selon cette conception je suis en droit d'attribuer un prédicat à un objet si et seulement si toute autre personne susceptible d'argumenter avec moi était amenée à attribuer ce même prédicat au même objet*. Pour distinguer les énoncés vrais des énoncés faux, je me réfère au jugement d'autres personnes, plus précisément au jugement de *tous ceux* avec lesquels je pourrais à chaque fois engager une argumentation (ce faisant, j'inclus *tous les interlocuteurs* que je pourrais trouver si ma biographie était coextensive de l'histoire de l'humanité). La condition de la vérité des énoncés est l'assentiment *potentiel* de *tous* les autres. *Toute autre personne devrait être capable de se convaincre que c'est à juste titre que j'attribue le prédicat n à l'objet R, et devrait alors m'approuver*. Le sens de la vérité, tel qu'il est défini par la pragmatique universelle, est donc fonction de l'exigence de réaliser un consensus rationnel. *Le concept d'une action consistant à honorer les prétentions à la validité nous conduit au concept de consensus rationnel* (p. 106) [tous les italiques sont nos soulignements].

C'est évidemment une vision forte de la rationalité argumentative, du processus de discussion et du sens qu'implique le terme de consensus dans ce cadre, mais qui, prononcé de cette manière, ne semble ni tenir compte de l'histoire (on comprendrait mal les crises et les révolutions dans un cadre social de cet acabit, ni tenir compte de ce que peut être une rationalité plus « faible ». Habermas parle plus loin d'un « consensus « habituel », à distinguer donc du « consensus rationnel », mais qui vaudrait effectivement. Et de fait, son problème n'est plus de décrire un réel des processus sociaux argumentatifs, mais bien *une structure intersubjective* dans lesquels les sujets parlants sont « embarqués ». L'« entente » est un concept co-extensif à celui de langage, dit-il, en empruntant à Wittgenstein cette dernière remarque. Il insiste là-dessus : « la communication linguistique vise l'entente » (p. 110), et plus loin :

Dès que nous engageons une communication, nous déclarons implicitement notre volonté de nous entendre les uns avec les autres à propos de quelque chose. Dès lors qu'il n'existe aucun espoir sensé d'obtenir un consensus, et serait-ce sur des divergences, la communication s'interrompt (p. 111).

Le concept de *consensus* habermassien doit encore être précisé : on a vu qu'Habermas parle au sens le plus fort « d'entente », de « consensus rationnel » destiné à remplacer le concept de *vérité* trouvé chez Tarski ou Carnap. *Entente, consensus rationnel* qui se donnent comme l'aboutissement d'un processus argumentatif structuré comme un jeu de langage. « L'entente » est le mot, somme toute bien trouvé, qui « accroche » le processus argumentatif à l'intersubjectivité phénoménologique qu'Habermas inclut dans son armement théorique.

On a vu cependant que le concept de consensus rationnel exige une condition de réalisation si radicale (« Toute autre personne devrait être capable de se convaincre que c'est à juste titre que j'attribue le prédicat n à l'objet R, et devrait alors m'approuver ») qu'elle ne peut trouver de réalisation effective sur une terre si imparfaite. On ne peut donc comprendre ce concept que comme un horizon d'attente, une construction imaginaire co-extensive au langage humain (un fait de structure comme dit précédemment) et cependant qui accompagne psychologiquement tout essai de communication. Sans cette structure (psychique), c'est le silence entre protagonistes qui s'installerait. Mais l'énoncé de la version forte est immédiatement aussi l'occasion pour Habermas de préciser que faute d'un tel consensus, un « consensus habituel » se réalise (socialement, pragmatiquement cette fois) chaque fois

qu'un acte de parole accompagne sa prétention à la validité des quatre qualités dont nous avons déjà parlées : *intelligibilité, vérité, justesse, sincérité* de l'intention.

4. Conclusion générale

Le linguiste et l'analyste de discours sortent immédiatement armés de la lecture de Volochinov, dans la mesure où celui-ci fait de l'énoncé et du mot, les deux réalités historicisées et fondamentales à la fois de l'échange langagier, de son cadre intersubjectif et socio-politique, comme de la réalité structurée du psychisme interhumain. La fresque qu'il peint des échanges et de l'activité discursifs est directement opératoire ; l'attention apportée au discours rapporté, à ses différentes modalités, à ses différentes significations, l'insistance de Volochinov sur l'activité de sens des locuteurs en tant qu'activité langagière d'évaluation, de comparaison, d'argumentation et de contre-argumentation, etc., tous ces éléments dirigent l'attention de l'analyste vers des points précis, vers des phénomènes linguistiques, rhétoriques et stylistiques, vers des entrées aisées dans l'analyse des corpus, dans la matérialité linguistique des corpus.

Cette intelligence de l'*activité discursive*, cette translinguistique donne également une image flottante, imprécise certes, mais bien présente néanmoins, indiscutablement, des échanges et des combats idéologiques qui traversent le socius.

Habermas part à l'inverse, de ce qui tient ou doit tenir ensemble le socius, et depuis une position abstraite, il bâtit une théorie de la société comme société, comme ensemble cohésif, parce que tenue par son activité communicationnelle, parce que tenue par un effort de sens permanent ; parce qu'inscrite, compte tenu des caractéristiques du langage naturel et de l'échange argumentatif, dans une rationalité langagière instable. Le monde est vécu subjectivement par des sujets qui n'élaborent leur être au monde que dans la recherche plus ou moins décevante d'un consensus qui est l'horizon humain lui-même. Chemin faisant, la démarche intellectuelle suggère, bâtit, balise des pistes de travail peu aperçues jusque-là : l'échange discursif comme jeu de langage, une éthique de LA communication et une pathologie DES communications, une réflexion d'ensemble sur des concepts dont la force est devenue incontournable : celui d'« espace public », celui de « monde vécu » *corrélatif* de celui de « rationalité », celui « d'agir communicationnel ».

Bibliographie

- M. Bakhtine (V. N. Volochinov), 1977, *Le marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, Paris, Éditions de Minuit, traduction M. Yaguello (titre original : *Marksizm i filosofija jazyka*, sous le nom de Volochinov, Leningrad, 1929).
- M. Bakhtine, *L'oeuvre de François Rabelais et la Culture Populaire au Moyen-âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970 (trad. du russe par Andrée Robel, titre original : *Tvortchestvo Fransoua Rable i narodnaia koul'toura srednevekovia i renessansa* [1940], Moscou, 1965).
- M. Bakhtine, *Esthétique de la création verbale*, Paris, Gallimard, 1984, (trad. du russe par A. Aucouturier, titre original : *Estetika slovesnogo tvortchestva*, Moscou, 1979).
- Ch. Bouchindhomme, *Le vocabulaire de Habermas*, Paris, Ellipses, 2002.
- Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz (sous la direction de), *Habermas : la raison, la critique*, Paris, Éditions du Cerf, 1996.
- Y. Cusset, *Habermas: l'espoir de la discussion*, Paris, Michalon, 2001.
- Y. Cusset et S. Haber (sous la direction de), *Habermas et Foucault : parcours croisés, confrontations critiques*, Paris, CNRS éditions, 2006.
- E. Danblon, « La construction de l'autorité en rhétorique », in *Semen*, 21, *Catégories pour l'analyse du discours politique*, Presses universitaires de Franche-Comté, 2006.
- E. Ferrarese, « Le conflit politique selon Habermas », *Multitudes* 2010/2, n° 41, 2010.
- J-M. Ferry, *Habermas : l'éthique de la communication*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.
- J. Habermas, *Sociologie et théorie du langage. (Christian Gauss Lectures, 1970/1971)*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1995. Le texte initial porte le titre suivant : *Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984.
- S. Haber, *Jürgen Habermas, une introduction*, Paris, Pocket/La Découverte, 2001.
- S. Haber, *Critique de l'antinaturalisme : études sur Foucault, Butler*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.
- J. Meizoz & P. Sériot, avec la collaboration de Panayota Badinou, *Traductions scientifiques & transferts culturels 1. Actes du colloque de*

- relève organisé à l'Université de Lausanne le 14 mars 2008, édités par Université de Lausanne, 2008.
- A. Münster, *Le principe "discussion" : Habermas ou le tournant langagier et communicationnel de la théorie critique*, Paris, Éditions Kimé, 1998.
- P. Sériot : Centre de recherches en histoire et épistémologie comparée de la linguistique d'Europe centrale et orientale (CRECLECO) / Université de Lausanne : <http://www2.unil.ch/slav/ling/textes/index.html> : La bibliothèque des introuvables : linguistique générale et slave, et autres merveilles.
- P. Sériot, « Généraliser l'unique : genres, types et sphères chez Bakhtine », *Texto !* [En ligne]: <http://www.revue-texto.net/index.php?id=605>, 2007.
- J- M. Vincent, *La théorie critique de l'École de Francfort*, Paris, Galilée, 1976.
- J- M. Vincent, « Poïesis, praxis et communication. Sur la théorie sociale d'Habermas », 1992. <http://multitudes.samizdat.net>
- V. N. Vološinov, *Marxisme et philosophie du langage. Les problèmes fondamentaux de la méthode sociologique dans la science du langage*. Nouvelle édition bilingue traduite du russe par Patrick Sériot et Inna Tylkowski-Ageeva. Préface de Patrick Sériot, Limoges, Lambert-Lucas, 2011 (titre original : *Marksizm i filosofija jazyka*, sous le nom de Volochinov, Leningrad, 2^e édition, 1930).
- L. Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1980, traduit de l'allemand par Marie-Annes Lescourret. Le texte initial porte le titre suivant : *Philosophische Grammatik*, édité par Rush Rhees, 1969.

Entente virtuelle et conflit effectif : les racines discursives de la démocratie

1. Introduction

La théorie de l'agir communicationnel développée par le philosophe allemand Jürgen Habermas interroge une hypothèse que nous proposons de résumer de la manière suivante :

La particularité de la communication est d'être une activité fondée sur l'entente : il faut, pour pouvoir communiquer, être au moins d'accord sur la possibilité de s'entendre. Dès lors, si la communication doit pouvoir rendre compte d'une forme de rationalité particulière celle-ci se retrouve dans les formes d'expression de cette entente. Ainsi, par exemple, même dans une action instrumentale guidée par un but, l'acteur de cette action exprime l'existence d'un but et des moyens nécessaires pour l'atteindre.

La rationalité de l'action est, de ce fait, déplacée depuis l'évaluation instrumentale à caractère téléologique vers la compréhension des formes d'expression des moyens déployés pour l'obtention d'un objectif. Ainsi,

Toutes les fois que nous employons l'expression "rationnel", nous supposons un rapport étroit entre rationalité et savoir. Notre savoir a une structure propositionnelle : nos opinions se présentent explicitement sous forme d'énoncés. Ce concept de savoir, je le présupposerai sans plus d'élucidation, car la rationalité a moins à voir avec la connaissance et la production de savoirs qu'avec la façon dont les sujets capables de parler et d'agir appliquent ces savoirs.¹

Exprimer un plan d'action (se référer au moyens déployés pour atteindre un but) c'est, de ce fait, être en mesure d'appliquer ce savoir. À partir de cette prémisse le sous-titre du premier volume de la théorie de l'agir communicationnel condense déjà la double emprise habermassienne : « rationalité de l'agir et rationalisation de la société » indique le type de phénomène qui se produit lorsqu'un sujet capable de parler et d'agir produit effectivement des énoncés et réalise des actions et ce, en relation avec d'autres sujets.

1. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol.. 1, Fayard, Paris, 1987, p.24.

Ce qui intéresse en dernière instance le philosophe de l'école de Francfort, c'est d'expliquer les caractéristiques de ce lien qui se noue entre des sujets capables de parler et d'agir et un monde fait d'actions et d'énoncés. La rationalisation de la société désigne alors le processus par lequel les sujets de l'action et de la communication sont en mesure de se vivre effectivement en tant que sujets et non en tant qu'objets d'un monde rationalisé.² Ils sont, en somme, des êtres réflexifs ou, et c'est ce que nous tâcherons de montrer en ce qui suit, des sujets de discours.

Nous présenterons d'abord rapidement les principales caractéristiques de la rationalité communicationnelle (1) avant de voir comment Habermas lui donne un ancrage sémiotique à partir de la notion de rationalité discursive (2) ce qui nous permettra de proposer une méthodologie d'analyse visant à rendre compte des formes discursives liées à la rationalité communicationnelle et d'aborder la problématique de la construction collective de réalités sociales (3). Nous proposerons enfin une approche conflictuelle de la rationalité discursive fondée sur la théorie de la reconnaissance développée par Axel Honneth (4).

2. La rationalité communicationnelle

L'agir communicationnel pose la question discursive suivante : comment donner au sujet de l'action un ancrage social qui ne se réduise pas à la relation instrumentale à autrui et au monde ? La réponse d'Habermas que nous examinerons ici est à la fois conceptuelle : il introduit le concept de "monde vécu" afin de problématiser la relation entre expérience subjective et monde objectif (a), et pragmatique : il aborde sous la forme de "prétentions à la validité" le type de relation qui unit les sujets de la communication (b).

2.1. Le monde vécu et l'expérience subjective

Dans le projet habermassien de développer une philosophie post-métaphysique (c'est à dire une philosophie qui ne recule pas face au défi de la vérité et qui assume en même temps la contextualité du savoir), le monde vécu occupe la place d'un concept capable de se substituer, dans la problématique de la raison, à celui d'ontologie. Car, pour Habermas :

Un concept correspondant [à ontologie], englobant le rapport au monde

2. Il s'agit de proposer une critique positive de la raison. Le type de rationalisation dont parle Habermas est, en ce sens, à l'opposé de celle dénoncée par Adorno et Horkheimer.

social et au monde subjectif, comme le lien au monde objectif n'a pas été développé dans la philosophie. La théorie de l'activité communicationnelle doit palier ce manque.³

Le monde vécu désigne alors l'horizon d'expériences que nous ne pouvons pas atteindre et qui nous accompagne de manière intuitive sous la forme d'un arrière-plan d'expériences non accessibles, parce qu'expériences déjà vécues et pas transformées en souvenir, en savoir ou en projet. Nous devenons ainsi des sujets vivants et ayant vécu (acteurs socio- historiques) et la communication devient une activité possible parce que, sans être partageable, le monde vécu est un phénomène partagé par tous et, surtout, nous partageons tous un savoir sur le savoir du monde vécu.

Ainsi, l'architecture de l'agir communicationnel repose sur un noyau qui suppose à la fois une ouverture phénoménologique : le monde vécu se rend présent par l'action dans le monde, il advient en tant que phénomène mais il disparaît si on cherche à s'en emparer et également un ancrage réaliste car le monde vécu fait aussi partie du monde objectif, c'est une réalité : l'arrière-plan de l'agir communicationnel n'advient en tant que phénomène que lors de l'échange entre deux interlocuteurs.

Dès lors, si l'objet de l'agir communicationnel est de comprendre la société dans la relation intersubjective qui se produit entre les sujets de l'action rationnelle, le travail d'Habermas consiste à élucider les caractéristiques expressives par lesquelles les sujets de l'action et de la communication peuvent intégrer les formes systémiques d'organisation sociale dans leurs mondes vécus et, réciproquement, le phénomène lié à l'émergence du monde vécu atteste de l'existence d'un lien social. L'agir communicationnel désigne ainsi, en dernière instance, la relation entre le « nous » individuel du monde vécu et le « nous » collectif du système. Une relation qui s'opère au moyen de médiums (le langage, l'argent, le droit...) dans l'expression publique de prétentions à la validité portant sur le monde.

Le monde désigne chez Habermas le domaine de la réalité auquel fait référence le langage à partir du système de prétentions à la validité qui le composent. Ainsi, selon qu'un sujet réalise un type ou un autre d'acte de parole il fera référence à un domaine de réalité différent : un acte de parole assertif fait référence à un « monde objectif » constitué d'états de choses et indépendant de nous; un acte de parole normatif (une promesse, une

3. J. Habermas, 1987: 61.

ordre, des excuses...) fait référence à un « monde social » constitué de relations interpersonnelles et donc dépendant de nous ; avec un acte de parole expressif le sujet fait référence à un « monde subjectif » interne. Pere Fabra note qu'« Habermas avant de formaliser cette distinction dans la *Théorie de l'Agir Communicationnel* l'avait d'abord mise en place à partir des notions de « nature externe », « société (ou réalité sociale) » et « nature interne » respectivement.⁴

Il s'agit en tout cas d'une distinction formelle visant à décrire le type de relation mise en œuvre dans les processus de communication. Le concept de monde ne renvoie donc pas à un contenu descriptif quelconque auquel se réfèreraient les sujets de la communication il désigne, au contraire, l'accord nécessaire concernant le type de réalité sur laquelle portent les énoncés produits dans le processus de communication.

Cet accord, lorsqu'il apparaît, devient un monde vécu : je suis en mesure d'exprimer une prétention à la validité concernant la couleur d'un objet, la justesse morale d'une conduite ou la température de l'air parce que je sais cette prétention fondée (il n'est pas déraisonnable de prétendre le ciel bleu, d'être angoissé ou de condamner un meurtre tout autant que son contraire ; tandis que je ne saurais pas condamner l'air, l'angoisse du ciel ou prétendre l'angoisse être bleue) et c'est ce savoir partagé qui est appelé le monde vécu.⁵

2.2. La relation au monde : langage et prétentions à la validité

La rationalité communicationnelle décrit alors les quatre types d'agir qu'un acteur peut réaliser selon qu'il exprime des prétentions à la validité concernant le monde objectif, le monde social ou le monde subjectif.

Dans l'action téléologique classique la rationalité provient du rapport entre un acteur et un monde objectif au moyen des principes de vérité ou de fausseté. Ainsi, une action qui est manifestement fautive ne pourra pas être prise en compte comme une intention de communication. Cependant, dans une assertion fautive il peut y avoir une volonté d'entente sur la fausseté de l'assertion. C'est pourquoi l'action régie par des normes fait appel à un deuxième monde, le monde social. Ainsi, une assertion fautive par rapport au monde objectif peut répondre à une norme faisant partie

4. P. Fabra, (Josep Joan Moreso Mateos dir.) : *Veritat i correcció normativa. La fonamentació del cognitivisme en Jürgen Habermas*, Thèse de doctorat, UPF, Barcelona, 2004.

5. *La terre est bleue comme une orange*, le célèbre vers de Paul Eluard, nous permet de signaler le rapport spécifique au monde vécu qui caractérise les formes d'expression artistique.

d'un monde social. Il se peut par exemple, qu'interrogé sur les raisons de son absence en cours, un élève affirme avoir été malade alors qu'il était parti jouer avec ses amis. Son professeur, alerté par les parents, lui fait voir que son assertion est fautive et qui plus est il a, non pas seulement enfreint une norme morale (il a menti) mais encore une norme sociale (il n'est pas allé en cours). Son comportement est toutefois rationnel en ce qu'il respecte un deuxième aspect de la norme sociale : l'aspect factuel qui consiste à reconnaître l'existence de la norme elle-même. Avoir menti signifie l'acceptation d'une norme selon laquelle il n'est pas possible de ne pas assister au cours sans raison.

Cette distinction entre « droit » et « fait » implique une mise en cause des universaux moraux mais elle permet, dans le projet pragmatique qui anime la réflexion habermassienne, d'insister sur le caractère universel de l'Espace Public en tant que lieu de rationalisation. L'Espace Public est le lieu où le déploiement de la raison est appelé à agir comme une force normative capable de contrer les situations irrationnelles : l'universel ne se trouve ni dans le droit ni dans le fait, mais dans la capacité sociale à déterminer des « droits » et des « faits ».

Mais les acteurs sociaux, pour reprendre le fil de notre discours, ne s'expriment pas seulement à propos d'objets et de normes, ils produisent également des énoncés portant sur des souhaits et des sentiments (subjectifs, dramaturgiques, exprimables seulement si l'acteur le veut) et qui diffèrent des opinions et intentions (qui n'ont de sens que par leur rapport avec un monde objectif ou social). Il convient donc d'ajouter au monde objectif et au monde social, l'existence d'un monde subjectif que l'on définira comme « *l'ensemble des expériences vécues subjectives auxquelles celui qui agit a par rapport aux autres un accès privilégié* ». ⁶

Ainsi, la relation qui s'établit dans un échange communicationnel peut être schématisée de la sorte :

Agir téléologique

Je

Monde objectif

Tu

6. J. Habermas, 1987 : 107.

Agir axiologique

Je

Monde objectif

Monde social

Tu

Agir dramaturgique

Je

Monde objectif

Monde social

Monde subjectif

Tu

L'agir communicationnel intervient lorsque le sujet du langage fait expérience, par l'expression d'énoncés portant sur ces trois mondes, de son monde vécu et pour cela il faut la présence d'un tiers absent : l'interprète.

Agir communicationnel

Je

Interprète

Monde social

Monde objectif

Monde subjectif

Tu

L'interprète désigne à la fois le destinataire de l'énonciation et la possibilité de son interprétation. C'est pourquoi il ne s'agit pas d'un acteur du processus de communication (ceux-ci étant Je et Tu) ni d'un être de parole du discours énoncé. L'interprète désigne l'instance imaginaire fondatrice du lien social par opposition au sujet qui désigne l'instance réelle fondatrice de la communication. La présence de l'interprète, ce tiers absent dans l'échange communicationnel entre Je et Tu est l'élément fondateur de l'entente discursive et nous conduit vers ce qu'Habermas appelle la raison discursive et dont découle, en dernière instance, la possibilité du lien social :

...de part et d'autre la tâche de l'interprétation consiste à faire entrer dans l'interprétation propre de la situation la définition que l'autre en donne, et ce de telle sorte que dans la conception ainsi révisée, <son> monde extérieure ainsi que <mon> monde extérieur puissent l'un et l'autre, sur l'arrière-fond de <notre monde-vécu> être relativisés par <le monde>, et que les interprétations divergentes puissent ainsi se recouvrir suffisamment.⁷

7. J. Habermas, 1987 : 116.

2. La rationalité discursive

L'introduction du tiers discursif se fait par le biais de l'interprète qui n'est pas un acteur de la communication mais une position sociale (a) et seulement à ce moment l'existence d'un Espace Public devient possible (b).

2.1. L'interprète et le discours

L'interprète est une position sociale adoptée tantôt par le locuteur tantôt par l'interlocuteur lors d'un échange communicationnel et qui, de ce fait, institue le discours dans le champ de la communication : le discours apparaît comme le lieu dans lequel les sujets communicants trouvent leur ancrage social.

La problématique développée par Habermas ne cherche pas à comprendre les caractéristiques, les intentions ou les logiques d'action des sujets de la communication, ni les structures, interactions ou cadres d'action des lieux où communiquent les sujets de l'action. Elle s'intéresse à ce qui sépare et relie à la fois les deux instances de la communication (l'instance subjective et l'instance collective) et qui

nous incite à sortir de la représentation purement individualiste de la rationalité, que la fixation sur le moment instrumental-stratégique impliquait. L'axe ego-monde doit être complété par l'axe ego-alter.⁸

Cette relation/séparation est exprimée graphiquement par un trait d'union entre *ego* et le *monde* et entre *ego* et *alter*. Or, qu'est-ce que représente ce trait d'union si ce n'est une distance : la distance nécessaire à la représentation. Cet élément graphique (le trait d'union) est une forme signifiante répondant à l'impératif rationnel de devoir représenter une idée, un concept ou une réalité au moyen d'un signe. De même, une société rationnelle possède des moyens permettant aux sujets qui la constituent de signifier cette relation/distinction.

Cet espace (qui est en fait un espace et un temps) désigné par le trait d'union est ce que la philosophie analytique appelle la distance intentionnelle. La distance qui s'étend entre l'intention d'un acteur rationnel d'agir sur le monde et l'action effectivement produite sur celui-ci ou entre l'intention d'un même acteur de s'adresser à autrui et la production effective d'un énoncé. Ainsi, la problématique de la distance intentionnelle permet d'intégrer dans une même approche théorique

8. S. Haber : *Jürgen Habermas, une introduction*, La découverte, Paris 2001, pp.113-114.

l'instance subjective de l'action et l'instance collective de la communication : le sujet seulement peut avoir des intentions mais seulement lorsqu'il peut en avoir une représentation elles peuvent être rationnelles et cette représentation passe par le langage. À son tour, le langage n'acquiert pas cette force de représentation tant qu'il n'est pas médiatisé par une langue, c'est-à-dire, par une institution sociale.

Le discours peut dès lors être compris, dans le cadre théorique habermassien, à la manière d'un trait d'union qui relie les intentions et les actions. Ainsi, dans les réflexions qui ont suivi la publication et la discussion de la *Théorie de l'Agir Communicationnel*, Jürgen Habermas a explicité une distinction qui jusque là demeurait implicite et qui concerne les trois racines de la rationalité : la rationalité épistémique, la rationalité instrumentale et la rationalité communicationnelle.⁹

Ces trois racines renvoient, respectivement, à la capacité de celui qui connaît, agit ou parle à "donner des raisons" qui justifient pourquoi il accepte un savoir comme vrai, il considère son plan d'action en accord avec le but recherché ou il accepte "l'offre de parole" d'un interlocuteur comme étant valable. Ces trois formes de rationalité se retrouvent dans l'agir communicationnel.

Habermas utilise alors le terme rationalité discursive pour désigner ce qui englobe à la fois la rationalité épistémique, instrumentale et communicationnelle et *La théorie de l'Agir Communicationnel* revisitée à l'aune de ces travaux postérieurs devient un cadre théorique et méthodologique pertinent pour l'analyse discursive du lien social : le discours désigne un espace virtuel dans lequel l'entente est toujours possible.

C'est en effet parce qu'il s'agit d'un lieu de communication en dehors de l'espace effectif de la communication, que le discours permet de retrouver à tout moment une entente qui aurait été perdue (ou qui risquerait de l'être).

2.2. L'espace public

Cette entente est, dans la réflexion d'Habermas, l'élément fondateur de l'Espace Public. Or, parler d'Espace Public risque de réduire la complexité de la notion habermassienne à la critique de la publicité bourgeoise que celui-ci avait produit dans sa thèse de 1962. Le postulat théorique sur

9. Distinction qui apparaît dans Habermas : *Vérité et justification*, Gallimard, Paris, 2001, pp.43-81.

lequel repose l'*Espace Public* est toujours d'actualité dans la pensée Habermassienne : la démocratie demande l'existence d'un lieu d'expression publique d'opinions dans lequel se développe la rationalité critique. La thèse que défendait l'ouvrage a été cependant fort revisitée depuis. À l'époque Habermas considérait que ce lieu était, à l'image des salons de lecture du XIX^{ème} siècle, l'espace où un public éclairé pouvait échanger sur des sujets d'intérêt général à propos desquels il croyait avoir une légitimité de parole. Les médias de masse ne feraient alors autre chose que reproduire ce système de publicité bourgeoise à partir de la discussion autour de sujets d'actualité entre une élite journalistique, politique et intellectuelle.

Depuis lors Habermas a pris conscience du fait que les sociétés contemporaines ont acquis une complexité systémique importante et que la discussion publique peut adopter des formes diverses et avoir lieu dans des espaces hétérogènes. « À l'époque, [écrit-il dans la préface à l'édition de 1990 de l'*Espace Public*] *les seuls acteurs que je pouvais imaginer capables d'incarner une voix publique critique étaient les partis politiques et les associations démocratiques* ». ¹⁰ Ainsi, à partir des évolutions de sa réflexion et du regard critique que le philosophe a lui-même porté sur son propre travail, il semble possible aujourd'hui de distinguer entre la problématique des espaces publics, proprement sociologique et celle, proprement communicationnelle, de l'*Espace Public*.

La problématique des espaces publics interroge le type de rapport que les acteurs sociaux entretiennent entre eux dans le cadre d'interactions régies par des règles, des normes et des contraintes propres à un contexte culturel, sociologique et historique déterminé. Celle de l'*Espace Public* s'interroge sur les caractéristiques discursives par lesquelles le médium langagier permet à ces acteurs sociaux l'expression publique de leur subjectivité :

C'est au niveau médian, là où les sujets de l'activité communicationnelle s'entendent, à partir de leur monde vécu, sur quelque chose qui existe dans le monde, que s'effectue l'interaction entre ouverture au monde et processus intramondains d'apprentissage, interaction qui élargit le savoir et change les significations. ¹¹

L'analyse des discours médiatiques sur corpus est, en ce sens, une méthodologie adéquate pour tenter d'identifier ce niveau médian de

10. J. Habermas, *L'Espace Public*, Payot, Paris, 1993, p.24.

11. J. Habermas, 2001 : 72.

l'activité communicationnelle. Mais cela implique un postulat méthodologique important : nous considérons l'objet médiatique comme un type particulier d'objet intentionnel dans lequel convergent les trois niveaux du langage (situationnel, communicationnel et discursif)¹² constitutifs des processus de communication. Il nous semble que ce type d'objet est assimilable à la notion d'énoncé. L'énoncé est une expression langagière située dans un espace et un temps, insérée dans un dispositif de communication et référée à des sujets énonciateurs : l'énoncé n'existe qu'en acte.

Ainsi, la rationalité discursive permet justement d'aborder l'énonciation et, plus précisément, l'énonciation médiatique : nous considérons qu'une instance se constitue en énonciateur lorsqu'elle est rationnelle, c'est-à-dire, qu'elle est en mesure de justifier pourquoi un savoir est vrai (rationalité épistémique), savoir qui met en place un plan d'action en accord avec un but recherché (rationalité téléologique) et qui accepte comme valable l'offre de parole d'un interlocuteur (rationalité communicationnelle). De ce fait, il est possible de considérer qu'une institution est en mesure de produire des discours lorsqu'elle répond à ces trois exigences.

Le discours devient ainsi non seulement un concept heuristique mais également un contenant de savoir (racine épistémique), une ligne de conduite (racine instrumentale) et une forme de reconnaissance (racine communicationnelle). La première racine le relie à l'histoire et aux traditions, la deuxième en fait un objet social pris dans des logiques stratégiques et la troisième l'institue comme forme de médiation entre le singulier et le collectif. La forme signifiante adoptée par l'ensemble de ces trois racines discursives dans l'agir communicationnel est ce que nous appelons l'Espace Public.

3. Analyse discursive et construction sociale

C'est parce qu'il est exclu de l'échange communicationnel que le discours devient un lieu de reconnaissance des réalités sociales : les réalités sur lesquelles il est possible de produire des formes d'expression de prétentions à la validité. Nous proposons maintenant une tentative d'opérationnalisation en termes de rationalité discursive de l'analyse des institutions médiatiques (a) avant de revenir sur la manière dont ces mêmes institutions médiatiques contribuent à la construction subjective de

12. P. Charaudeau, *Une analyse sémiolinguistique du discours*, in *Langages* n° 117, 1995, p. 102.

réalités sociales (b). Ces deux points seront appuyés par des données issues de notre recherche doctorale dans laquelle nous avons analysé les caractéristiques discursives d'une campagne électorale européenne à partir notamment d'un corpus de presse constitué de trois journaux espagnols et de trois journaux français.¹³

3.1. Rationalité discursive et situation de communication

La situation de communication désigne les caractéristiques sémiotiques de l'échange communicationnel dans lequel se retrouvent une instance communicante et une instance interprétante, liées entre elles par un double processus, la transaction et la transformation. Le premier processus désigne la relation contractuelle qui s'établit entre les participants à l'échange communicationnel et le deuxième rend compte de la relation entre une réalité et sa représentation.¹⁴

La situation de communication ne se réduit cependant pas à un contexte spatio-temporel partagé par les deux instances communicantes : la relation entre un journal et ses lecteurs est, par exemple, une situation de communication dans laquelle s'établit, entre ces deux instances, un contrat de communication donnant lieu à un processus de transformation et à un processus de transaction temporairement et spatialement éloignés.

Patrick Charaudeau propose alors trois lieux de pertinence pour l'étude des actes de parole qui interviennent dans cette situation de communication : le lieu de la production, le lieu de construction du texte et le lieu de la réception.¹⁵ À chacun de ces lieux correspondent des marqueurs liés à la rationalité communicationnelle.

Le lieu de construction du texte et la rationalité épistémique

Dans les journaux quotidiens le lieu de construction du texte est celui qui constitue l'unité sémiotique du journal : la pagination, le format, le

13. Thèse de doctorat soutenue publiquement le 23 octobre 2007 sous la direction de Bernard Lamizet : *La construction d'un Espace Public européen : les élections européennes de 2004 en France et en Espagne. Une approche communicationnelle de l'Espace Public*. Consultable en ligne sur <http://theses.univ-lyon2.fr/>

14. P. Charaudeau, *Les médias et l'information. L'impossible transparence du discours*, De Boeck, Bruxelles, 2005, p.31.

15. Nous considérons ces lieux comme étant les composantes du système sémiotique de la langue. Ainsi, c'est par l'articulation de ces trois lieux que l'exercice de la parole est possible. Un acte de parole n'est donc pas encore un acte de langage, il le devient lorsqu'il est effectivement intégré dans un échange communicationnel.

rubriquage ; mais c'est aussi le style : narratif, informatif ou autre. Ce lieu de construction du texte possède la caractéristique d'instituer un temps présent propre à chaque numéro et de s'insérer dans une chaîne temporelle propre à l'institution médiatique. En outre, la distribution spatiale et la succession des contenus font que ce temps propre à l'institution est rattaché à un espace symbolique qui se réfère au monde réel.

En suivant le principe de pertinence propre au lieu de production selon lequel une information est choisie comme telle par son adéquation avec un certain nombre de critères qui relient le journaliste et son lecteur et afin que le présent du journal puisse effectivement être perçu comme une représentation du monde, il est nécessaire que le lieu de construction du texte respecte le principe de véracité : les éléments constitutifs du dispositif journalistique dans leur ensemble s'articulent entre eux selon une logique de vérité. C'est parce que la vérité est une construction propre au journal que chaque titre peut avoir plus ou moins d'autorité et qu'il devient une réalité autonome. C'est ainsi lorsqu'ils assurent la possibilité d'un accord autour de l'existence d'un monde commun que les journaux, et les médias en général, renvoient à la rationalité épistémique de l'agir communicationnel.

Or, le principe de véracité fait référence au monde subjectif de celui qui énonce par opposition à la vérité qui réfère au monde objectif.¹⁶ On dira donc que la relation que le journal permet d'établir avec le monde est de type subjectif et non objectif. Ce n'est qu'à partir de ce postulat que l'analyse du rôle social des institutions médiatiques devient possible et intéressant pour l'étude de l'Espace Public : celui-ci devenant l'espace où les individus se confrontent aux différentes formes de véracité qui représentent le monde.

La rationalité épistémique propre à la production d'un savoir véridique est enfin ancrée dans l'espace de la communication par la subjectivité dont sont porteuses les instances d'énonciation : le journal et le lecteur.

Le lieu de la production et la rationalité instrumentale

Mauro Wolf a classé les différents critères qui guident la production d'informations à partir d'une distinction première entre critères immanents, critères référés au produit, critères référés au média, critères

16. J. Habermas, 1987 : 116.

référés au public et critères référés à la concurrence.¹⁷ Ce qui est important dans ce classement des contraintes de la production journalistique c'est qu'il tient compte d'un élément essentiel des lieux de production : la co-présence des conditions de production et des conditions d'interprétation.

L'analyse du discours journalistique est parfois comprise comme un moyen pour dénoncer la construction médiatique de la pertinence. Ainsi, on montre souvent, cela avait été particulièrement le cas pendant la guerre du Golfe, comment, dans certains cas, il y a des occasions de communiquer¹⁸ qui rentrent systématiquement dans les critères prédéfinis et d'autres qui vont toujours en être exclues.¹⁹ Cela a même débouché sur la notion « d'idéologie de l'information » selon laquelle l'information contribue à situer la déviance dans le domaine de l'actualité, de la nouvelle et donc de la visibilité, la norme restant de ce fait toujours dans le domaine de l'invisible.²⁰

Cela est certes à prendre en compte mais ce que nous voulons souligner ici est que l'établissement des critères de pertinence n'est pas seulement une question liée aux conditions de production et que nous pouvons, au moyen de l'analyse discursive, délimiter des grammaires de communication plus complexes que ce que l'application des contraintes de production laisserait entendre et ces grammaires de communication tiennent à la ligne de conduite assumée par le journal afin de répondre à un but recherché : l'adéquation avec un public dont le journal n'en connaît que l'image qu'il s'en donne.

17. M. Wolf, *La investigación de la comunicación de masas*, Paidós, Barcelona 1987, pp. 222-244.

18. Nous préférons ce terme à la notion d'événement car il nous permet de désigner la réalité de l'information avant même son traitement médiatique.

19. Un ouvrage remarquable par la qualité du travail mais également par sa lucidité dans un moment assez obscur pour le journalisme : AA.VV. *Las mentiras de una guerra. Desinformación y censura en el conflicto del golfo*, Deriva, Barcelona, 1991. Pour une approche sociologique sur la construction d'une pertinence thématique autour de la peur dans les médias de masse : Gil Calvo, E : *El miedo es el mensaje. Riesgo, incertidumbre y medios de comunicación*, Alianza, Madrid, 2003, 320 pages. Pour une réflexion concernant les relations entre les journalistes et leurs sources et la manière dont cela crée de la pertinence informationnelle : Van Dijk, T. A , *La noticia como discurso. Comprensión, estructura y producción de la información*, Paidós, 1990 (chap. 3). Pour une réflexion sur cette même question, à la lumière des différentes approches théoriques : Ph. Schlesinger, *Repenser la sociologie du journalisme. Les stratégies de la source d'information et les limites du média-centrisme*. In « Sociologie des journalistes ». *Réseaux* n° 51, 1992. Téléchargeable en ligne sur www.enssib.fr/autres-sites/reseaux-cnet/accueil.html

20. M. Wolf, 1987, op.cit.

Le lieu de la réception et la rationalité communicationnelle

Un journal ne se lit pas d'un trait, il ne se lit pas non plus avec la même attention qu'un livre ni avec la même linéarité.²¹ Les titres journalistiques ont de ce fait un statut très important puisque le lecteur les utilise comme repères dans son parcours de lecture. En outre, le lieu de la réception est temporellement très proche du lieu de la production (quelques heures à peine peuvent séparer l'écriture d'une information et sa publication) par rapport à d'autres formes de communication basées sur l'écriture (comme par exemple la littérature où la présence du lecteur, même si elle existe, s'exprime dans une temporalité plus longue).²²

On peut croire que le lecteur reconnaît le monde qui est décrit dans le journal sans pour autant nécessairement le connaître. Certains événements sont ainsi très difficilement appréhendables et mettent du temps à trouver leur forme de reconnaissance ; à cet effet, l'usage des rubriques et des sections joue un rôle prépondérant dans la mise en place d'un processus de communication.

Cela apparaît de manière très claire dans l'analyse de l'apparition et de la distribution des rubriques et des titres journalistiques mais également dans les stratégies de citation journalistiques. Ainsi, un événement, une personne ou une institution peuvent acquérir petit à petit leur statut d'interlocuteur valable selon qu'ils apparaissent régulièrement dans les pages du journal pour construire les informations.

La présence du public dans le journal (le courrier des lecteurs) a toujours été aussi une manière de reconnaître le lecteur comme interlocuteur valable. Les évolutions actuelles dans le journalisme et les dispositifs participatifs (particulièrement dans les sites Internet) ont d'ailleurs amené certains chercheurs à parler de journalisme de communication.²³

21. Le livre se lit souvent de manière linéaire, même s'il est parfois abordé de manière non linéaire. Le journal est en revanche pensé pour ne pas être lu de manière linéaire.

22. L'ouvrage d'Umberto Eco sur le rôle du lecteur dans la construction du sens de l'œuvre littéraire décrit très bien cette relation qui s'établit entre l'œuvre et le lecteur où l'objet littéraire devient le lieu de reconnaissance commun à l'écrivain et au lecteur, tous les deux ayant pris une distance avec celui-ci (Eco, U : *Lector in fabula. Le rôle du lecteur*, Grasset, Paris 1985). Cette « fausse autonomie de l'œuvre » n'est pas du même ordre dans le cas du journalisme, fausse parce que toujours dépendante de son interprétation comme de sa production, mais autonomie parce qu'elle engage l'œuvre avant son producteur. Le journaliste est, paradoxalement peut-être, plus responsable de son texte face au lecteur que ne l'est l'écrivain.

23. C. Brin, J. Charron, et J. Bonville, (dir.), *Nature et transformation du journalisme. Théorie et*

3.2. Les réalités sociales

Cette approche des institutions journalistiques en termes de rationalité discursive nous permet de comprendre pourquoi un journal²⁴ est aussi un lieu de discours : un espace physique (un journal reste toute de même une réalité physique constituée par un support dans lequel sont imprimées, ou stockées dans le cadre d'un journal numérique, des images et des mots) qui représente cependant un lieu virtuel d'entente toujours possible ; le journal est aussi ce lieu virtuel d'entente entre une rédaction, une réalité représentée et des lecteurs.

Avec une perspective constructiviste nous pourrions alors affirmer que cette entente est, en dernière instance, ce que nous convenons d'appeler la réalité. Ce raisonnement est souvent invoqué dans des travaux d'analyse discursive et c'est aussi l'ancrage normatif des travaux d'analyse critique du discours développés par Teun Van Dijk. Cependant pour ce chercheur hollandais ce n'est pas la réalité qui est construite par le discours mais l'idéologie. L'idéologie comprise comme l'ensemble de croyances propres à un groupe et à ses membres.²⁵ Nous n'entrerons pas ici à discuter la portée théorique et épistémologique du concept d'idéologie. Ce qui nous intéresse c'est la notion de croyance : l'analyse discursive des médias nous confronterait aux croyances, c'est-à-dire, à notre relation subjective au monde. Autrement dit soit l'on identifie le discours à la réalité (approche constructiviste), soit l'on est obligé de reconnaître dans le discours l'expression d'une forme de croyance partagée par un groupe (approche critique).

La tâche que nous nous donnons à partir de la rationalité discursive d'Habermas est d'articuler ces deux positions : si le discours est un lieu virtuel d'entente toujours possible, il ne peut pas être une réalité (il est virtuel) mais il n'est pas non plus une croyance partagée (c'est un lieu d'entente non pas de confrontation). Or il n'y a pas de discours sans réalité (comment serait-il virtuel autrement) ni sans croyances partagées (sur quoi pourrait-on espérer s'entendre). C'est pourquoi la formule habermassienne est plus riche heuristiquement que sa généralité pourrait le laisser penser au premier abord. Elle nous indique que le discours est l'arrière plan de la

recherches empiriques, Les Presses de l'Université de Laval, Laval, 2004, 453 pages.

24. On pourrait certainement dire la même chose d'autres institutions médiatiques mais nous restons dans le cadre journalistique parce qu'il répond au corpus analysé dans notre travail de thèse.

25. T. Van Dijk, *Ideología y discurso*, Ariel, Barcelona, 2003.

réalité sociale : sans le discours il n'y a pas de réalité sociale car la possibilité d'une entente concernant le monde disparaît et, à la différence de la réalité physique, la réalité sociale dépend de l'entente que nous portons sur elle.

Cette relation étroite entre nous (sujets de langage) et la réalité sociale (assujettie à nous en tant que sujets de langage) est ce que John R. Searle a problématisé dans sa théorie des faits institutionnels.

Searle commence par une distinction entre les faits bruts : les réalités indépendantes des individus, et les faits institutionnels : ceux dont l'existence dépend de nous. Mais il revendique ensuite, dans le cadre d'une démarche de type réaliste, une hiérarchie des faits bruts sur les faits institutionnels : c'est parce que j'ai la capacité (fait brut) de produire des énoncés que je suis en mesure de créer des énoncés porteurs de normes et de règles d'action (fait institutionnel).

Trois notions principales s'articulent dans son architecture théorique (la fonction, l'intentionnalité et la règle) afin de répondre à la problématique qui lie l'ensemble de ses travaux : « *expliquer comment certains animaux conscients, qui font partie de ce monde physique, peuvent créer une réalité qui soit épistémologiquement objective et ontologiquement subjective* ». ²⁶

Les fonctions

L'explication de Searle sur les composantes de la réalité sociale s'appuie sur le mécanisme par lequel des relations causales deviennent, moyennant l'usage du langage, des réalités fonctionnelles et donc institutionnelles. Il propose une première distinction entre les « fonctions agentives » (dépendantes de l'observateur) et les « fonctions non-agentives » (indépendantes de celui-ci), sur la base du fait que, dans le premier cas la fonction attribuée à un objet ne représente pas seulement la description d'un phénomène causal mais suppose également une prescription d'usage : « *Comme dans le cas du cœur, la fonction n'est pas intrinsèque à l'objet en plus de ses relations causales, mais à l'inverse de l'assignation de fonction au cœur, dans ces cas-ci, l'assignation de fonction assigne l'usage que nous conférons intentionnellement à ces objets* ». ²⁷

L'autre type de fonctions, en revanche, n'assigne pas des normes

26. In L. Kaufmann et F. Clément, *Le monde selon Searle*, Cerf, Paris, 2005, p.41. Extrait de : G. Grewendorf, et G. Meggle, (dir), *Speech acts Mind and Social Reality. Discussions with John R. Searle*, Dordrech, Kluwer Academic Publishers, 2002.

27. J. R. Searle, *La construction de la réalité sociale*, Gallimard, Paris, 1995, p.36 (c'est Searle qui souligne).

d'usage : ces fonctions apparaissent comme l'explication théorique d'un phénomène. Ainsi, la non-agentivité de ces fonctions ne tient pas, bien entendu, au caractère intrinsèque de l'objet auquel la fonction est assignée, mais à la découverte, par l'observateur, d'une relation causale qui peut être expliquée fonctionnellement en raison d'une caractéristique qui lui est intrinsèque. C'est donc, il convient d'y insister, chez l'observateur et non chez l'objet, que la fonctionnalité a un sens : « *relativement à une téléologie qui prise la survie et la reproduction, nous pouvons découvrir de telles fonctions apparaissant dans la nature indépendamment des intentions et activités pratiques des agents humains* ». ²⁸

Dès lors, il apparaît que, tout comme « l'interprète » chez Habermas, « l'observateur » ne fait pas référence chez Searle à une position ontologique ; l'observateur peut avoir en même temps la capacité (le statut social) d'attribuer une fonction et être le témoin d'un comportement fonctionnel et ceci n'est pas possible sans l'existence d'un accord discursif.

Ainsi, une même personne peut à la fois attribuer à un couteau le statut « d'objet du crime » et observer comment la personne qui s'en est servi est innocentée par un défaut de procédure. Le lien entre les deux situations dans lesquelles se trouve cette même personne est l'accord discursif propre de l'Espace Public. L'accord en vertu duquel une même personne accepte d'avoir un statut dans une situation et de le conférer à d'autres (le juge qui reconnaît le défaut de procédure) dans une autre situation.

L'intentionnalité

L'intentionnalité est chez Searle une propriété de l'esprit qui se manifeste dans des entités qui signifient quelque chose et qui, par la constitution de systèmes d'équivalences, donnent lieu à ce que nous appelons « les langages » et dont les unités de base sont les signes. Un signe est quelque chose qui vaut pour quelque chose d'autre car il se réfère à quelque chose d'indépendant de lui-même. ²⁹ Ce rapport constitutif de tout système sémiotique implique l'attribution d'une forme d'intentionnalité sur des objets qui ne sont pas intentionnels intrinsèquement.

28. Idem, p.37.

29. La définition classique de Peirce est : « Un signe, ou *representamen*, est quelque chose qui tient lieu pour quelqu'un de quelque chose sous quelque rapport ou à quelque titre. Il s'adresse à quelqu'un, c'est-à-dire crée dans l'esprit de cette personne un signe équivalent ou peut-être un signe plus développé ». Ch. S. Peirce, *Écrits sur le signe* rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle, Éditions du Seuil, Paris, 1978, p. 121.

Ainsi, lorsque nous désignons un signe comme ayant une valeur (x) nous permettons que ce signe soit perçu comme un énoncé différent du monde auquel il se réfère. Prenons l'exemple d'un marteau : entre l'objet et sa fonction il n'y a pas de distance intentionnelle. Le marteau sert à clouer, il peut aussi servir de presse papiers, d'arme... Si en revanche le marteau se trouve à côté d'un corps ensanglanté, ce même objet peut devenir le signe d'un acte de violence, auquel cas s'établit une distance entre la fonction attribuée au marteau et son usage, distance qui se réfère à celui qui s'est servi du marteau. D'un point de vue discursif on dira que cette distance est la distance de l'énonciation où le marteau serait un énoncé attribuable à un énonciateur.

Les règles normatives et les règles constitutives

La distinction entre règles constitutives et règles normatives, que Searle rapproche d'une proposition plus ancienne faite par John Rawls,³⁰ illustre la manière dont l'attribution de fonctions décrite plus haut donne lieu à la structuration et à la reproduction de réalités sociales. Searle distingue ainsi, dans les processus de construction sociale, les règles normatives (contraintes proprement linguistiques des actes de langage) des règles constitutives (contraintes paralinguistiques). Les premières régulent le déroulement de faits qui existent déjà tandis que les deuxièmes donnent lieu à la possibilité même de mettre une action en oeuvre.

En attribuant des fonctions, nous, les sujets du langage, donnons naissance à deux types de faits : les faits sociaux et les faits institutionnels. Ainsi, nous pouvons par exemple observer trois formes de cœur : l'élément biologique (un fait brut sans fonction), l'élément social (un fait brut auquel nous pouvons nous référer par l'attribution d'une fonction comme, par exemple, *le cœur est l'organe chargé de pomper le sang*). Sauf que là nous ne sommes plus dans le cœur, nous sommes dans le signe qui le désigne. L'élément institutionnel enfin, qui donne lieu à de nombreuses pratiques (poétiques, médicales, philosophiques...) autour du concept de cœur. Seul le premier « type » de cœur est indépendant de nous. Mais entre le deuxième et le troisième il y a aussi une différence : pour que le cœur soit étudié dans ses fonctions, un ensemble de règles normatives suffit. Pour qu'en revanche il fasse l'objet de la délivrance d'un diplôme en cardiologie ou qu'il réfère à l'amour, il faut aussi des règles constitutives.

30. J. Rawls, *Two Concepts of Rules*, in *The Philosophical Review* 64, 1955, pp. 3-32. Consultable en ligne sur www.ditext.com

On dira alors qu'une institution est un ensemble de règles normatives et constitutives incarnées dans un groupe social ou un acteur public. Chaque fois que ce groupe ou cet acteur énoncent quelque chose, ils rappellent l'existence de ces règles et en assurent ainsi la pérennité. C'est pourquoi les formes d'énonciation des institutions sont multiples (les bâtiments publics, les drapeaux nationaux, les discours politiques...) et que par les processus d'énonciation ainsi mis en œuvre, les institutions peuvent apparaître comme des entités objectives responsables des règles qui les composent.

La dénomination « fait institutionnel » se réfère ainsi à la composante discursive de l'institution : le statut qu'on lui attribue n'est pas référé à l'objet qui l'incarne (au cœur, si l'on garde l'exemple utilisé, au bâtiment public si l'on pense aux institutions politiques) mais à son porteur (l'individu dont le cœur assume une fonction vitale, le sujet qui est connaisseur des caractéristiques physiques du cœur, le membre d'une culture pour lequel le dessin d'un cœur se rapporte au sentiment amoureux ou l'acteur social qui habite un bâtiment public). C'est en effet à partir du statut attribué à l'énonciateur d'un fait institutionnel que Searle introduit la notion de pouvoir : l'attribution de fonctions agentives crée des faits institutionnels par l'attribution de fonctions de statut à des « porteurs » d'objets (par exemple le porteur d'une robe noire dans une cour de justice ou le lecteur qui reconnaît, avec sa lecture, l'identité discursive d'un journal).

La réalité sociale est alors décrite comme un empilement de fonctions de statut au moyen desquelles se construisent des faits institutionnels en suivant trois moments : 1) l'attribution d'une fonction : *x est compté comme un y dans le contexte z dans, par exemple, cette pierre compte comme une arme dans le lieu du crime.* 2) l'intentionnalité : *je fais ceci au moyen de cela, dans par exemple je commets un crime au moyen de cette pierre, et* 3) les règles constitutives qui découlent de l'attribution de fonctions de statut : *x est compté comme y dans le contexte z dans, cette pierre est comptée comme une arme dans le lieu du crime implique x a commis un crime au moyen de cette pierre, dont peut découler la règle constitutive x est un assassin.*

Si nous reprenons notre exemple journalistique nous avons l'évolution suivante : « *x* » est compté comme une information dans le contexte élections européennes. J'apprends cette information au moyen du journal *Le Monde* et cela donne lieu à la règle constitutive : « *Le Monde est un journal d'information* ».

Ainsi, « *Le Monde est un journal d'information* » est une règle

constitutive de la réalité sociale analysée dans un travail sur les élections européennes et c'est à partir de cette règle constitutive que nous sommes en mesure de construire d'autres règles constitutives ayant une incidence sur la construction des réalités sociales. Par exemple « « x » compte comme une vérité dans le journal *Le Monde* » de manière que « j'apprends la vérité au moyen du journal *Le Monde* » et qu'une nouvelle règle constitutive apparaît : « x est vrai ».

Dans le travail de recherche auquel nous faisons référence ici nous avons tâché d'attribuer une règle constitutive de leur identité discursive à chacun des six journaux qui composaient notre corpus. Il s'agissait avec cela de déterminer le type d'action que le journal en tant qu'institution discursive mettait en jeu dans l'Espace Public. Ainsi, nous avons défini trois formes d'action publique liées aux différents types de relation intentionnelle propre à chaque institution journalistique.

Dans trois journaux du corpus (*El Pais*, *Le Monde* et *El Mundo*) l'actualité était un *moyen de faire* qui donnait lieu à des règles constitutives du type « *El Pais* est indépendant », « *El Mundo* est novateur » ou « *Le Monde* est exclusif ». Dans un des journaux étudiés (*Le Figaro*), l'actualité était un *moyen de faire apparaître une identité* : « la liberté est dans *Le Figaro* ». Pour deux autres enfin (*Abc* et *Libération*), l'actualité était une forme d'appartenance : « *Libération* est de gauche » ou bien « *ABC* est de droite ».

Mais avec ce travail fondé sur la relation intentionnelle entre un journal et la réalité qui y est représentée nous n'avons pas encore atteint le niveau proprement discursif qui consiste à rendre compte de ce lieu virtuel d'entente où se retrouvent un énonciateur et un énonciataire : le journal et son public. Il nous faut, pour cela, faire appel à un type particulier d'intentionnalité, l'intentionnalité collective.

L'intentionnalité collective désigne cette propriété de l'esprit par laquelle un « je » peut se transformer en un « nous » en amont de l'action commune effectivement réalisée (avant la réalisation d'une action quelconque et indépendamment du fait que celle-ci soit en effet réalisée, « je veux faire ceci » se transforme en « nous voulons faire ceci »). Toute la théorie de Searle repose donc sur le principe selon lequel ces deux énoncés (« je veux » et « nous voulons ») reviennent à un même sujet d'énonciation : l'intentionnalité collective désigne ainsi la possibilité, pour les sujets de langage, de réaliser la médiation, fondatrice du lien social, entre le singulier et le collectif et nous retrouvons avec cela la problématique centrale de l'agir communicationnel habermassien, consistant à décrire la relation

entre le « nous » individuel du monde vécu et le « nous » collectif du système. Dans son goût pour les exemples du quotidien, Searle l'exprime de la manière suivante : « *tout comme je tire un coup de feu en pressant sur la gâchette, de même NOUS préparons la sauce au moyen de MON action de mélanger et de TON action de verser* ». ³¹

Les règles constitutives de l'identité discursive des journaux dans l'Espace Public deviennent de ce fait des formules discursives du type « nous sommes exclusifs », « nous sommes indépendants », « nous portons la liberté », « nous sommes de gauche » ou « nous sommes de droite » avec lesquelles les lecteurs du journal peuvent investir les espaces publics.

4. Sens discursif, conflit et reconnaissance

En utilisant le terme de « formule discursive » nous faisons référence à une notion précise développée par Alice Krieg-Planque. Nous préciserons brièvement dans les lignes qui suivent le décentrement que cela suppose dans le cadre pragmatique de la rationalité discursive habermassienne (a) mais cela nous permettra de proposer, à partir de la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth, une lecture conflictuelle de la rationalité discursive (b).

4.1. La langue dans le discours

La notion de formule discursive déplace la question du discours dans la construction des réalités sociales vers celle du sens contenu dans la langue :

que le discours fasse quelque chose, personne ou presque n'en doute, et chacun à un moment ou à un autre l'espère secrètement. Que la langue fasse quelque chose, voilà déjà qui est plus difficile à accepter. Il reste encore quelques provocateurs avertis, néanmoins, pour dire cette vérité : sans la langue, il ne se passerait rien. ³²

Voici en effet le problème central sur lequel semble buter la rationalité discursive habermassienne : si le discours est ce lieu virtuel d'entente toujours possible il n'est bien évidemment, puisqu'il est virtuel, pas composé de mots. Il est, comme nous avons tenté de le montrer dans le point

31. J. R. Searle, « L'intentionnalité collective » in H. Parret, (dir.), *La communauté en paroles. Communication, consensus, ruptures*, Mardaga, Liège, 1991, p.239.

32. A. Krieg-Planque, *La notion de "formule" en analyse de discours. Cadre théorique et méthodologique*, PUFC, Besançon, 2009, p.46.

précédent, constitué de règles. La problématique de l'analyse du discours consiste donc à rendre compte de l'articulation entre ces règles constitutives de la rationalité discursive et le sens contenu dans les mots qui les énoncent. Autrement dit, le sens que les mots « exclusivité », « indépendance », « liberté », « gauche » ou « droite » possèdent au moment où ils participent à un Espace Public constitué d'énoncés langagiers.

L'histoire discursive des concepts nous montre l'étendue sémantique de ces mots et l'analyse diachronique du discours nous en indique les évolutions et les usages. L'analyse critique de discours ou l'analyse de contenu nous permettent d'identifier ces usages à un niveau synchronique mais il nous manque toujours le lien entre cette matérialité du mot et la virtualité du discours.

Dans l'approche en termes de formule discursive développée par Alice Krieg-Planque « *c'est le procès d'acceptabilité accompli par la formule qui sonne la consécration du mot comme enjeu politique : c'est lui qui donne aux mots un de leurs pouvoirs les plus stupéfiants – agir* ». ³³

Mais, « *le procès d'acceptabilité, au sens strict, ne se 'démontre' pas. Le procès d'acceptabilité est simplement plus ou moins vraisemblable* » parce qu'il désigne l'évolution suivie par les mots lorsqu'ils sont confrontés aux formes d'interaction guidées par des prétentions à la validité comme, pour reprendre l'exemple d'Alice Krieg-Planque, lors du passage de "national" à "raciste" : « *faire que "national" puisse signifier aussi "raciste", voilà un tour de passe-passe qui rend possible bien des raisonnements et les actions qu'ils justifient* ». ³⁴

L'approche en termes de règles constitutives et normatives introduite ici nous semble précisément être en mesure de rendre compte de ce *tour de passe-passe* qui se produit lorsque la langue est soumise aux règles constitutives et normatives de la réalité sociale. C'est parce que nous construisons des règles en même temps que nous en suivons d'autres que le sens des mots circule et évolue et que le processus d'acceptabilité s'avère vraisemblable.

4.2. La théorie de la reconnaissance : sens et conflit

Il n'y a donc pas de *tour de passe-passe* lors qu'un mot change de signification mais l'instauration d'une nouvelle règle constitutive. Les règles

33. Idem.

34. Idem p. 47.

constitutives apparaissent, nous l'avons dit, par l'attribution de fonctions de statut : *ceci compte comme cela dans le contexte x*. Ce sur quoi Alice Krieg-Planque attire l'attention avec la notion de formule discursive c'est sur le fait que les mots aussi possèdent un statut. Ce n'est pas qu'ils aient un pouvoir quelconque mais que nous leur attribuons un statut porteur de pouvoir : on savait déjà que le mot promesse dans un contexte déterminé possède le pouvoir d'agir comme une promesse. On sait maintenant que le mot « nation » peut agir comme une menace.

Si nous suivons le principe de la rationalité discursive nous pouvons affirmer que c'est par l'utilisation publique de la langue que nous attribuons aux mots leurs fonctions porteuses de pouvoir. Ainsi, par exemple, lorsque le journal *Le Monde* produit un énoncé informationnel il lui attribue aussi le pouvoir propre au statut d'exclusivité lié à l'identité discursive constitutive de ce journal. Mais, que se passe-t-il si ce journal utilise une formule raciste ? Peut-on (doit-on) toujours accepter une formule que les règles normatives et constitutives liées à un contexte socio-discursif rendent vraisemblable ? Il n'est pas certain que Habermas puisse nous donner une réponse à cette question ; c'est précisément parce qu'il ne serait pas en mesure de nier la rationalité du mot « national » lors qu'il se met à signifier « raciste » qu'Habermas, en faisant appel à la pragmatique formelle, évite la question du sens : ce ne sont pas les mots qui doivent faire preuve de rationalité mais les sujets du discours et ceux-ci ne sont rationnels que lorsqu'ils acceptent l'existence de ce lieu virtuel d'entente toujours possible qu'est le discours et il n'est pas rationnel d'envisager une forme d'entente sur un mot « nation » qui nie une partie des membres dont il tire sa signification.

La réponse habermassienne consiste à dire en effet que ce n'est plus « nation » que l'on dit quand on dit nation, mais « race ». Or, et c'est l'intérêt de l'approche en termes de formule discursive, la langue est tenace et ses usagers continuent de dire « nation » même s'ils veulent dire « race ». C'est pourquoi, nous semble-t-il, Habermas pourrait dire que ceux qui disent « nation » mais veulent dire « race » agissent, tout simplement, de manière irrationnelle. Sauf que le diagnostic de Habermas est un diagnostic *a posteriori*. Son approche pragmatique ne lui permet pas d'identifier synchroniquement ce processus d'acceptabilité car pour ce faire, il faut savoir à quel moment le mot nation s'est mis à signifier race : le moment conflictuel.

Une telle démarche est, nous semble-t-il, celle que propose Axel Honneth dans sa théorie de la reconnaissance. Le successeur de Habermas

à la tête de l'*Institut de recherches sociales* de Francfort propose une théorie critique de la société qui s'appuie sur le postulat selon lequel ce que l'on fait d'abord dans tout processus de communication c'est reconnaître un interlocuteur.

Alors que par "connaissance" d'une personne nous entendons exprimer son identification en tant qu'individu – identification qui peut être graduellement améliorée –, par reconnaissance nous entendons un acte expressif par lequel cette connaissance est octroyée avec le sens positif d'une affirmation.³⁵

Ainsi, l'opposition entre la connaissance comme « l'expression de l'identification de l'individu » et la reconnaissance comme « l'acte expressif d'affirmation positive de cette même identification » nous confronte à deux situations sociales différentes qui se caractérisent par leur degré de publicité. Exprimer une identification est une action qui concerne deux individus (l'identifiant et l'identifié). Produire un acte expressif d'affirmation positive introduit un troisième facteur : le monde social. Ou, pour le dire avec Honneth :

Contrairement à la connaissance, qui est un acte cognitif non public, la reconnaissance dépend de médiums qui expriment le fait que l'autre personne est censée posséder une "valeur" sociale.³⁶

Cette valeur sociale désigne, nous semble-t-il, la manière dont ce lieu virtuel d'entente toujours possible qu'est le discours trouve un ancrage réel dans le processus effectif de communication. La valeur sociale se manifeste ainsi par des luttes pour la reconnaissance visant à attribuer des fonctions de statut à des mots utilisés pour exprimer la connaissance d'autrui.

Le mot nation devient alors conflictuel lorsqu'il fait l'objet d'une lutte pour la reconnaissance visant à lui attribuer le statut de race et il devient irrationnel lors qu'il ne fait plus l'objet d'une telle lutte car il est, en effet, devenu « race ». Nous sommes alors dans une situation de mépris où « nation » est un énoncé qui transperce les destinataires de l'énonciation. Le mépris nous apparaît, ainsi, comme étant le signifiant langagier d'une entorse faite à la rationalité discursive.

35. A. Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, La découverte, Paris, 2006, p.230.

36. Idem.

5. Conclusion

Nous avons tenté d'expliquer dans ce texte la portée heuristique et théorique de la conception habermassienne du discours. L'articulation entre une perspective phénoménologique (le monde vécu) et réaliste (la pragmatique formelle) nous a permis de faire appel à la théorie des faits institutionnels de John R. Searle afin d'ancrer la virtualité du discours dans la réalité du langage.

Ce mouvement nous a conduit vers la notion de formule discursive et la matérialité linguistique du sens : la réalité du discours. Ainsi, nous avons compris comment à la virtualité de l'entente précède la réalité du conflit et nous avons introduit la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth.

L'approche de la rationalité discursive qui en découle nous permet alors d'articuler la langue, le discours, l'agir communicationnel et la théorie de la reconnaissance afin de penser et de construire la démocratie : c'est face aux enjeux normatifs et théoriques du système démocratique que le discours, objet et pratique à la fois, acquiert son sens et trouve sa raison.

Bibliographie

- C. Brin, J. Charron, et J. Bonville, (dir.), *Nature et transformation du journalisme. Théorie et recherches empiriques*, Les Presses de l'Université de Laval, Laval, 2004.
- P. Charaudeau, « Une analyse sémiolinguistique du discours », in *Langages* n° 117, Larousse, Paris, 1995.
- P. Charaudeau, *Les médias et l'information. L'impossible transparence du discours*, De Boeck, Bruxelles, 2005.
- L. A. Chillón, et al., *Las mentiras de una guerra. Desinformación y censura en el conflicto del Golfo*. Barcelona, Deriva, 1991.
- U. Eco, *Lector in fabula. Le rôle du lecteur*, Grasset, Paris 1985.
- P. Fabra, (Josep Joan Moreso Mateos dir.), *Veritat i correcció normativa. La fonamentació del cognitivisme en Jürgen Habermas*, Thèse de doctorat, UPF, Barcelona, 2004.
- E. Gil Calvo, *El miedo es el mensaje. Riesgo, incertidumbre y medios de comunicación*, Alianza, Madrid, 2003.
- G. Grewendorf, et G. Meggle, (dir.), *Speech acts Mind and Social Reality. Discussions with John R.. Searle*, Dordrech, Kluwer Academic Publishers, 2002.
- S. Haber, *Jürgen Habermas, une introduction*, La découverte, Paris 2001.

- J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 1 et 2, Fayard, Paris, 1987.
- J. Habermas, *L'Espace Public*, Payot, Paris, 1993.
- A. Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, La découverte, Paris, 2006.
- L. Kaufmann et F. Clément, *Le monde selon Searle*, Cerf, Paris, 2005.
- A. Krieg-Planque, *La notion de "formule" en analyse de discours. Cadre théorique et méthodologique*, PUFC, Besançon, 2009.
- T. Ramoneda, *La construction d'un Espace Public européen : les élections européennes de 2004 en France et en Espagne. Une approche communicationnelle de l'Espace Public*. Thèse de doctorat soutenue en 2007 sous la direction de B. Lamizet, Consultable en ligne sur <http://theses.univ-lyon2.fr>.
- Ch. S. Peirce, *Écrits sur le signe*, rassemblés, traduits et commentés par G. Deledalle, Seuil, Paris, 1978.
- J. Rawls, « Two Concepts of Rules », in *The Philosophical Review* 64, 1955.
- J. R. Searle, « L'intentionnalité collective » in H. Parret, (dir.), *La communauté en paroles. Communication, consensus, ruptures*, Mardaga, Liège, 1991.
- J. R. Searle, *La construction de la réalité sociale*, Gallimard, Paris, 1995.
- Ph. Schlesinger, « Repenser la sociologie du journalisme. Les stratégies de la source d'information et les limites du média-centrisme ». In « Sociologie des journalistes ». *Réseaux* n° 51, 1992. Téléchargeable en ligne sur www.enssib.fr/autres-sites/reseaux-cnet/accueil.html
- T. A. Van Dijk, *La noticia como discurso. Comprensión, estructura y producción de la información*, Paidós, 1990.
- T. A. Van Dijk, *Ideología y discurso*, Ariel, Barcelona, 2003.
- M. Wolf, *La investigación de la comunicación de masas*, Paidós, Barcelona, 1987.

Georges-Elia SARFATI
Directeur de recherche associé
Université de la Sorbonne-Paris IV

Analyse du discours et sens commun : institutions de sens, communautés de sens, *doxa*, idéologie

*Nous sommes devant l'évidence des faits
comme des chauves-souris devant la
lumière du jour.*

Aristote, *Métaphysique*.

Introduction

La question des rapports entre Analyse du discours et sens commun s'est d'abord posée à l'occasion d'une première recherche sur les déterminations épistémologiques des dictionnaires de langue, notamment sur la question de savoir quelle conception du langage ces derniers vérifient. Les résultats de cette enquête montrent que, de manière générale, la tradition lexicographique, comprise aussi bien en diachronie qu'en synchronie, est invariablement sous-tendue par la philosophie représentationnaliste, laquelle s'impose comme paradigme du sens commun linguistique (l'auteur :1995). Par suite, une incursion circonstanciée en direction d'une thématique précise fut de nature à jeter les fondements de l'analyse du discours lexicographique (l'auteur : 1999). Dans les deux cas, c'est la question de l'évidence sémantique qui est apparue comme véritable objet de ces investigations. Ce double résultat eut pour conséquence de favoriser l'émergence d'une réflexion inédite sur le « sens commun » désormais constitué en objet de la linguistique.

C'est dans ce contexte scientifique qu'à ses débuts, notre réflexion a croisé le questionnement de l'Analyse du discours classique, alors traversée par deux champs de recherche en tension : la théorie structuraliste de l'idéologie (L. Althusser), la théorie de l'archive (M. Foucault), l'une et l'autre dotée de son corps de doctrine spécifique (Althusser/Pêcheux ; Foucault/Mainguenu). Or selon nous, aussi fécondes que fussent les résultats de ces deux orientations de recherche, celles-ci ne laissent de rencontrer des limites inhérentes à leurs postulats. Celles-ci consistent dans l'extrême dépendance de ces deux modèles à l'égard de la

philosophie politique, qu'elle soit d'inspiration marxiste (Althusser) ou nietzschéenne (Foucault). L'une comme l'autre repose sur un déficit théorique : la théorie de l'idéologie ne comporte pas de théorie sémantique, tandis que la théorie de l'archive laisse pendante la question du texte (l'auteur : 1996). De là la nécessité de doter l'AD d'un cadre théorique, méthodologique et conceptuel plus en phase avec les tâches aussi bien scientifiques qu'éthiques que lui avaient assignés ses fondateurs.

1. La délimitation de l'objet sens commun

L'élaboration d'une conception linguistique du sens commun est conditionnée à deux préalables : d'une part un repérage des avatars de ce concept dans la tradition philosophique (l'auteur : 2009), puisque c'est de celle-ci qu'elle reçoit ses premières déterminations, d'autre part une évaluation des sources théoriques contemporaines susceptibles de stimuler l'élaboration d'une conceptualisation générale (l'auteur : 2010a et 2010b).

Le concept de sens commun est mis au travail à partir d'Aristote sous le double rapport d'une théorie de la perception (*De l'Âme*) et de l'opinion (la *Rhétorique*, entendue comme partie intégrante de la *Politique*). Ces deux conceptions constituent, jusqu'à l'époque contemporaine les deux principales lignes de développement de cette problématique, d'abord via la philosophie dite du sens commun (Ecole écossaise des 17^e et 18^e siècles), puis en se spécifiant, au 20^e siècle, dans le projet de la philosophie analytique (Moore/Wittgenstein), la phénoménologie (A. Schütz), la philosophie de la praxis (A. Gramsci).

Les sources théoriques d'une compréhension discursive ou socio-discursive du sens commun sont au nombre de trois. Exception faite des perspectives restreintes qui présupposent l'équivalence du sens commun et des problématiques de la stéréotypie (ou du prototype), il convient surtout de mentionner la définition philosophico-linguistique de Gramsci (« le bon sens est le noyau sain du sens commun »), la théorie des *topoi* de Ducrot, ainsi que la théorie des actes de langage d'Austin.

La définition de Gramsci a le mérite de distinguer d'une part entre un noyau cognitif (le « bon sens ») relativement stable, matrice des opérations sémantico-logiques de base (déduction, induction, transduction, etc.), d'autre part un ensemble de constituants historiquement datés, de nature variable (gnoséologiques, gnomiques,

etc.) notamment distinctifs d'un certain état de la culture à un moment donné du développement d'une formation sociale donnée (l'auteur : 2010c).

La théorie des actes de langage d'Austin a, quant à elle, le grand mérite, de mener de front une réflexion sur la notion d'institution qui articule les différents paramètres d'une situation de communication : sociologiques, linguistiques, psychologiques. Les perspectives, trop souvent méconnues, ouvertes par cette réflexion, enrichissent et renouvellent la compréhension classique du concept d'institution (distinctive de la sociologie comme de la science politique), puisqu'il s'agit de penser les conditions de la mise en commun du sens.

Enfin, la théorie des *topoi* de Ducrot, en dépit de son minimalisme, permet de spécifier et de décrire la manière dont s'articulent dans un énoncé simple les différents constituants d'un lieu commun. L'exemple classique : */Il fait beau, allons nous promener/*, suggère que cet enchaînement argumentatif convoque différents types de savoir : sémantico-logique (cognitif), aussi bien que gnoséologique (un certain savoir climatique et physiologique), gnomique (un dispositif de croyances), axiologico-thymique (un certain calcul évaluatif, propice à une modalisation effective).

2. Postulats et perspectives

C'est notamment à partir d'un examen de ses filiations philosophiques qu'il est possible de construire un concept linguistique de sens commun, dans la mesure où ce dernier traduit en termes discursifs ce qui jusqu'alors n'était qu'indirectement accessible à la théorie du langage.¹ En tout état de cause, cette nouvelle compréhension rend également possible l'élaboration d'une théorie de la sémiotisation des pratiques sociales à partir d'une définition ainsi que d'une caractérisation différentielle des

1. Précisons ici, pour répondre à une objection (T. Briault, 2004, p.285 : « Sarfati met en jeu un concept limité de sens commun linguistique ») qu'il ne s'agit nullement de restreindre l'entente du concept général, y compris considéré dans la diversité de ses acceptions, mais de le spécifier d'un point de vue linguistique afin de faire droit à une analyse discursive des phénomènes y compris langagiers que ce concept recouvre – ce qui fait défaut dans la tradition philosophique et linguistique contemporaine, avec une exception notable pour Gramsci.

institutions de sens² – c'est-à-dire des pôles discursifs – qui autorisent ce procès de sémiotisation.

Le contexte général dans lequel cette recherche a vu le jour compte sans doute autant que le regain d'intérêt de nombreux chercheurs pour la question du sens commun. Cette tendance a probablement partie liée avec la généralisation de la puissance de l'opinion dans une formation sociale marquée par l'exercice d'une gouvernementalité de type médiatique, elle s'enracine aussi dans la recherche d'une norme de rationalité immanente aux préoccupations des sujets acteurs des temps post/hypermodernes, qu'il s'agisse de définir les conditions du consensus sociopolitique ou bien de stabiliser les pratiques de savoirs institués.

La théorie linguistique du sens commun se comprend comme pragmatique topique, en tant que modèle descriptif et explicatif, et comme *doxanalyse* en tant que modèle critique. Au-delà de la pragmatique classique qui envisage l'étude de l'usage que les sujets font des signes (Morris : 1946), la pragmatique topique se donne notamment pour objet l'analyse des motifs qui portent les sujets-acteurs à faire usage des signes.

3. Formation sociale, topique sociale, logosphère/écosphère

Relativement à la société dont elle sémiotise les pratiques, une topique sociale peut être définie comme une logosphère, c'est-à-dire comme un système différencié de pôles socio-discursifs. Aussi, la logosphère d'une formation sociale se caractérise-t-elle par le nombre aussi bien que par la complexité des institutions de sens qui la constituent. Une logosphère peut être « riche » ou « pauvre » selon le degré d'élaboration du réseau d'institutions qu'elle incorpore. Autrement dit, une logosphère recouvre à la fois un système d'institutions, et consécutivement un ensemble de communautés de sens directement reliées au domaine auquel elles se rattachent. Dans cette perspective, chaque institution de sens sémiotise un domaine de pratique, c'est-à-dire qu'elle met en œuvre une formation de

2. Les institutions de sens appartiennent à part entière à une formation sociale donnée. À ce titre, elles sont tributaires des grands partages normatifs qui la régissent (couple ami/ennemi, privé/public, commandement/obéissance, Freund, 1983). Or il convient également de les étudier sous le rapport du *distinguo dire/agir*, l'un et l'autre compris comme deux modalités praxéologiques du « faire ».

sens commun spécifique qui s'exprime et se particularise à travers les différentes communautés de sens qui lui sont afférentes.³

Dès lors que la topique sociale est appréhendée au point de vue du sujet acteur, il devient aussi nécessaire de faire droit à un niveau d'analyse qui permet d'envisager la logosphère à partir des relations que ce sujet entretient avec les pôles socio-discursifs qui la constituent. On parlera de cursus institutionnel pour identifier l'ensemble de ces relations.

4. Institutions de sens, communautés de sens, sens commun

Nous aborderons à présent l'analyse des liens qu'entretiennent les formations du sens commun avec les institutions et les communautés de sens qui les sémiotisent. À cette fin, nous traiterons tout d'abord des enjeux définitionnels avant d'aborder le problème de la dynamique de ces formations.

4.1. L'idée d'institution de sens

Tout l'enjeu d'une définition pragmatique de l'institution, compris comme procès d'instanciation de sens serait de conjointre dans une même perspective la dimension linguistique et la dimension praxéologique de l'activité humaine, sans sacrifier ni sous estimer la part de l'une ou de l'autre.

La définition usuelle de l'institution se distingue par l'occultation manifeste de la dimension discursive du fait institutionnel ; tout au plus cette définition retient-elle ce qui en effet rend possible le fait institutionnel : l'existence de « structure » ou de « formes sociales », ainsi que le critère de la « coutume » et de la « loi ». Cette définition, est en phase avec toute une tradition de sciences sociales et juridiques fondée sur l'omission de paramètres aussi fondamentaux que l'action des sujets-

3. Cette distinction pose implicitement la question de savoir ce qu'est le sens commun d'une société. Loin de résulter de la somme des formations de sens commun spécifiques, ce sens commun global peut être compris comme l'aire d'influence de l'état des mentalités à un moment donné du développement de ladite formation sociale : c'est-à-dire la façon dont s'agence et se découpe au niveau socio-discursif le rapport entre les trois cadres invariant d'une mentalité : son constituant cosmologique, anthropologique et technique (Bouthoul : 1952). Ajoutons que la théorie des institutions de sens recoupe partiellement les postulats de l'anthropologie dogmatique (Legendre, 2001). Précisons en outre que si le sens commun global d'une société consiste dans l'aire d'influence de ses mentalités, c'est via l'activité des institutions de sens qui se trouvent en position d'hégémonie dans ladite société.

acteurs ainsi que les formes de relations et d'interaction qui se nouent entre ceux-ci par la médiation des « cadres » institutionnels.⁴

Dans la perspective des développements préalables, il convient donc de disposer d'un concept d'institution susceptible de faire droit à la dimension discursive de l'action. Nous proposerons la définition suivante, comme un premier jalon de notre réflexion sur la *mise en commun du sens* :

Ensemble des formes ou des structures sociales édiées en vue de régir, d'organiser et de sanctionner le développement des pratiques collectives ;
Par ext. formes ou structures sociales destinées à remplir certaines fonctions collectives. Les institutions diffèrent entre elles par le type de savoir et de discours qu'elles mettent en œuvre à des fins d'efficacité interne et externe.

Mais il s'agit là d'une définition générale que viendra spécifier la caractérisation plus précise du concept d'institution de sens. À première vue, la dénomination d'institution de sens (l'auteur : 2010) peut paraître redondante, sinon superfétatoire. Que toute institution produise du sens, constitue un truisme. La conjonction des points de vue disciplinaire indique bien qu'une institution peut être analysée à deux points de vue distincts : sociologique, discursif. Dans la perspective pragmatique qui est la nôtre, *l'idée d'institution de sens vise spécifiquement l'analyse de la formation* (c'est-à-dire le mode d'articulation du sens produit par l'institution considérée) *et de l'activité des communautés de sens qui en dépendent* (c'est-à-dire le mode d'interaction des sujets-acteurs qui y sont impliqués, ainsi que les relations que ceux-ci entretiennent avec d'autres institutions). Une institution de sens s'analyse à partir de trois séries de critères : des critères proprement discursifs qui lui confèrent son identité de marque, des critères socio-discursifs qui permettent de penser son réseau relationnel (relativement à d'autres institutions et communautés de sens), enfin des critères de type aspectuel qui permettent de caractériser l'institution de sens et les communautés qui en dépendent (qui dépendent de sa juridiction et de ses attributions) dans une perspective historique et sociologique (l'auteur : 2010b).

4. Nous pensons pour notre part qu'une réflexion commune sur ce concept serait de nature à établir un point de passage aussi légitime que nécessaire entre les sciences du langage et les autres sciences sociales (sociologies, philosophie politique), mais aussi d'unifier de manière bénéfique certaines directions de recherche.

4.2. Le sens commun linguistique

La construction du concept linguistique de sens commun a connu différents moments, puisqu'elle a été graduellement spécifiée.

Dans un premier temps, lorsque nous l'avons repris à l'histoire de la philosophie pour lui conférer une acception discursive, le sens commun a été caractérisé comme « l'ensemble des normes investies dans les pratiques par les sujets ».

Dès lors que la problématique s'est précisée, notamment en regard d'une théorie des modes d'instanciation du sens commun, celui-ci a été défini comme « l'ensemble des manières de dire et des savoirs propres aux membres d'une même communauté de discours ». Mais à ce stade, la notion de communauté de discours n'avait pas encore été nettement différenciée de la notion d'institution de sens. Par ailleurs, la théorie des modes d'instanciation ne prévoyait qu'un seul niveau de constitution de la dynamique du sens commun. Enfin le concept de sens commun était dès le début posé comme un concept générique, susceptible d'organiser méthodologiquement le plan de cette recherche. Pour autant, rappelons que du point de vue socio-discursif, il n'y a pas un seul sens commun, mais autant de sens commun qu'il y a de communautés de sens.⁵

Au vu des récents acquis du modèle standard, il importe donc de reprendre et d'enrichir la définition du sens commun, en explicitant notamment la portée de ses principaux définisseurs. Dans l'état actuel de la recherche, nous définirons donc le sens commun, dans une optique corrélative à la définition précédemment proposée du concept d'institution de sens :

Ensemble des manières de signifier et des savoirs propres aux membres d'une même communauté de sens, en tant qu'ils sont investis dans une même relation d'objet, en vue de fins spécifique, internes et externes à cette communauté.

4.3. La stratification du sens commun

À des fins de clarification des constituants sémantiques engagés dans la structuration d'une institution de sens, nous expliciterons les données définitionnelles précédemment exposées, sous forme de schématisation. Posons en théorie qu'une institution de sens, avec les communautés de sens qui s'y rapportent, sémiotise une formation de sens commun, à partir

5. C'est ce que les distinctions établies au point (3) tendent à spécifier (formation sociale/topique sociale, logosphère/écosphère).

de trois plans de sémiologie : une économie perceptive, une économie épistémique, une économie variationnelle (l'auteur : 2007 & 2008b).

L'économie perceptive constitue le premier plan de sémiologie d'une formation de sens commun, puisque compte tenu de sa fonctionnalité ou de sa vocation, une institution de sens, avec les communautés de sens qui s'y rattachent, établissent d'abord une relation d'objet spécifique avec le monde des pratiques. Cette sémiologie concerne soit la région de sens *cosmologique*, soit la région de sens *anthropologique*, soit la région de sens *noologique*.

L'économie épistémique constitue le second plan de sémiologie d'une formation de sens commun puisqu'en sélectionnant telle ou telle relation d'objet (mondaine, humaine, conceptuelle), une institution sélectionne simultanément une forme de savoir quant à l'« objet » découpé dans le monde naturel.⁶ Ce deuxième plan de sémiologie peut être d'ordre *gnoséologique* (un savoir spécifique sur le monde, l'humain, la manipulation et la fabrication des concepts), d'ordre *gnomique* (une connaissance empreinte de savoir assimilé par la culture et la coutume), ou d'ordre *thymique* (une appréhension distincte de l'expérience phénoménologique en question).

L'économie variationnelle constitue le troisième plan de sémiologie d'une formation de sens commun. Comme cela a d'emblée été établi, les dispositifs normatifs d'une communauté de sens (économie perceptive + économie épistémique) sont susceptibles de trois types de mise en discours (l'auteur : 2007, et 2008b) : *de l'ordre du canon* (au plan de l'instanciation fondatrice de ladite communauté de sens), *de l'ordre de la vulgate* (au plan des mécanismes de transmission du dispositif normatif de la communauté de sens considérée), ou enfin *de l'ordre de la doxa* cristallisés en *doxèmes transinstitutionnels* (dès lors que le « savoir propre aux membres d'une même communauté de sens » s'est banalisé et a cessé d'appartenir en propre à telle ou telle institution de sens, en sorte qu'il s'agrège aux possibles normatifs de la topique sociale). L'économie topique d'une formation de sens commun peut recevoir la schématisation suivante :

6. L'expression « économie épistémique » n'est pas entièrement satisfaisante, elle s'impose ici, à titre provisoire, pour indiquer que le plan de sémiologie des degrés de certitude va de pair avec la question du régime de vérité des « savoirs investis » (connaissance, opinion, éprouvé).

Économie perceptive	Économie épistémique	Économie variationnelle
Cosmologique	Gnoséologique	Canon
Anthropologique	Gnomique	Vulgate
Noologique	Thymique	Doxa

Fig.1 La stratification sémantique d'une formation de sens commun

Cette schématisation appelle une observation d'importance : si le plan de la sémiologie perceptive constitue l'investissement *princeps* d'une institution de sens donnée, et, à ce titre, peut faire l'objet d'une analyse distincte, il est en revanche intéressant de souligner le fait que le plan de la sémiologie épistémique et celui de la sémiologie variationnelle paraissent se développer ensemble : l'expérience atteste que l'ordre canonique est en position gnoséologique, tandis que l'ordre de la vulgate entretient avec le plan gnomique des rapports privilégiés, alors que l'ordre de la *doxa* se connote bien souvent de thymie.⁷

4.4. Les modes de variation de l'expression du sens commun

La schématisation suivante détaille les critères distinctifs permettant de différencier entre les trois types expressifs d'un discours, au sein d'une même institution de sens :

7. La constitution canonique d'une institution fait en effet appel à une articulation technique du savoir pris en charge, tandis que la vulgate (à laquelle correspondent les discours de transmission) opère sur le registre d'une première forme de banalisation qui fait appel au ressort gnomique de la compréhension (i. e de la compétence des apprenants), enfin lorsqu'une institution de sens a essaimé par le biais de la *doxa*, ce qui reste de cette institution ou ce que cette institution de sens évoque pour les sujets qui n'en n'ont pas l'expérience directe, s'apparente à un faisceau d'affects et d'impressions dont témoignent notamment certains adjectifs nominaux (ex. « cartésien », « proustien », « kafkaïen », etc.), dont les usages sont par ailleurs riches d'enseignement sur les mécanismes de sémiotisation et de détermination d'une *doxa*.

Moments du sens commun	Topique instituée CANON	Topique transmise VULGATE	Topique naturalisée DOXA
Degré de légitimité Statut discursif	EXPOSEE (forte)	EXPLIQUEE (moyenne)	EXTRAPOLEE (faible)
Régime sémantique	PRODUCTION SOCIOLECTALE	TRANSFERT SOCIOLECTAL	CONVERSION TRANSECTALE
Portée déictique	INSTITUANTE	INSTITUEE	DESTITUEE
Régime d'hétérogénéité	HETEROGENEITE CONSTITUTIVE	HETEROGENEITE MONTREE-MARQUEE	HETEROGENEITE MONTREE NON-MARQUEE
Orientation pragmatique	PROTENSIVE (futur)	TENSIVE (présent)	RETENSIVE (passé/présent)
Degré de réflexivité	AUTO-REFEREE	CO-REFEREE	TELE-REFEREEE
Type de saisie	PRECOCE (1)	MEDIANE (2)	TARDIVE (3)

Fig.2. Les modes de variation expressive du sens commun

La topique fondatrice (canon) se distingue par sa complétude, son apparente homogénéité, puisqu'elle ne fait stratégiquement référence qu'à lui-même, ainsi que par son caractère *protensif* (l'institution canonique entend régenter le futur). La topique transmise (vulgate) se caractérise par une tonalité explicative, une hétérogénéité marquée – signe de sa dépendance à l'égard du discours de référence (canon), ainsi que par sa qualité *tensive* (la transmission vise l'actualisation présente du canon) à la fois relâchée (d'une rigueur d'exposition moindre que celle du canon), voire approximative (elle vise la compréhension du canon). Le troisième état de ce processus correspond à la formation de la *doxa*, elle-même consécutive à une série de reformulations, directement obtenues à partir de la vulgate. La *doxa* définit en conséquence le type de la topique naturalisée, banalisée à l'extrême au point d'effacer toute référence apparente au canon comme à la vulgate. La *doxa* se caractérise par son haut degré de stéréotypie (elle est le résultat d'un appauvrissement propice au figement), une hétérogénéité non-marquée (en elle s'estompent les principales traces de dépendance ouverte à l'égard du canon). La *doxa* se distingue par un ensemble de formes extrapolées, excentrées par rapport aux deux précédents types. Toutefois, la *doxa* marque en son principe une forte qualité *rétenitive* (puisque'elle retient ou conserve quelque chose des stades de développement antérieurs du discours) du fait même qu'elle se fonde sur la cristallisation des données principes du canon.

En somme, les types expressifs et normatifs afférents aux saisies du sens commun définissent trois formes d'évidence : une *évidence interne* (canon), une *évidence externalisée* (vulgate), une *évidence généralisée* (*doxa*).⁸

Si la distinction canon/vulgate/*doxa* s'avère productive, notamment pour l'analyse des corpus linguistique (Longhi-l'auteur : 2007, l'auteur : 2009), il convient toujours d'avoir à l'esprit qu'elle demande à être affinée. *Il convient notamment de ne pas se départir d'une conception souple de la doxa*, dans la mesure où, si les « contenus de *doxa* » constituent les traces d'une formation de sens commun, c'est sans doute le caractère labile et sans cesse réinvesti de ces « restes » qui concourent à stimuler les phénomènes de reprise ou de reformulation, ou encore – à l'échelle d'une formation sociale donnée – à donner aux sujets-acteurs l'impression d'être immergés dans une culture marquée par l'« évidence ».

4.5. L'organisation des formations de sens commun

Il convient à présent d'affiner l'analyse précédente en envisageant les principales possibilités de structuration dynamique d'une formation de sens commun. En effet, compte tenu de la spécificité de chaque domaine de pratique, les institutions de sens ne sélectionnent leurs objets ni selon le même plan de découpe perceptive, ni selon le même plan de découpe épistémique, ni selon le même plan d'expression variationnelle. Autrement dit, une institution de sens, comprise comme pôle socio-discursif réalisant une formation de sens commun tend de fait à sémiotiser chacun de ses trois plans de constitution en privilégiant, en chacun, une composante, de sorte que *les institutions de sens – ainsi que les communautés de sens qui s'y rapportent – diffèrent les unes par rapport aux autres selon leur architectonique propre, en termes de dominantes compositionnelles*. Dans cette perspective, compte tenu du fait qu'une institution de sens admet trois plans de sémiologie, chacun étant structuré selon trois horizons sémantiques possibles, il est aisé de déduire que les possibilités de structuration compositionnelle d'une institution de sens sont de l'ordre de 3 puissance 3.⁹

8. Observons que cette conception définit également un point de vue historique sur le discours. En tant que telle, la distinction canon/vulgate/*doxa* intéresse également l'histoire des discours (Guilhaumou et alii : 1987).

9. La topique d'une institution de sens comporte trois constituants intégrant chacun trois strates sémantiques.

Pour les besoins de l'exposé, nous envisagerons ici la question de l'organisation dynamique d'une institution de sens à partir de *trois situations types*, déduites du seul niveau de structuration épistémique : formation de sens commun à *dominante gnoséologique*, formation de sens commun à *dominante gnomique*, formation de sens commun à *dominante thymique*. Le plan de sémiologie épistémique d'une Institution de sens est probablement la strate à partir de laquelle se décide la visée véridictoire de cette institution, puisqu'en sélectionnant l'orientation de savoir, de croire ou d'éprouvé, une formation de sens commun s'institue précisément comme praxis finalisée vis-à-vis des sujets-acteurs qui y sont impliqués ou qu'elle prend pour prospect de ses fonctionnalités. En d'autres termes, l'organisation dynamique d'une formation de sens commun est indissociable de sa visée modale, c'est-à-dire de son domaine et de son réseau d'intervention praxéologique :

Institution de sens (1)	Institution de sens (2)	Institution de sens (3)
DOMINANTE GNOSEOLOGIQUE	DOMINANTE GNOMIQUE	DOMINANTE THYMIQUE
Économie gnomique	Économie gnoséologique	Économie gnoséologique
Économie thymique	Économie thymique	Économie gnomique
« noyau cognitif »	« noyau cognitif »	« noyau cognitif »

Fig.3 L'organisation d'une institution de sens ou d'une communauté de sens afférente

Visée véridictoire modale Faire savoir	Visée véridictoire modale Faire croire	Visée véridictoire modale Faire éprouver
-------------------------------------------	-------------------------------------------	---------------------------------------------

Observons ici que cette tripartition définit une catégorisation approximative sur la base de laquelle peut être édifée la typologie socio-discursive suivante :

Formation de sens commun à dominante gnoséologique	Formation de sens commun à dominante gnomique	Formation de sens commun à dominante thymique
Institutions scientifiques	Institutions doctrinales	Institutions esthétiques

Fig.4 Esquisse d'une typologie modale des institutions de sens

La typologie à l'instant déduite se veut descriptive et fonctionnelle. Le fait de caractériser une institution de sens par sa dominante épistémique (gnoséologique, gnomique ou thymique) permet d'en caractériser la valeur modale intrinsèque, au moins à l'échelle macrosociologique et macro-discursive. Cette distinction ternaire demande toutefois un commentaire : les institutions de sens se relient toutes d'une manière ou d'une autre à la modalité générique du « faire faire », et lorsque l'on considère son mode de fonctionnement interne aussi bien qu'externe, toutes mettent en œuvre, en dépit de leur différence intrinsèque, des parcours modaux qui leurs sont spécifiques.

Toute recherche sur le rapport entre institution de sens et mise en œuvre d'une formation de sens commun doit en outre accorder une place importante à l'*hétérogénéité du sens ainsi mise en jeu*.¹⁰

Si la notion d'*institution scientifique* ne pose pas de difficulté particulière, c'est parce qu'elle renvoie à l'idée de pôle théorique producteur de connaissances spécifiques ; toutefois, il ne faut pas se laisser abuser par cette association immédiate, puisqu'aussi bien une institution à vocation scientifique produit autre chose que de la connaissance. Il en va de même de la notion d'*institution doctrinale* qui paraît renvoyer à première vue à un pôle d'édiction de certaines conduites collectives ou individuelles ; *a contrario*, si le pôle dogmatique est prévalent dans ce type d'institution, il n'en demeure pas moins qu'en tant qu'institution elle s'édifie sur un certain nombre de savoirs. Enfin la notion d'*institution esthétique* est sans doute celle des trois désignations qui se prêtent le plus au malentendu. La qualification « esthétique » est ici employée avec son sens premier d'*aesthesis*, désignant en tout premier lieu le domaine des impressions sensibles. Autrement dit, parmi les institutions esthétiques on comprendra aussi bien les communautés de sens artistiques, que certaines communautés de sens normatives et disciplinaires (prison, armée, etc.). Ces dernières institutions sont qualifiées d'esthétiques, non au sens où elles produisent du beau, mais où elles sont productrices d'impressions (au double sens de sensations et de traces et d'empreintes durablement laissées sur les sujets) – et notamment d'impressions *disphoriques*.

Cette modélisation appelle certaines remarques. Tout d'abord cette conceptualisation indique à tout le moins qu'une théorie du sens commun

10. Prenons l'exemple de la victimologie (Lopez-Madoun : 2007) : ce domaine de pratique inclut en réalité quatre « disciplines » : le droit, la psychologie, la sociologie, la criminologie. Cette hétérogénéité fait intervenir à la fois des pratiques normées et des savoirs, également sémiotisés dans l'institution de sens « victimologie ».

ne saurait se confondre avec une théorie de la *doxa*, de même qu'une théorie de la *doxa* (logiquement appelée par une théorie socio-discursive du sens commun) ne saurait se confondre avec une théorie des formes figées ni de la stéréotypie (bien que l'une et l'autre problématique y soient réinvesties).¹¹ Sur un plan opératoire, il est manifeste que dans le champ de la recherche fondamentale, des concepts comme ceux d'idéologie ou de pratique discursive, ont perdu toute valeur heuristique : ils opèrent désormais à la manière de *concepts-écrans qui montrent autant qu'ils masquent les mécanismes* que ceux qui en usent ont en vue de décrire. De même, cette perspective permet d'affiner la problématique de l'*épistémé* et celle de l'archive ; elle ne pose pas comme un principe qu'il existe une discontinuité essentielle entre les institutions de sens, ni même entre deux états d'une même institution de sens.¹² Sur le plan typologique, cette modélisation nuance également la distinction pourtant utile qui consiste à opposer doctrines et théories (Foucault : 1970). En effet, toute institution de sens, du fait de son hétérogénéité articule une part de théorie ainsi qu'une part de doctrine : cela est également vrai d'une philosophie comme d'une technique, quoique dans des rapports de proportion variable entre les constituants mis en jeu dans la détermination de l'une et de l'autre.

5. Sens commun, *doxa*, idéologie

Les trois termes en présence sont souvent utilisés indifféremment, mais l'on conçoit à présent qu'une fois soumis à une élaboration conceptuelle précise, ils prennent rang de catégories descriptives, porteuses de distinctions utiles susceptibles de mener à des analyses plus fines des dynamiques de sens. Rappelons donc que l'idée de sens commun demeure ici indissociable d'une réflexion socio-discursive sur les communautés de sens, leur organisation, leur structure et leur fonctionnalité propres. La dénomination de sens commun opère ici comme un concept générique à partir duquel il devient donc possible d'appréhender toutes sortes de phénomènes sémantiques, pragmatiques, mais aussi praxéologiques, généralement tenus pour étrangers ou

11. Selon une ligne de pensée ouverte par R. Barthes (*Mythologies*, 1957) et prolongée de manière plus ou moins critique dans les travaux contemporains (par ex. Amossy : *Les Idées reçues*, Nathan, 1991) qui traitent du même objet ou usent du même concept aléatoire tant qu'il n'est pas rigoureusement articulé à une théorie, ou s'il l'est, se voit réduit à un seul niveau d'analyse, notamment lexical (Rastier : 2001).

12. Le *Dictionnaire d'Analyse du Discours* (Maugeneau-Charaudeau : 2001), commençait de prendre en compte la théorie linguistique du sens commun.

indépendants les uns des autres. Quant aux concepts de *doxa* et d'*idéologie*, force est de souligner qu'ils ne relèvent pas des mêmes traditions de discours : la question de la *doxa* intéresse d'abord la tradition rhétorique, tandis que la question de l'idéologie concerne au premier chef la philosophie politique. Pour autant, les problématiques visées par ces deux termes ne rivalisent pas seulement sous le rapport de leur différence terminologique (ce que nombre de chercheurs s'obstinent à croire) ; ils se rapportent bel et bien à *des états du discours radicalement distincts*. C'est ce que nous allons tenter d'établir.

5.1. Institution de sens et Doxa

Définition

En tout état de cause, une *doxa* s'offre toujours à la réception en situation de résultante : résultante d'un procès de diffusion sémantique d'abord marqué par l'instanciation constituante (canon), puis la transmission (vulgate).

Sur le plan économique, une *doxa* représente donc le troisième moment dans le développement d'une topique institutionnelle. Sur le plan dynamique, une *doxa* constitue un état d'entropie d'une topique institutionnelle donnée, dans la mesure où le passage du canon à la vulgate, mais surtout de la vulgate à la *doxa* correspond à la désorganisation graduelle d'une topique. Il en résulte que sur le plan structural, une *doxa* conserve au moins le topos ou les topoï directeurs distinctifs de l'institution ou de la communauté de sens dont elle procède.

Perspectives méthodologiques

L'analyse d'une *doxa* est partie intégrante de la description d'une institution (ou d'une communauté) de sens, puisqu'elle suppose pour être comprise d'être située par rapport à la dynamique de sens propre à la topique dont elle constitue l'expression la moins ordonnée.

Une *doxa* peut en conséquence être étudiée du point de vue de ses genèses (doxogenèse), de même, une *doxa* peut être étudiée au point de vue de ses sites d'énonciation, en tant qu'ils manifestent des positions spécifiques (doxologies ou positions de *doxa*).

Toutefois, quelle que soit la perspective définie – historico-diachronique et fonctionnelle-synchronique – une *doxa* ne se prête à l'étude qu'à partir d'un corpus d'attestations (doxographie) nettement différencié du corpus canonique et du corpus de transmission (vulgate) de l'institution de sens dont elle est issue.

L'unité minimale

Une *doxa* vérifie donc une économie propre, puisqu'elle met en œuvre la topique d'une institution (ou d'une communauté) de sens réduite à sa plus simple expression : lèxème, topos – le plus souvent articulés en formes expressives aussi figées que prévisibles.

L'unité minimale d'une *doxa* est le doxème. Un doxème consiste dans l'expression caractéristique et limitée de la topique d'une institution (ou d'une communauté) de sens donnée. La qualité discursive d'un doxème est donc fonction du type de l'institution de sens considérée : mythème, culturème, philosophème, mathème, ou, dans une continuité stratégique : idéologème.

La contiguïté doxa/idéologie

En évoquant la perspective d'une étude génétique de la *doxa*, nous avons suggéré d'en rattacher la forme aux manifestations expressives qui la précèdent : canon et vulgate. Il convient de revenir sur cette question, du fait de la possible contiguïté qui existe entre une *doxa* et une idéologie. En effet, les modes d'engendrement d'une *doxa* correspondent à deux modalités bien distinctes.

La formation d'une *doxa* consiste, comme on l'a vu, dans un processus d'entropie spontanée, indissociable de l'activité verbale des sujets-acteurs en rapport avec l'institution de sens dont celle-ci est issue.

Mais la formation d'une *doxa* peut aussi résulter d'une intention ou d'un projet socio-discursif précis : la reproduction et la conservation de l'institution de sens qui vise à l'établir, via la recherche d'un format d'inculcation minimal des contenus et des normes de la topique de cette institution, auprès des sujets-acteurs qui contribuent à son fonctionnement. Dans ce cas précis, l'engendrement d'une *doxa* ne relève pas d'un phénomène d'entropie, mais à l'inverse d'une détermination ainsi que d'une définition délibérée, autrement dit de l'édiction d'une dogmatique (le format catéchistique est très représentatif de cette forme de « fixation » de la *doxa*).

Ces deux modes d'engendrement d'une *doxa* – c'est-à-dire ces deux types de doxogenèses – renvoient donc à deux phénomènes socio-discursifs très différents : l'un entièrement spontané, l'autre entièrement planifié. Il y a donc lieu de distinguer entre une *doxa* obtenue par

dérivation et une *doxa* à caractère idéologique obtenue par fait d'institution¹³ :

Doxogenèse (aléatoire) 1	Doxogenèse (instituée) 2
Expression entropique d'une IS vs d'une CS	Expression dogmatique d'une IS vs d'une CS

Fig.5 Les deux modes de formation d'une *doxa*

Ce problème particulier permet de prendre la mesure du continuum socio-discursif qui sépare une *doxa* d'une idéologie, puisqu'il soulève la question délicate de savoir quel lien une *doxa* entretient avec une idéologie, voire de celui du mode de formation d'une idéologie, et plus spécifiquement celle de leurs différences spécifiques mais aussi de leur complémentarité ou de leur incompatibilité fonctionnelle.

5.2. Doxa et idéologie : différence et complémentarité

L'enjeu de cette distinction est de prendre distance avec les théories du « tout idéologique », tout en indiquant la place et le statut de l'idéologie dans une théorie générale du sens. Outre le cas dans lequel une *doxa* est fixée par détermination dogmatique (cf. supra : 5.1.), doxogenèse et idéologénèse, demeurent deux phénomènes distincts, discursivement différenciés et identifiables.

Alors qu'une *doxa* procède directement d'un procès de transformation graduelle de la topique d'une institution de sens, une idéologie résulte d'une élaboration réfléchie. En sorte que le passage du stade *doxal* au stade idéologique d'une formation de sens commun se fait au prix d'une discontinuité qualitative.

La banalisation des contenus d'un discours, consécutive à la mise en circulation de sa (ou de ses) *doxa*, au terme d'un processus de délitement de sa base canonique résulte d'un affaiblissement progressif autant que spontanée de sa topique initiale. Mais la banalisation mise en œuvre par la version idéologique du même discours est quant à elle le fruit d'une instanciation délibérée. Si *doxa* et idéologie constituent deux formes de naturalisation du « sens commun » d'une institution, ces deux formes ne sont pas d'égale valeur ni d'égale portée en terme socio-discursif : si une *doxa* peut servir de base à l'élaboration d'une idéologie, il est presque

13. À cet égard la *doxa* obtenue par fait d'institution s'apparente à une forme secondaire d'instanciation canonique.

exclu qu'une idéologie donne lieu à une *doxa* (au sens précis où nous l'entendons ici), sauf à considérer que l'usage idéologique d'un discours constitue une nouvelle forme canonique, auquel cas *il faut envisager, dans une même formation sociale, que deux versions d'un même discours entrent en concurrence, chacun produisant son « canon », sa vulgate » et sa « doxa », mais à partir de types de sémiotisations et de finalités radicalement distinctes.*

Aussi le mode de formation ainsi que le mode de fonctionnement d'une *doxa* et d'une idéologie (c'est-à-dire : de la *doxa* et de l'idéologie d'une même formation de sens commun) s'opposent termes à termes, ainsi que l'indique le schéma suivant :

	DOXA	IDEOLOGIE
Mode d'élaboration	Spontanéité/aléatoire	Planification/réfléchie
Statut discursif	Dérivation (résultat d'un processus de variation)	(Ré)élaboration (à partir d'une base <i>doxale</i>)
Unité constituante	Doxème	Idéologème
Valeur épistémique	Faible	Relative
Caractéristique intentionnelle	Nulle	Agonale
Mode de diffusion	Moléculaire/discrète	Hégémonique/incitative
Fonction communicationnelle	Phatique	Pratique

Fig.6 Différences spécifiques d'une *doxa* et d'une idéologie

À partir de leur mode de formation (spontanéité/planification), *doxa* et idéologie se distinguent par chacun de leurs traits :

1) leur statut discursif : la *doxa* est issue d'une transformation graduelle du sens instancié, tandis que l'idéologie procède généralement par réinvestissement sémio-linguistique de la *doxa* ;

2) l'unité de *doxa* est le doxème, l'unité idéologique l'idéologème :

a) relativement à un doxème, l'idéologème s'enracine dans une logique d'institution (logique endogène et *endoxale*/logique exogène et *exodoxale*) ;

b) à strictement parler, un doxème est traductible en idéologème, mais la réciproque n'est pas vraie (à moins d'envisager le moment idéologique comme le point de départ d'un nouveau cycle de différenciation sémantique, avec sa vulgate, sa *doxa*, etc.) ;

3) la valeur épistémique : celle d'une *doxa* est quasiment nulle par rapport à l'instanciation canonique dont elle résulte, y compris par rapport à la vulgate dont elle procède ; en revanche celle d'une idéologie est

relative au degré d'imitation du discours qu'elle reformule ; quoi qu'il en soit la référence au discours d'origine y est biaisée par le poids de la *doxa* qui lui sert de motif ;

4) le mode de diffusion d'une *doxa* est fonction de son mode d'élaboration : spontané, aléatoire, discret et moléculaire, car n'obéissant *a priori* à aucune stratégie réfléchie, une *doxa* se soutient de la multitude des phénomènes de reprise paraphrastique du canon et de la vulgate dont elle procède ; à l'inverse, le mode de propagation d'une idéologie est également à l'image de son mode de formation : délibéré, planifié, puisque les usages idéologiques d'un discours sont par principe hégémoniques et incitatifs.

5) Enfin, *doxa* et idéologie diffèrent par leur fonction communicationnelle, en ce que la *doxa* remplit notamment une fonction pratique, tandis que l'idéologie remplit une fonction pratique.¹⁴

5.3. Institution de sens, idéologie, idéologisation

Compte tenu de ce qui vient d'être exposé, la question des rapports entre discours et idéologie se pose de manière inédite. Nous tenons *qu'il n'y a pas de discours idéologique, mais seulement des usages idéologiques de certains discours*. Autrement dit, un discours ne devient idéologique ou ne reçoit le statut d'idéologie qu'au terme d'un processus d'idéologisation. Ainsi : l'idéologie scientifique, l'idéologie libérale, l'idéologie collectiviste, l'idéologie religieuse, etc., témoignent moins de l'activité d'institutions de sens à vocation purement idéologique que, de la part de ces mêmes institutions, d'une activité régulière d'idéologisation de certains discours : scientifique, économique, philosophique, théologique, etc.

Et si l'on veut rendre compte de la prégnance du phénomène idéologique, il faut d'abord rendre compte des *mécanismes d'idéologisation d'un discours*, quel qu'il soit.

Définitions

L'idéologisation peut se définir comme la re-systématisation mimétique d'un résidu *doxal* axiologisé à des fins stratégiques. Quant à l'*idéologie* qui résulte de cette élaboration, elle se définira comme *un discours mimétique à visée stratégique*.

14. Ceci spécifie la fonction d'interpellation que L. Althusser reconnaissait à l'idéologie sans en apporter la justification discursive.

Explication

Voici comment peut s'expliquer cette double caractérisation. *L'idéologisation s'opère d'abord par démarque de la topique d'une institution de sens, à partir de son résidu doxal, c'est-à-dire par recouvrement tactique de cette doxa.*¹⁵ Ceci consiste dans la captation ainsi que l'interprétation des éléments rémanents de la *doxa* considérée, selon les perspectives de la valorisation ou de la dévalorisation. En tant qu'opération de base du procès d'idéologisation d'un discours donné, le « recouvrement » de la base *doxale* est chaque fois spécifique : il consiste à capter, puis réduire les topiques directeurs d'une formation de sens commun (selon son type : dominante gnoséologique, gnomique, thymique). *L'idéologisation est une opération de greffe sémantique à partir d'un point de vue réducteur autant qu'orienté.*

Si l'idéologisation consiste précisément dans le « démarquage mimétique et stratégique » d'un discours donné, c'est pour trois raisons :

1) le démarquage est par définition partiel (puisqu'il prend pour base le résidu *doxal*) ;

2) il est mimétique dans la mesure où tout en demeurant fidèle à la morphologie de la topique initiale, il constitue une construction sémiotique nouvelle ;

3) il est stratégique pour autant que la construction qu'il édifie est orientée selon les réquisits axiologiques de la distinction politique ami/ennemi ;¹⁶

4) il est une re-systématisation dans la mesure où il poursuit une sensibilisation thymique (éthique et pathétique) des destinataires du discours idéologique.

Du point de vue discursif, le mécanisme d'idéologisation consiste donc à intervenir sur des contenus pauvres (résidu *doxal* d'une institution de sens), soumis à une reformulation fortement axiologisée, en quelque sorte épurée. Le discours qui résulte de ce façonnement sémiologique a tous les traits d'une axiomatique élémentaire, puisqu'il repose sur l'abstraction des topiques directeurs de la pratique socio-discursive de base : de là vient le

15. L'opération de « recouvrement tactique » désigne un mécanisme simultané de « reprise » et « d'effacement », tout comme on reprise un vêtement, par escamotage de la déchirure. Le regard avisé peut ne pas être la dupe de l'artefact. Mais « recouvrir » peut aussi s'entendre du fait de « retrouver » ou de « reprendre possession ».

16. Cette distinction fondamentale commande ici l'ordre du discours ; selon les situations, elle s'entend également avec davantage de nuance, sur le mode de la distinction : soi et les autres (alliés, partenaires, concurrent, adversaire, etc.).

caractère simplificateur des idéologies, dont les propositions sont à la fois aisément accessibles et aisément mémorisable, car frappant l'esprit (déjà-vu, déjà-entendu, déjà-lu). De là vient également le caractère irénogène (facteur de paix) ou polémogène (facteur de violence) des idéologies, puisque construites sur des bases logiques faibles et des bases axiologiques fortes, elles opèrent comme des discours séducteurs, par principe aptes à susciter la fusion empathique ou la confusion répulsive.

Portées à défendre leurs intérêts, les institutions de sens mettent en circulation des constructions idéologiques, susceptibles d'offrir une image positive de leur activité et corrélativement une image négative des institutions adverses. De là vient que la notion d'idéologie emporte les connotations de mystification ou de propos mal fondé. De là vient, le principe de *la déformation idéologique* : déformation *par simplification* (dans le cas d'une idéologisation méliorative), déformation *par distorsion* (dans le cas d'une idéologisation péjorative).

Le concept de « cadre aperceptif » qui permet de fonder la distinction entre deux types principaux d'idéologisation, rend par conséquent possible l'analyse sur des bases désormais plus claires de phénomènes socio-discursifs aussi complexes que le discours de communication¹⁷ et le discours publicitaire ou le discours de dénigrement, le discours de campagne politique (pro vs contra), ou à l'extrémité du spectre politique, les mécanismes de la propagande ou ceux de la désinformation.

Quant à l'efficacité avérée des idéologies, elle repose ni plus ni moins sur la reconnaissance de l'évidence *doxale* que présuppose d'emblée l'opération d'idéologisation, en faisant fond sur le résidu *doxal* d'une institution de sens donnée. Faisons néanmoins l'hypothèse que l'idéologisation méliorative résulte plus volontiers du recouvrement de la vulgate que de la *doxa*, les contenus de la vulgate étant plus riches que ceux de la *doxa*, la simplification recherchée par l'idéologie résiste mieux à la « déformation ».

Sous ce nouveau rapport, le problème de l'analyste (ou du critique) n'est donc plus de savoir différencier entre science et idéologie, mais plus généralement, mais aussi plus spécifiquement, de savoir distinguer d'une part entre une doctrine ou une théorie, et d'autre part entre les formes possibles d'idéologisation de cette même doctrine ou théorie. Enfin, par rapport au sens commun de la formation socio-discursive dont elle

17. Au sens où les institutions entreprennent de communiquer en « interne » ou en « externe » pour « faire passer un message », « expliquer une politique », etc.

constitue une mimésis affaiblie et retravaillée à des fins polémiques, les usages idéologiques de cette « démarque » constituent toujours un pseudo-savoir.¹⁸

Types	Idéologisation positive/méliorative	Idéologisation négative/péjorative
Cadre aperceptif	Endogène /endoxique	Exogène/exodoxique
Modalité sémiotique	Opération de réduction/simplification (vulgate)	Opération de réduction/distorsion (<i>doxa</i>)
Modalité linguistique	Stratégie de restitution énumérative	Stratégie de troncation itérative
Modalité rhétorique	Hyperbole attributive	Hyperbole imputative
Modalité herméneutique	Stéréotypage valorisant Ethos (garder la face)	Stéréotypage dévalorisant Anti-ethos (perdre la face)
Visée stratégique	Irénogène	Polémogène

Fig.7 Les deux modes d'idéologisation d'un discours

Le mécanisme d'idéologisation d'un discours par axiologisation/recouvrement de son résidu *doxal* articule des usages de la langue qui requièrent, entre autres moyens d'une langue pauvre et catégorique, les recours suivants :

1) sur la plan sémiotique : la réduction *a minima* du discours valorisé ou dévalorisé ;

2) sur le plan linguistique : la mise en œuvre d'une stratégie d'insistance (énumération des « idées », dans leur diversité simplifiée dans le cas d'une idéologisation méliorative, ou troncation constante des « idées », dans le cas d'une idéologisation péjorative) ;

3) sur le plan rhétorique : usage régulier de l'hyperbole – l'idéologie est « sans reste » –, qui va de pair avec l'attribution de « vertus » dans le cas de l'idéologisation positive, avec l'imputation de « vices » dans le cas de l'idéologisation négative ;

4) sur le plan herméneutique : tissage d'une stéréotypie avantageuse ou désavantageuse. À notre sens, c'est à ce stade – et de toute façon toujours à partir d'un certain seuil d'idéologisation d'un discours donné –

18. C'est donc aussi du fait même de ce mécanisme de « démarque imitative et stratégique » que l'idéologisation d'un discours culmine dans la méconnaissance des véritables enjeux de la pratique socio-discursive ainsi idéologisée. C'est également à cette double opération de simplification que tient l'effet d'« évidence » de l'idéologie, par reconnaissance/Méconnaissance (Althusser, 1972). Le phénomène de « masquage » ou de « mystification » de l'idéologie s'éclaire ici par des raisons sémiotiques.

que se décide et se joue la construction de l'*ethos* (d'une institution, et donc de ses représentants¹⁹).

Pour toutes ces raisons, l'idéologisation d'un discours constitue un lieu privilégié de mise en œuvre de la polyphonie.

Précisons enfin qu'il existe un lien conceptuel indissociable entre le cadre aperceptif à partir duquel s'élabore l'idéologisation d'un discours et la construction de l'*ethos* de l'institution de sens porteuse du discours idéologique qui en résultera : se valoriser en dévalorisant, s'affirmer en minimisant.

La prise en compte du phénomène d'idéologisation des discours – ou de certains discours – enrichit en conséquence la réflexion sur les dynamiques de sens, d'un quatrième terme : l'idéologie, comme expression discursive possible élaborée à partir de la *doxa*. Néanmoins, comme nous venons de le montrer, l'élaboration d'une idéologie ne s'obtient pas par continuité avec la dynamique variationnelle d'une institution, mais par « reprise » et « re-systématisation » de son résidu *doxal*. L'usage idéologique de certains discours constitue donc un véritable passage à la limite dans la formation du « sens commun ».²⁰

6. Le problème de la « transtextualité »

La conception dont nous venons d'exposer les principes serait susceptible de renouveler l'analyse du phénomène transtextuel et transdiscursif, dans la mesure où elle fait intervenir des niveaux de structuration du sens commun, ici compris comme pôle sémiotique pluristratifié.

La relation qui se noue entre deux textes ou deux discours est classiquement isolée et caractérisée comme *une relation d'intersection* et, pourrait-on ajouter, d'intersection plane, puisqu'elle ne met généralement en jeu qu'un seul niveau d'analyse. Les phénomènes d'hétérogénéité apparaissent de ce point de vue comme les mécanismes les plus subtils d'intersection linguistiques. Il est toutefois aisé de concevoir que la relation susceptible de se nouer entre deux formations du sens commun

19. Mais l'*ethos institutionnel* doit être distingué de l'*ethos particulier*, même dans le cas où un sujet-acteur s'identifie avec « son » institution (ex : « cette année *nous* avons gagné x% de parts de marché », etc.).

20. Il conviendrait de préciser en quoi la logique de l'idéologisation est de nature à interférer avec la compétence des sujets-acteurs, compte tenu du fait que leur « expérience » des institutions de sens est variable, partielle et inégale (en termes d'inscription et d'implication).

(institutions de sens ou communauté de sens) est de nature à déterminer une intersection pluridimensionnelle, à la mesure des niveaux de stratification des « entités » considérées. Aussi bien, *la relation d'intersection apparaît avec une plus grande complexité, puisque dès lors que se multiplient les niveaux de structuration du sens, les niveaux d'analyse tendent aussi à se différencier.*

Nous distinguerons donc entre trois types de relations interinstitutionnelles ou intercommunautaires : l'intersection entre deux économies perceptives, l'intersection entre deux économies épistémiques, l'intersection entre deux économies expressives, en vertu du principe d'homologie relative (on ne peut comparer que des termes comparables). Ainsi, la relation d'intersection entre les données de ces trois niveaux de structuration du sens se conçoit à partir de différents « croisements » : relation univalente (a,A) vs (b,B) vs (c,C), relation plurivalente, biplane (a,A ; b,B) ou triplane (a,A ; b,B ; c,C). Observons aussi que la différenciation de ces niveaux de structuration a également une incidence sur la manière d'étudier les rapports de « polémique » qui se nouent dans l'interdiscours (cf. l'auteur : 2010b).

Cette conception complexe de la transtextualité (Bakhtine : 1977) doit aussi prendre en considération le phénomène de l'idéologisation du discours, ce qui oblige à affiner l'analyse des relations entre institutions de sens, puisque les mécanismes qui se trouvent au principe de l'orientation idéologique d'un discours ont une incidence sur l'organisation de sa topique.

L'enchevêtrement de ces niveaux d'articulation du sens – corrélativement admis au rang de niveaux d'analyse des discours – modifie également de fond en comble la conduite de l'analyse des corpus linguistique, désormais comptable de nouveaux critères d'organisation et de découpe des data (cf. l'auteur : 2009).

7. Subjectivité socio-discursive et compétence topique

7.1. Les avatars de la subjectivité

Il est éminemment symptomatique de l'évolution des sciences du langage que leur développement récent a eu d'importantes incidences sur le concept de sujet ainsi que sur la qualification de sa compétence.

Au stade liminaire de la fondation de la linguistique moderne, le sujet parlant, au sens où l'entend F. de Saussure, consiste dans une hypothèse réaliste – analogue au sujet de la sociologie naissante : individu enveloppé

par la communauté dont il parle l'idiome, et dont il est un porteur pertinent, à la fois dépositaire et agent. Cette perspective, accentuée par les lectures structuralistes du *Cours de Linguistique Générale* consistera à doter le sujet parlant d'une compétence variable selon les enjeux de la théorisation. Avec E. Benveniste, le sujet parlant gagne en légitimité, d'autant qu'il est situé au centre du procès énonciatif, en sorte que si l'acte d'énonciation demeure tourné vers le système qui le rend possible, il n'en confère pas moins à l'énonciateur un rôle moins passif, puisque celui-ci s'approprie la langue « pour son propre compte ».

Mais c'est sans doute de l'horizon pragmatique que vient le véritable bouleversement d'une conception restreinte du sujet parlant : avec la *speech act theory* de J.-L. Austin, il devient celui qui « fait une chose en la disant », d'autant que cet acte spécifique s'inscrit à l'horizon d'une « théorie générale de l'action ». À partir de ce moment théorique, la sphère de compétence du sujet parlant s'étend de proche en proche : de l'actualisation des potentialités du système de langue (Saussure/Benveniste) à l'interaction verbale (Austin), de l'interaction verbale à l'interaction sociale, etc. Parallèlement, les développements de l'analyse du discours – compte tenu des influences philosophico-politiques respectives du domaine – enrichissent le sujet parlant d'une *problématique de l'inscription discursive* qui appelle une autre épistémologie, non strictement linguistique. En effet, le sujet parlant est aussi sujet de l'idéologie, puis sujet de discours, et par-delà cette inscription plane, il s'affirme comme sujet d'archive,²¹ tout comme en psychanalyse il est sujet de l'inconscient.

En somme, c'est à cette double élaboration de la problématique du sujet que contribue la théorie linguistique du sens commun : sur le versant sociopolitique d'une part, puisque l'inscription discursive du sujet est comprise comme inscription d'un sujet-acteur dans un cycle d'institutions de sens, d'autre part sur le versant strictement discursif, dans la mesure où c'est de cette même inscription que le sujet-acteur reçoit en retour sa compétence topique.

21. Notamment dans la lecture que D. Maingueneau (1991) fait de M. Foucault (1969). Sur ce point cf. aussi l'auteur (1997 : 99-106). Pour autant, les conceptions de la subjectivité en linguistique, demeurent tributaires d'une vision déterministe de l'humain, le sujet s'entend de la sujétion au système, ou aux discours qui l'enveloppent, tout comme il est sujet de l'inconscient. Les pragmatiques nuancent quelque peu cette vision, en faisant une place à l'intentionnalité.

7.2. L'idée de compétence topique

Définition

Rappelons que la compétence topique (notée : CT) désigne l'aptitude à produire des énonciations opportunes et adéquates, et corrélativement, de les interpréter compte tenu des formes et des contenus axiologiques investis dans la structuration du sens dans un cotexte et un contexte donnés. Ou encore : « l'aptitude des sujets à sélectionner et à identifier – à la production comme à la réception – les topiques afférentes à une situation langagière donnée » (l'auteur, 2002 : 109-110).

Opérativité de la compétence topique

Cherchant à mieux caractériser l'opérativité de la compétence topique (l'auteur : 2005, 81-98), nous avons précisé que la CT des sujets impliqués dans une ou plusieurs institutions de sens coïncide avec une activité de synthèse perceptive et cognitive intervenant sur les normes mises en jeu au cours d'une performance sémiotique. Cette activité se déploie par anticipation et rétroaction, ajustement et stabilisation, questionnement et réévaluation des possibles normatifs afférents à *la latitude expressive* des sujets²². En sorte que l'institution d'un sens commun consiste moins dans la reconnaissance d'un savoir partagé ou préétabli que dans la délimitation et le remaniement d'un savoir propre sans cesse réévalué et « négocié » (l'auteur : 2008,97-98). L'idée de « latitude expressive des sujets » reçoit ici une interprétation plus explicite, dans la mesure où l'aptitude expressive concerne, dans une situation donnée, aussi bien l'aptitude à opérer sur l'économie perceptive que sur l'économie épistémique et l'économie variationnelle d'une institution donnée, *et ceci simultanément*. *La compétence topique d'un sujet-acteur est fonction de son niveau d'insertion dans une topique sociale*. Cette compétence s'exerce à l'horizon de l'écosphère de chaque sujet (supra :3), dans des proportions variables au degré ainsi qu'au type d'appartenance du sujet à chacune des institutions et des communautés de sens dont il participe. Toutefois quelle que soit la nature de l'inscription du sujet-acteur à telle ou telle place des institutions de sens dont il participe, sa compétence topique est marquée par la *pluriphonie*, au sens où le sujet se démultiplie, à proportion du rôle qu'il joue dans chaque situation.

22. Cette redéfinition phénoménologique de la compétence topique est tributaire de la théorie de la dynamique du sens élaborée par Cadiot-Visetti (2001).

La compétence topique d'un sujet-acteur est donc relative. Considérons à titre d'hypothèse qu'un sujet-acteur participe au moins à l'activité de trois institutions de sens. Selon chaque cas, sa compétence sera variable : forte dans le cas de l'institution (1), médiane dans le cas de l'institution (2), faible dans le cas de l'institution (3), voire nulle dans le cas d'une autre institution (n-1) ; ainsi :

- *Compétence forte* : dans le premier cas (institutions de sens 1), le sujet-acteur dispose d'une compétence forte, dans la mesure où elle s'exerce comme « maîtrise » des trois composants d'une communauté de sens (économie perceptive, économie épistémique, économie variationnelle).

- *Compétence médiane* : dans le deuxième cas (institutions de sens 2), le sujet-acteur dispose d'une compétence moyenne, puisque sa « maîtrise » ne s'applique pas dans les mêmes proportions au niveau des trois constituants du sens (au plan du constituant variationnel/expressif, cette compétence est surtout efficiente au point de vue de la vulgate et de la *doxa*, et incertaine au niveau épistémique).

- *Compétence faible* : dans le troisième cas (institution de sens 3), le sujet-acteur dispose d'une compétence faible tous égards, puisque sa « maîtrise » ne s'exerce pleinement ni au niveau du plan de la sémiose perceptive, ni à celui de la sémiose épistémique, quant au plan de la sémiose variationnelle, elle se réduit au plan de la *doxa*.

Cette répartition des possibilités entre trois principaux régimes de compétence (fort, médian, faible, mais aussi nulle) peut s'illustrer assez facilement : un sujet-acteur disposant d'une compétence topique forte serait dans la position du spécialiste, tandis qu'un sujet à la compétence médiane serait dans celle du connaisseur ou de l'amateur, enfin une compétence topique faible serait celle du sujet simplement imprégné par « ouï-dire » des normes d'une institution de sens dont sa praxis le tient éloigné. Cette compréhension de la compétence topique s'avère féconde pour rendre compte d'un certain nombre de problèmes généralement traités en philosophie politique, en sociologie ou en psychologie. *Au nombre de ces problèmes, mentionnons entre autres* : celui du « point de vue » et des « visions du monde », mais aussi celui de l'égalité des chances et des conditions, ainsi que celui de la répartition hiérarchique selon le partage pouvoir/savoir ; du conformisme intellectuel et idéologique, ou au contraire de la disruption et de l'innovation, c'est-à-dire de la rupture et du remaniement d'une topique, de même, le problème de la prégnance du préjugé ou de la nécessité ainsi que de l'efficacité des idéologies.

8. Remarque sur les usages de la théorie

Comme cela a été amplement suggéré tout au long des développements qui précèdent, la pragmatique topique, avec ses deux directions – descriptive et critique – intéresse d’abord une conception linguistique du sens commun et des communautés de sens, d’autre part une *doxanalyse*, comprise comme pôle méthodologique et socio-discursif de la fonction critique dans le contexte d’une formation sociale donnée (l’auteur : 1998).

Si chaque institution produit sa propre exégèse (De Certeau, 1990), il convient de définir plus précisément les différents aspects de l’activité exégétique. À proportion des états du discours précédemment identifiés, nous en admettons quatre : *l’exégèse canonique*, susceptible d’articuler l’instanciation première d’une institution de sens (canon) ainsi que sa transmission plus ou moins normée (vulgate); *l’exégèse profane*, fonction des mutations et déplacements de la vulgate (*doxa*) ; *l’exégèse idéologique* (à visée agonale, déterminant les formes d’idéologisation d’un discours), enfin *l’exégèse critique*, susceptible d’asseoir de manière méthodique soit l’exercice d’une critique descriptive et explicative, soit l’exercice d’une critique de type axiologique.

8.1. Description et explication

La vocation proprement descriptive et explicative de la pragmatique topique se conçoit dans le cadre de la théorie générale du sens commun, puisque ses perspectives consistent principalement à interroger le niveau topique du sens en garantissant l’interface avec l’analyse sociologique et politologique (toutes deux déficitaires au point de vue de la réflexion sur l’importance du paramètre discursif dans l’économie de l’interaction). À ce point de vue, le champ d’application scientifique de la théorie générale du sens commun, peu à peu élaborée au regard de la problématique des institutions de sens, est par conséquent des plus vastes, puisqu’il intéresse par principe le développement de l’action humaine dans une formation sociale, la place des sujets-acteurs, ainsi que les relations d’insertion de ces mêmes sujets et des relations de dépendance mutuelle que les institutions de sens entretiennent entre elles. Dès lors la pragmatique ainsi comprise converge sur les mêmes objets que la sociologie, la psychologie sociale ou la politologie, tout en conservant sa spécificité compte tenu de son souci majeur pour la compréhension du paramètre discursif et celle des

dynamiques de sens indissociables de mécanismes de plus en plus affinés de sémiotisation des normes de la praxis.

8.2. Fonction critique

Le problème de l'*allogtriosis* – c'est-à-dire de l'aliénation – est au cœur des développements de l'interrogation critique. À partir des Lumières cette question a pris un tour radicalement éthique et politique, qui s'autorise d'une axiologie de la protestation et de la revendication.

Dans la perspective ici défendue, l'exercice de la critique éthico-politique nous paraît aussi se soutenir des enjeux d'une théorie générale du sens commun, compte tenu des rapports que le paramètre discursif entretient avec les institutions qui l'articulent.

Historicité de la tradition critique

L'usage critique de la théorie linguistique du sens commun, orientée à cette fin en *doxanalyse*, doit également être située dans l'histoire de la critique sociale. Le geste critique s'avère distinctif des prodromes de la modernité, puisqu'il se développe à partir du 18^e siècle dans le contexte bien particulier de la sécularisation des mentalités. Si l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert en cristallise la vocation aussi bien que les objets (démocratisation de la science, critique des autorités théologiques et politiques), cette œuvre collective se présente bien sous la forme de prises de position disséminées en vue de promouvoir une nouvelle axiologie (humaniste et universaliste).²³ Ses perspectives coïncident avec le premier âge de la critique dont les vues se prolongent jusqu'au 20^e siècle avec la problématique et la posture de l'intellectuel engagé. Toutefois, dans l'intervalle, les ressorts de la fonction critique ont changé de nature comme de contenu : alors que chez les philosophes des Lumières, elle repose sur une axiologie non encore popularisée, chez les critiques issus de la société bourgeoise, elle repose sur une axiologie désormais partie intégrante de la culture populaire. *En somme ce déplacement a conduit la fonction critique d'une revendication à caractère utopique à une revendication à caractère uchronique.*²⁴

23. Cf. J-F. Lyotard (1993) : « Cet humanisme chrétien ou laïque, qui tient tout entier dans une maxime : que l'homme est quelque chose qui doit être *affranchi* ».

24. Il s'agissait d'abord de faire advenir un état de société, il s'agira ensuite de faire coïncider l'état de société advenu avec les valeurs que cette dernière affirme, en intervenant sur ses contradictions.

Déplacements de la fonction critique

Avec les travaux de l'École de Francfort, la théorie critique a connu des inflexions significatives. La biopolitique de M. Foucault, si attentive à l'ordre du discours, se rattache bel et bien à ce mouvement intellectuel. Pour autant la perspective discursive a occupé dans cette tradition critique une place relativement marginale, aussi bien qu'oblique, tant il reste vrai qu'à aucun moment ce niveau de structuration du lien sociopolitique n'est franchement passé au premier plan des préoccupations théoriques ; lorsque cela a été le cas, ce fut dans une optique transcendantale qui tendait encore à idéaliser la rationalité communicationnelle.²⁵

À cela, il y a deux ordres de raisons : d'une part le déficit épistémologique des conceptualisations en jeu, d'autre part le fait que les théoriciens de la critique sont pour ainsi dire restés captifs d'une conception de la critique par trop militante qui a freiné leurs propres tentatives de délimitation et d'élaboration de la légitimité et de la juridiction de l'activité critique.

Perspectives sur l'activité critique

La mise en perspective de la tradition critique permet donc d'en saisir les points de mutation. La prise en compte graduelle du paramètre discursif, ainsi que la radicalisation de cette orientation, sous l'influence de la perspective pragmatique permet sans doute de mettre à distance les problématiques fondées sur des notions-écrans qui exercent sur les théoriciens un effet de sidération, faisant ainsi obstacle à une conceptualisation plus approfondie et plus fine des enjeux que ces mêmes concepts permettent néanmoins de situer.

Nous ferons valoir trois thèses sur la légitimité ainsi que la nature de l'intervention critique, en tenant compte du contexte de son exercice (l'auteur : 2010a) :

1) *l'activité critique n'est jamais extérieure à la formation sociale dont elle procède, ni a fortiori extérieure à l'inscription du sujet-acteur, agent de la critique, dans une écosphère spécifique. En termes socio-discursifs, l'exercice de la fonction critique constitue toujours un contre-investissement topique dont il convient de spécifier les conditions de possibilité, compte tenu des termes du modèle théorique proposé ;*

2) *l'activité critique se conçoit au regard des différentes strates socio-discursives d'une institution de sens donnée, et partant des plans*

25. Nous pensons notamment aux contributions de K.O. Appel et de J. Habermas.

d'organisation de la formation du sens commun instanciée par cette institution.

Dans cette perspective, il convient de distinguer entre l'extension, l'intension et la visée de l'intervention critique :

- *l'extension* désigne les niveaux auxquels s'applique l'activité critique : critique locale (une seule région), critique médiane (au moins deux régions), critique globale (les différentes régions de l'institution ou de la communauté de sens considérée) ;
- *l'intension* désigne l'objet de la critique : sur un seul plan, deux ou les trois plans de structuration de la topique discursive d'une institution de sens ;
- *la visée* désigne le but de l'activité critique : celle-ci peut être correctrice (qualifiante) ou invalidante (disqualifiante). À cet égard, elle peut se présenter sous la forme du bilan (critique rétrospective) ou de l'anticipation (critique prospective) des activités socio-discursives de l'institution ou de la communauté de sens considérée.

Néanmoins, la notion de critique disqualifiante doit être nuancée. Il convient en effet de distinguer entre la critique scientifique et la critique idéologique :

- *la critique scientifique* s'applique de manière méthodique et loyale, puisqu'elle prend au sérieux le point de vue adverse, sans rien occulter de ses postulats, ni des différents constituants de la topique ainsi évaluée ;
- *la critique idéologique*, à l'inverse, si elle n'exclut pas la systématisme, se caractérise par le fait d'objecter de manière partielle, c'est-à-dire en faisant subir à la topique adverse une torsion qui l'ampute de l'intégrité de ses postulats ou de l'intégralité de ses conceptions, de manière à lui enlever toute légitimité. La critique idéologique est éristique par essence, elle cherche moins à convaincre qu'à vaincre.

3) *Toute mise en œuvre de la fonction critique doit reposer sur une identification claire du statut de l'agent de l'activité critique : statut institutionnel, praxéologique, socio-discursif :*

- *statut institutionnel* : l'agent de la critique appartient ou n'appartient pas à l'institution ou à la communauté de sens qui est objet de son intervention. La critique est donc interne ou externe ;
- *statut praxéologique* : l'agent de la critique assigne une finalité à son intervention à partir d'un système de motivations spécifiques (généralement inscrits dans les contraintes de l'inter-discours), selon l'alternative critique qualifiante/critique disqualifiante ;

- *statut socio-discursif* : l'extension ainsi que l'intension de l'activité critique sont fonction de la place que l'agent de la critique occupe vis-à-vis de l'institution de sens désignée comme cible de la critique.

Cette conception de la fonction critique tend à établir l'activité critique comme une activité immanente aux pratiques. La non-extériorité de principe de l'agent de la critique relativement à la formation sociale considérée, et plus particulièrement la propre inscription subjective de l'agent de la critique dans une configuration institutionnelle spécifique conduit ce dernier à intervenir au regard d'une conception concrète de l'universalité de son geste.²⁶

9. Conclusion

La problématique du sens commun, élaborée d'un point de vue socio-discursif délimite un nouveau territoire pour l'AD, dans la mesure où elle autorise un redéploiement fécond de ses enjeux fondateurs qui permet de mieux caractériser ses objets ainsi que leurs niveaux d'analyse. Ses acquis désormais nombreux concernent divers horizons : une définition proprement discursive du sens commun, dont la thématization demeure indissociable d'une théorie des institutions et des communautés de sens ; mais aussi une caractérisation fine des formations du sens commun (perceptive, sémiotique, expressive). Une théorie des états du discours (canon/vulgate/*doxa*/idéologie), fondée sur des critères fonctionnels précis, permet notamment de mieux cerner les modes de scansion du sens commun, mais aussi de théoriser de manière rigoureuse la question du statut du discours idéologique – compris comme résultat d'une opération d'idéologisation dont les mécanismes peuvent également être distingués des autres modes de production normatif d'un même discours. Cette modélisation permet en outre de penser avec davantage de précision la question de la compétence du sujet-acteur aux prises avec les institutions de sens, sous le double rapport d'une théorie de la constitution et de l'inscription subjective.

Ces vues ont d'importantes conséquences sur la manière d'envisager aussi bien le problème de l'intertextualité que celui de l'interdiscursivité, ainsi que celui de la découpe des données dans le cadre de l'analyse linguistique des corpus (puisque les distinctions posées introduisent une perspective obligeant à différencier pour un corpus donné entre les

26. Cette perspective correspond à ce que M. Walzer (1996) appelle le « deuxième âge de la critique ».

différents états du discours étudié). La modélisation d'une théorie générale du sens commun permet également de distinguer entre les usages de la théorie, d'un côté entre son orientation descriptive et explicative et de l'autre ses usages critiques. Cette distinction est l'occasion d'une redéfinition des attendus de la fonction critique, mais aussi des conditions de son exercice, étant entendu que le geste critique opère lui aussi à différents niveaux de la topique sociale, selon des postulats et des visées qui obligent à différencier également entre différentes sortes de critique. Enfin, et ce n'est pas le moindre de ses acquis : cette modélisation permet aussi de doter l'analyse comme la critique des discours d'une méthodologie exigeante – certes aussi différenciée et complexe que ses objets – mais d'un maniement aisé.

Bibliographie

- L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », in *Positions*, Editions Sociales, col. « L'Essentiel », Paris, 1979.
- J.-C. Anscombe, (éd.), *Théorie des topoï*, Paris, Kimé, 1994.
- J.L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, (1970), Le Seuil, col. « Points », 1991.
- M. Bakhtine, *Le Marxisme et la philosophie du langage*, Paris, Minuit, 1977.
- R. Barthes, *Mythologies*, Paris, Le Seuil, 1957.
- E. Benveniste, *Problèmes de Linguistique Générale*, (1966), Paris, Gallimard, col. « Tel », 1995.
- R. Boudon, (éd.), *Traité de sociologie*, PUF, col. « Grands Traités », Paris, 1992.
- P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982.
- G. Bouthoul, *Les Mentalités*, Paris, PUF, 1952.
- T. Briault, *Les Philosophies du sens commun, pragmatique et déconstruction*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- M. (de) Certeau, *L'Invention du quotidien*, présenté par L. Giard, Paris, Gallimard, 1990
- M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- M. Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1970.
- J. Freund, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Sirey, 1965.
- M. Grawitz, *Traité de science politique*, Paris, PUF, 1985.
- A. Guiddens, *La Constitution de la société. Éléments d'une théorie de la double structuration*, Paris, PUF, 1987.
- J. Guillaumou, D. Maldidier, R. Robin, *Discours et archive*, Mardaga, Liège, 1994.

- A. Gramsci, *Textes*, éd. réalisée par A. Tossel, Paris, Ed. Sociales, col. « L'Essentiel », 1983.
- A.-J. Greimas, *Du Sens*, Paris, Le Seuil, 1970.
- P. Legendre, *De la Société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Paris, Fayard, 2001
- J. Longhi, G.-E. Sarfati, « Canon, vulgate, doxa : enjeux socio-discursifs du stéréotypage dans la dénomination *intermittent* », in *Stéréotypage, stéréotypes : fonctionnement ordinaires et mises en scènes, in Langue(s), discours*, T.4, H. Boyer (éd.), Paris, L'Harmattan, 2007, pp.123-131.
- J. Longhi, *Objets discursifs et doxa. Essai de sémantique discursive*, Paris, L'Harmattan, col. « Sémantiques », 2008.
- G. Lopez, S. Madoun, *ABC de la victimologie*, Paris, Grancher, 2007.
- J.-F. Lyotard, « La Mainmise », in *Un Trait d'union*, Paris, PUG, 1993.
- D. Maingueneau, *Genèse du discours*, Mardaga, Liège-Paris, 1984
- D. Maingueneau, *L'Analyse du discours. Introduction aux lectures de l'archive*, Paris, Hachette, 1991
- D. Maingueneau, P. Charaudeau, *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Le Seuil, col. « Philosophie générale », Paris, 2002.
- D. Maldidier, *L'Inquiétude du discours, textes de M. Pêcheux*, Paris, Ed. Des Cendres, 1990.
- Ch. Morris, *Linguistics and the theory of signs*, *Word* 2, 1946: 85.
- F. Rastier, *Arts du discours et sciences du texte*, Paris, PUF, 2001.
- F. Récanati, *Les Énoncés performatifs*, Paris, Minuit, 1981.
- P. Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000.
- G.-E. Sarfati, *Dire, agir, définir, dictionnaires et langage ordinaire, critique de la raison lexicographique d'un point de vue pragmatique*, Paris, L'Harmattan, col. « Logiques Sociales », 1995, Préface de O. Ducrot.
- G.-E. Sarfati, *Éléments d'analyse du discours*, Paris, Armand Colin, Col. « 128 », 1996.
- G.-E. Sarfati, (éd.), *Discours, culture, politique, essai de redéfinition de la fonction critique*, Paris-Tel-Aviv, IFTA, col. « Espace pour un dialogue », 1998.
- G.-E. Sarfati, *Discours ordinaire et identités juives, la représentation des Juifs et du Judaïsme dans les dictionnaires et encyclopédies de langue française, du Moyen Age au Vingtième siècle*, Préface de J.-P. Faye, Paris, Berg International, 1999.

- G.-E. Sarfati, M-A Paveau, *Les Grandes théories de la linguistique, de la grammaire comparée à la pragmatique linguistique*, Paris, Armand Colin, col. « Université », 2003.
- G.-E. Sarfati, « La théorie linguistique du sens commun et l'idée de compétence topique », in *Contenus culturels et didactique des langues*, Paris, CNDP, col. « Documents », 2006.
- G.-E. Sarfati, « Note sur la notion de sens commun : approche pragmatique et socio-discursive », *Langages & Société*, n°119, Paris, 2007, pp.63-80.
- G.-E. Sarfati, « Des normes du sens commun à une politique du sens commun », in *Normativités du sens commun*, C. Gauthier -S. Laugier (éds), PUF, 2008a, pp. 161-199.
- G.-E. Sarfati, « Pragmatique linguistique et normativité : Remarques sur les modalités discursives du sens commun », in *Discours et sens commun*, *Langages*, n°170, G.-E. Sarfati (éd.), Paris, Larousse, juin 2008b, pp. 92-108.
- G.-E. Sarfati, « La théorie linguistique du sens commun et la notion de corpus linguistique », in *L'Analyse de corpus linguistique*, N. Garric-J. Longhi (éds), in *Cahiers du Laboratoire de Recherche sur le Langage*, Université Blaise Pascal, n°9,2009, pp.133-141.
- G.-E. Sarfati, « Hermès parmi les loups : sens commun, institutions de sens et doxanalyse », in *Au Corps du Texte. Hommage à Georges Molinié*, D. Denis-O. Soutet et alii (éds), Paris, Honoré Champion, Bibliothèque de Grammaire et de Linguistique, 2010a.
- G.-E. Sarfati, « La structure perceptive du sens commun et les institutions de sens », in *Le Thème perceptif en linguistique*, Y-M. Visetti -P.Cadiot (éds), Paris, CNRS Editions, 2010b.
- G.-E. Sarfati, « La constitution discursive du concept de sens commun dans la philosophie de la praxis d'Antonio Gramsci », in *Les Traditions du sens commun*, *Revue d'Histoire des Sciences Sociales*, Paris, 2010c (à paraître).
- J.R. Searle, *Les Actes de langage*, Paris, Hermann, 1972.
- Visetti, Y.-M.-Cadiot, P., *Pour une théorie des formes sémantiques : motifs profils, thèmes*, Paris, PUF, 2001.
- M. Walzer, *Le Deuxième âge de la critique sociale*, Paris, Métailié, 1996.

Roselyne KOREN
Université Bar-Ilan
ADARR, « Groupe de Recherche en Analyse du Discours,
Argumentation et Rhétorique »

La logique des valeurs selon Perelman et sa contribution à l'analyse du discours

Cette contribution a pour objet la tentative de répondre à la question suivante : pourquoi un(e) analyste du discours qui dispose d'un cadre de réflexion permettant de penser les tenants et aboutissants de l'énonciation, de la subjectivité et de l'intersubjectivité discursives, mais aussi ceux de la dimension sociale inhérente à toute prise de parole et du positionnement aurait-il\elle besoin de recourir à la « nouvelle » rhétorique de Chaïm Perelman. On ne lui doit pas en effet de théorisation innovatrice dans le domaine du langage mais dans celui de la philosophie du droit¹ et de l'argumentation. S'il est vrai que la « nouvelle » rhétorique (désormais NR) accorde une place centrale à l'ancrage de l'argumentation dans des pratiques discursives, elle ne saurait être classée dans la catégorie ducrotienne de l'« argumentation linguistique ». ² Mon hypothèse est que le recours à cette théorie, sa nécessité et son utilité résultent d'un silence de la plupart des chercheurs en sciences du langage³ sur tout ce qui concerne la prise en charge discursive des valeurs, les lieux discursifs de l'évaluation axiologique et la prise de position éthique du sujet d'énonciation. La question de la prise en charge linguistique et\ou discursive de la vérité référentielle commence certes à poindre à l'horizon

1. Cf. Plantin (1990 : 11) : « une des profondes originalités de l'œuvre de Perelman est d'avoir intégré la théorie de l'argumentation à une philosophie de la décision et de l'action également explicites. Perelman, autant qu'inventeur d'une "Nouvelle Rhétorique", est philosophe du droit ».

2. Ducrot (2004 : 17-18) oppose cette qualification référant à sa théorie de l'argumentation dans la langue à celle d'« argumentation rhétorique » ou 'activité verbale visant à « faire croire » en vue de « faire faire ». Cf. au sujet des rapports de la « nouvelle » rhétorique à l'« ancienne », Amossy (2006 : 1-2), Reboul (1991 : 97-98) et l'« Index » du *Traité* (1970 : 703-710).

3. Il existe néanmoins, en dehors des travaux de Kerbrat-Orecchioni (1980, 1981 et 2008), quelques exceptions : *Langages* 117 (1995 : 12-31), *Morales langagières. Autour de propositions de recherche de Bernard Gardin* (2008), *Semen* 22 (2006) et *Questions de communication* 13 (2008).

des questionnements scientifiques,⁴ mais le silence règne encore sur les espaces discursifs où le sujet du discours juge et évalue non pas afin de distinguer le vrai du faux ou le réel référentiel de la fiction, mais afin de se prononcer sur le « préférable » soit le juste, l'injuste, le bien ou le mal. L'évaluation et le jugement axiologiques ne sont pas en odeur de sainteté aujourd'hui ; les chercheurs n'ont pas le sentiment qu'en brandissant l'épouvantail du donneur de leçons moralisateur, ils renoncent à problématiser une des fonctions cardinales de toute prise de parole. Les valeurs et leur prise en charge ne sont-elles pas un des fondements de la vie sociale ? Le travail pionnier de conceptualisation et de classement lexicologique de la subjectivité axiologique dans le langage, effectué par Kerbrat Orecchioni (1980 : 73-131), constitue une exception. Autre sentiment de manque lié au silence évoqué ci-dessus, l'absence presque totale de problématisation de la question de la prise de position du chercheur et par prise de position, je ne veux pas dire engagement militant, mais évaluation éthique dans le cadre de l'analyse de textes traitant de conflits d'importance vitale. Le débat pour ou contre la neutralité axiologique existe certes en sociologie ou dans le domaine de l'écriture de l'histoire, mais tout se passe en linguistique et dans l'analyse du discours (désormais AD) comme si la neutralité du chercheur était un dogme indiscutable. Le chercheur qui s'aventure imprudemment dans cette zone interdite risque de voir ses analyses qualifiées de « normatives », qualification qui réfère implicitement ici à non scientifiques et traduit souvent un sentiment d'indignation bien sentie...Il n'est pas rare alors que les plus fervents défenseurs de l'impartialité scientifique laissent échapper la qualification de « répugnant ».⁵ Les exceptions recensées dans la note 3 ne suffisent donc pas à combler un vide épistémologique en contradiction avec l'un des axiomes fondationnels de l'AD : le caractère indissociable de la forme et du fond. Les jugements de valeur autres que ceux concernant la vérité et la véridiction ne sont-ils pas également véhiculés, médiatisés et structurés par le langage et les interactions verbales ? La seule approche possible de l'axiologisation des

4. Cf. *Langue française* 162 (juin 2009) dont il sera question plus bas.

5. Cf. Plantin (1995 : 258-259). Celui-ci recourt à une citation de Hamblin (1970) pour justifier la conviction que la défense du droit à la prise de position du chercheur est tout simplement « intenable », « Les logiciens, affirme Plantin, traducteur de Hamblin, ont bien entendu le droit d'exprimer leurs sentiments, mais il y a quelque chose de tout-à-fait désagréable [répugnant] dans l'idée d'utiliser la Logique comme véhicule des jugements d'acceptation et de rejet du logicien lui-même ».

divers types de discours est-elle la description du système de valeurs auquel l'énonciateur ne peut que se soumettre dès que son choix s'est porté sur un genre ? L'analyste du discours à la recherche de réponses aux questions suivantes est donc contraint de faire appel à d'autres cadres théoriques : pourquoi l'AD, qui considère la subjectivité de l'énonciation comme l'un de ses fondements théoriques, s'intéresse-t-elle davantage à l'effacement énonciatif qu'à la prise de position subjective assumée ? Pourquoi intègre-t-elle résolument une composante argumentative dans la description du dispositif énonciatif, mais souhaite-t-elle dépasser les « limites » de l'argumentation ? Est-ce uniquement une question de rigueur scientifique, qui a la construction de l'objet de la discipline pour enjeu, ou existe-t-il des raisons plus profondes liées à des conceptions différentes des tenants et aboutissants de toute prise de parole ? Il ne s'agit pas de prétendre ici que la théorie perelmanienne de l'argumentation pourrait suffire à combler ces manques à elle seule, mais de tenter de démontrer que l'AD peut y trouver des réponses aptes à satisfaire un questionnement éthique refusant de donner la primauté ou l'exclusivité à la véridiction, mais aussi des instruments de travail permettant d'analyser les « morales langagières » au prisme de la responsabilité énonciative, du choix et de la décision.

On l'aura compris : cette contribution a pour toile de fond une conception forte de la rhétorique⁶ et de l'« argumentation dans le discours ».⁷ Il ne s'agit pas d'en nier la dimension verbale technique, mais d'augmenter la visibilité d'une fonction méconnue ou « esquivée »⁸ conçue ici comme fondationnelle, celle de mode d'activation verbale d'un questionnement éthique. On considérera donc ici la NR ou théorie perelmanienne de l'argumentation comme une « logique des valeurs » qui « se dégage, affirme Perelman (1989: 206), à partir de l'analyse de diverses formes de justification. Cette logique non formelle n'est rien d'autre que la technique de l'argumentation » à la recherche d'un type de rationalité discursive nécessaire à l'action : la rationalité axiologique.

Mon argumentaire suivra donc les étapes suivantes :

6. Cf., au sujet des multiples référents de la notion de « rhétorique », Meyer (2008 : 13-23), Plantin (2002 : 505-508 et 2004 : 67). Cf., également, le numéro 2 (2009) de la revue électronique *Argumentation et analyse du discours*, consacré à « Rhétorique et argumentation », <http://aad.revues.org/index206.html>.

7. Cf., au sujet de la conceptualisation de cette notion, Amossy (2006) et (2009).

8. J'emprunte ce terme à Plantin (1990 : 11).

1) analyse critique des positions de l'« école française » d'analyse du discours concernant la nature et le statut du sujet d'énonciation, mais aussi la définition des concepts d'argumentation, de système de valeurs et de prise en charge.

2) Contributions potentielles de la NR à l'AD : enjeux heuristiques et théoriques.

3) De la théorie à la pratique : le cas du discours de la presse écrite française au prisme de la « nouvelle » rhétorique.

1. Analyse critique du rapport de l'AD aux notions de sujet, d'argumentation et de prise en charge

« Contraintes » subies ou exercice de contraintes « imposées » à l'Autre, prise en charge de la vérité référentielle et donc choix de la véridiction comme condition de possibilité exclusive de la rationalité du sujet, telles sont les notions du métadiscours de l'AD que je vais problématiser à présent. La prise de parole y est en effet présentée comme soumise à un ensemble complexe de modes de régulation préalables, au nombre desquels figurent les *doxa*,⁹ les genres, les systèmes de valeurs inhérents à ces derniers,¹⁰ le déjà-dit et le déjà-pensé des discours circulants, la situation d'énonciation socio-historique ou type de contexte particulièrement contraignant et les imaginaires sociaux. L'autonomie du sujet d'énonciation se résumerait essentiellement dans la conception de l'AD défendue par Maingueneau à la sélection d'un genre discursif ou d'une scénographie, mais une fois cette sélection effectuée, le sujet redeviendrait ce qu'il est destiné à être : un énonciateur soumis aux lois des dispositifs énonciatifs des discours sociaux.¹¹ Ce que le sociologue

9. Cf., Maingueneau (1991 : 243) où le chercheur réfère en ces termes à un point central de la théorie ducrotienne de l'argumentation dans la langue : « il faut bien voir qu'est ici engagée toute une conception de l'activité énonciative : le locuteur apparaît comme un sujet qui est pris dans un réseau d'obligations d'ordre juridique, qui établit continuellement son droit à parler comme il le fait, qui montre qu'il est *autorisé* à énoncer. ». Cf., au sujet du recensement des formes de contraintes exercées par la *doxa* du sens commun : Sarfati (2008 : 39, 44, 50-51).

10. Cf., Maingueneau (1994 : 265, 278).

11. Cf., à ce sujet Koren (2007 : 256-258) et (2008 : 58-59). La position de Charaudeau (2007:15) est toutefois plus nuancée sur ce point. Il considère que « la spécificité de l'acte de langage argumentatif » « dépendant des contraintes de la situation de communication » se situe néanmoins au croisement d'espaces de contrainte et de liberté. Le « sujet argumentant » est à ses yeux partiellement libre et responsable de l'agencement de ses mises en discours orientées par un « projet de parole » et des « intentions de sens ». Voir

Raymond Boudon (1995 : 39) considère comme « une malencontreuse métaphore durkheimienne » soit la métaphore de la « contrainte » que « la société ferait peser sur l'individu » est un état de fait que Maingueneau (1991 : 250) considère comme un « avantage »; celui-ci consiste dans le fait que l'AD, telle qu'il la conçoit, a pour objet des « énoncés fortement contraints », qui « définissent des univers de sens restreints ». Cette décision épistémologique conduit nécessairement Maingueneau, affirme le rhétoricien Ekkehard Eggs (1999 : 35), à « exclure les dimensions cognitives et affectives de l'ethos, c'est-à-dire les choix délibérés et émotionnels effectués pour résoudre un problème ».

Maingueneau (1994 : 263) considère toutefois qu'il est nécessaire de mettre en relation AD et argumentation car celles-ci se recoupent constamment. Il voit ainsi dans l'importance accordée par Perelman à la notion de « situation d'énonciation »¹² (Maingueneau 1991 : 232), inhérente aux notions rhétoriques de « faits », « vérités », « présomptions », « valeurs », « hiérarchies de valeurs » et « lieux » constitutives des prémisses de l'argumentation, un point de recoupement particulièrement utile à l'AD. Aussi la présente-t-il comme un « paramètre » (1994 : 265 et 1991 : 249) constitutif de tout discours, paramètre auquel ce dernier devrait en partie sa cohérence interne (1991 : 228) et qui a pour fonction de faire adhérer l'énonciataire aux thèses de l'énonciateur. Et lorsqu'il se distancie énergiquement de l'activité théorique consistant à « modéliser des processus de validation » (1994 : 265) et à assimiler rhétorique et « stratégies argumentatives », « "procédés" destinés à "faire passer" des thèses qui en seraient indépendantes » (ibid. : 266), il ne diffère pas en cela de Perelman et Olbrechts-Tyteca (1983 : 10) qui déclarent vouloir limiter leur *Traité* « aux moyens discursifs d'obtenir l'adhésion des esprits : seule la technique utilisant le langage pour persuader et pour convaincre sera examinée par la suite ». Il y a donc accord sur ce point fondamental : le contenu ne saurait être dissocié de la forme. Mais l'idylle s'achève là. Maingueneau (1991 : 230-231) considère que la description des rouages de la structure

également l'entrée « sujet du discours » rédigée par ses soins dans le *Dictionnaire d'analyse du discours* (2002 : 554).

12. La notion de « contexte » joue un rôle primordial dans la NR qui voit dans l'ancrage de l'argumentation dans la vie sociale, là où les hommes ont à résoudre des dilemmes existentiels, un de ses enjeux fondamentaux. Cf., entre autres, à ce sujet : *Le traité de l'argumentation* 1983 : 43, 45, 677, 681 et Perelman (1981), texte inédit publié in Meyer (1986 : 19- 20).

logique des énoncés « reste bien en deçà de la complexité effective des discours ». Le chercheur ne pourra pas en rendre compte s'il ne quitte pas le fief du paramètre argumentatif afin de l'intégrer « dans l'archive qui lui donne sens », soit dans le « type » et le « genre » de discours où il se manifeste et dans les « structures linguistiques » qui lui donnent corps. Il faudra également tenir compte alors des « effets pragmatiques », des « normes » et des « prémisses » « invoquées » ainsi que du degré « implicite » de cette invocation. Il ne s'agit pas ici de me distancier de cette prise de position qui souhaite rendre compte de la totalité des éléments effectivement constitutifs du discours : ce serait une position scientifiquement intenable. Je ne souhaite pas plus que Maingueneau refuser de voir et de savoir, bref « m'en tenir là » et cela d'autant plus que j'argumente ici même en faveur de l'élucidation d'un sentiment de manque, d'un silence épistémologique problématique. « La coupure irréductible » que Maingueneau (1991 : 234) revendique entre AD et « argumentation "rhétorique" » aurait pour cause le fait qu'elle considère le sujet de l'argumentation comme un « sujet souverain »¹³ utilisant des « "procédés" au service d'« une finalité explicite » alors que l'AD a pour objet « les formes de subjectivité », « impliquées dans les conditions mêmes de possibilité de l'archive ». Or le sujet de l'argumentation perelmanien ne peut être « souverain », nous verrons dans la seconde partie de notre argumentaire que son autonomie s'arrête là où commence celle de son opposant. Ce dernier remplit de plus une fonction cardinale acceptée *a priori* par le proposant : évaluer la pertinence et la validité des dires du sujet de l'argumentation, constituer la norme critique de leur rationalité. L'Un et l'Autre acceptent également *a priori* le fait que toute prise de position soit considérée comme discutable et réfutable. Cet Autre n'est pas une cible que l'argumentateur chercherait à « enfermer » de force « dans un réseaux de propositions dont il ne puisse s'échapper »¹⁴ (Maingueneau 1991: 228): l'Autre de l'argumentation rhétorique n'est jamais absolument maîtrisable. Les places du proposant et de l'opposant

13. La position de Charaudeau (2007 : 25 et 34) est proche de celle de Maingueneau. Poursuivre une « visée de persuasion », c'est chercher à « avoir raison » ; c'est vouloir « imposer à l'interlocuteur une certaine vision du monde ». Cf. également Charaudeau (2008 : 13, 17 et 19) où l'auteur définit les qualités et les types d'interactions spécifiques des mises en discours argumentatives et où on peut recenser les énoncés suivants : « acte d'imposition », « obliger » l'autre à « entrer en relation », « emprisonner l'autre » dans un univers émotionnel » qui le mettra « à la merci du sujet parlant ».

14. Cf., au sujet de la conception de l'Autre dans l'AD, Koren (2007 : 270-271).

sont toutefois indéfiniment interchangeables, ni l'un ni l'autre ne sont des sujets entièrement dominés ni parfaitement autonomes ; tous deux sont à la fois libres et dépendants ; cette liberté est la condition de possibilité de leur responsabilité énonciative et de la conceptualisation d'une éthique « pratique » du discours.

La parution récente d'un numéro de *Langue française* (162, juin 2009) intitulé « La notion de "prise en charge" en linguistique » mérite de retenir notre attention à plusieurs titres car elle confirme le positionnement de l'AD. « Vérité » ne figure pas dans le titre. Qu'il s'agisse de la prise en charge du Vrai semble donc aller de soi.¹⁵ Penser aujourd'hui la question de la responsabilité pour un linguiste, ce serait donc se limiter à l'investigation des rapport du langage au Vrai référentiel et donc, exemple par excellence, au cas des « assertions » soit des « propositions » et de la représentation. On lit ainsi dans l'article de Desclés (2009 : 48) : « *L'assertion* est le résultat d'une prise en charge qui engage complètement l'énonciateur ; c'est donc un acte de langage qui porte sur la vérité de "ce qui est dit" et qui, par conséquent, devient directement non négociable dans un échange dialogique ». ¹⁶ Les descriptions de Desclés, Maingueneau et Charaudeau se recoupent donc bien : dès que l'on donne le primat ou l'exclusive à la vérité référentielle, on manifesterait simultanément sa volonté d'« imposer » sa vérité entendu comme « enfermer », « emprisonner » l'autre et rendre toute velléité de réfutation impossible. La présentation du volume valide certes l'hypothèse d'un manque à combler énoncée ici même dans l'introduction, mais ce manque concerne uniquement la prise en charge de la véracité : elle insiste sur le fait que « malgré la fréquence d'emploi des termes *prendre en charge/prise en charge* dans le discours linguistique, surtout lorsqu'il est

15. Danielle Coltier, Patrick Dendale et Philippe de Brabanter (2009 : 7) insistent dans la présentation du numéro sur le fait que les divergences concernant les rares définitions de la notion, antérieures au numéro, divergent tout d'abord sur le point suivant : « le **critère définitoire** de la notion. On trouve, en gros : a) vérité, b) source, c) énonciation, d) assertion, e) modalité), ou une combinaison de deux ou plusieurs de ces notions ». Le seul type de responsabilité envisageable pour un linguiste serait donc bien la prise en charge de la vérité référentielle.

16. Cf., au sujet des différences qui opposent la notion philosophique d'« ontologie » à celle d'argumentation, Meyer (1986 : 10-11). On y trouve un écho troublant de la définition ci-dessus, soit : « la métaphysique donnera tout au long de son histoire l'impression de résoudre là où elle empêche seulement de questionner ». Donner le primat à la vérité ce serait donc bien, comme dans le métadiscours de Charaudeau et de Maingueneau sur l'argumentation, vouloir « imposer » sa vérité, « enfermer », « emprisonner » l'autre et rendre toute velléité de réfutation impossible.

question d'énonciation, les études qui leur sont consacrées spécifiquement sont extrêmement rares. [...] Il n'y a à notre savoir, poursuivent les auteurs de l'introduction, aucune monographie, aucun recueil d'articles ou numéro thématique de revue, aucune bibliographie spécialisée consacrés à la notion de prise en charge » (p.4).¹⁷ Le volume contient toutefois deux contributions où le monopole de la prise en charge du vrai est problématisé, mais il s'agit de mises en question partielles. La première a pour cadre la décision de confronter « prise en charge » et « commitment », linguistiques de l'énonciation et linguistique pragmatique et de se prononcer en faveur de « commitment ». Ce concept présenterait deux avantages : il permettrait de rendre compte de la dimension « publique » (Beysade et Marandin 2009 : 91) d'une posture énonciative interactive, mais aussi du fait que le *commitment* de l'énonciateur ne se limiterait pas à un acte de langage véridictionnel. Il y aurait d'autres actes à envisager comme la « promesse » ou la « permission » (ibid. 92-93) qui ne sont pas évaluables en termes de vérité ou d'erreur, une promesse étant « tenue ou non tenue ». Les auteurs de l'article rendent ici hommage à Gazdar, théoricien défenseur de la thèse pragmatique, et concluent « rien n'empêche d'aller plus loin, et d'étendre l'idée de *commitment* à tous les actes de langage et par conséquent à tous les types de contenus sémantiques » (ibid. : 93). Cela comprendrait-il l'acte d'énonciation du jugement de valeur et ses « contenus » axiologiques ? Seraient-ils prêts à affirmer que dans l'implicite de « tenue » et « non tenue » se profilent des jugements de valeur respectivement valorisant et dévalorisant ? La problématisation effectuée par le linguiste, analyste du discours, Alain Rabatel, est d'un autre ordre. Elle consiste tout d'abord dans la discussion des « ambiguïtés de "la" vérité dans la prise en charge et dans la prise en compte » (ibid. : 77-81), mais aussi dans quelques remarques subreptices où sont désignés : 1) les problématiques des énoncés « axiologiquement ou idéologiquement marqués » « se ramenant en dernière instance à des "vérités" pour les uns, mais pas pour les autres » (p.78) et 2) le fait que d'un point de vue linguistique et pragmatique, la notion abstraite absolue de vérité ne saurait être dissociée de « croyances intersubjectivement partagées » qui se manifestent et dans la mise en mots des « jugements de fait » et dans celle des « jugements de valeur » » (p.80-81). Cela le conduit à

17. La récurrence du mot « aucun » est cependant surprenante car l'un des auteurs du numéro est Alain Rabatel, coéditeur de *Semen* 22, « Énonciation et responsabilité dans les médias » et de *Questions de communication* 13, « La responsabilité collective dans la presse ». Vices et vertus du clivage disciplinaire entre linguistique et AD ?

affirmer « qu'il y a tout un chantier à investiguer », mais aussi à rappeler que « la vérité a certes une place éminente, mais non exclusive » (p.86).

Les rapports mitigés que l'AD entretient avec l'argumentation rhétorique constituent-ils une exception dans le champ des sciences humaines ? Le sociologue Raymond Boudon (1995 : 29-43) démontre qu'il n'en est rien dans un article où il tente d'expliquer pourquoi les sciences sociales ne reconnaissent pas la théorie de l'argumentation et pourquoi celle-ci serait victime d'un « ostracisme » et d'une méconnaissance qui ne « laissent pas d'être surprenants » (p.29). Cet article bouscule bien des idées reçues sur la chape de plomb des contraintes privant le sujet social de sa liberté de juger. Les thèses soutenues y abondent dans le sens de ce qui constitue l'un des fondements de la NR : la volonté de démontrer qu'il existe une « rationalité axiologique », une « logique des valeurs » à laquelle tout sujet social peut recourir pour justifier les « raisons » de ses actes. On constate néanmoins que, contrairement aux autres articles de ces deux volumes d'*Hermès* 15 et 16, intitulés « Argumentation et Rhétorique », où l'œuvre de Perelman est souvent citée, le texte ne contient aucune référence à la NR ni à d'autres théories marquantes comme celles de Stephen Toulmin ou de Jean-Blaise Grize. Ce paradoxe pourrait constituer un exemple type supplémentaire à verser au compte des méfaits de la méconnaissance interdisciplinaire (l'auteur de ces lignes ne prétend pas être à l'abri de ce genre de méconnaissance...). Raymond Boudon voit dans l'« *affectivisme* de Freud-Pareto » et le « *contextualisme* de Durkheim » les causes majeures de la « quarantaine » où les sciences sociales ont mis l'argumentation. Le premier condamne une « rationalité de façade » qui consiste à justifier après coup des décisions affectives et donc illogiques, le second doute de l'aptitude du sujet à justifier ses décisions et invoque des croyances collectives inhérentes aux contextes culturels qui déposèdent les individus de leur autonomie. Boudon tente de démontrer que ces prises de position doivent être amendées pour les raisons suivantes : s'il est vrai que le sujet social adhère fréquemment à une croyance collective parce qu'elle lui est imposée par la *doxa*, il est tout aussi vrai et non moins important qu'il y adhère aussi parce qu'elle « fait sens » (p.34) pour lui. Il s'agit donc d'une décision à la fois contrainte et libre dont les raisons, conclut le sociologue, peuvent être aussi « solides » (p. 40) que celles invoquées dans le cas de la démonstration d'un énoncé géométrique. « Il existe bien sûr dans le domaine axiologique, ajoute-t-il, des cas indécidables. Mais il y en a aussi s'agissant de la connaissance ». L'argumentaire de Raymond Boudon trouvera donc de nombreux échos

dans le développement suivant : « De la “nouvelle” rhétorique à l’AD : enjeux heuristiques et théoriques ».

2. De la “nouvelle” rhétorique à l’AD : enjeux heuristiques et théoriques

2.1. De quelques enjeux heuristiques

Le choix d’une théorie oriente nécessairement la construction des objets de recherche. On peut ainsi constater que la plupart des chercheurs représentatifs des « tendances françaises » en AD¹⁸ se passionnent pour la question de l’effacement énonciatif bien plus que pour celle de la prise de position subjective explicite. Ils partagent d’ailleurs ce type de questionnement scientifique avec les chercheurs qui s’inspirent de la théorie ducrotienne de l’argumentation dans la langue. Ce qui compte lorsque le sujet est perçu comme un être de discours « contraint », c’est l’élucidation de pratiques discursives permettant de « dire et ne pas dire », soit de contourner les tabous de la *doxa* sans avoir à payer le prix de la transgression énonciative ou sans avoir à assumer explicitement la responsabilité inhérente à toute prise de position verbale. Le chercheur que préoccupent les questions suivantes : pourquoi en est-il ainsi ? Pourquoi, bien que le système du langage ait la sélection pour mécanisme fondationnel et qu’il intègre des composantes pragmatiques et rhétoriques, est-on toujours encore fasciné par les stratégies qui donnent au langage les apparences spéculaires de la neutralité et de l’évidence aléthique ? Pourquoi est-il si difficile de reconnaître que l’on juge et évalue, et que s’interroger sur l’intégrité discursive et argumentative d’un point de vue n’est pas nécessairement un délit de moralisation ou de normativité ? On ne prétendra pas ici que l’œuvre de Perelman est le « livre du maître »¹⁹ qui contiendrait les réponses définitives à ces questions, mais qu’elle propose des hypothèses explicatives stimulantes et fructueuses.

On prendra comme exemple emblématique le discours critique anticartésien de Perelman. La conception cartésienne de la raison et du sujet pensant constitue en effet le contre-modèle philosophique majeur,

18. Cf., quant à la définition de ce concept, l’entrée « École française d’analyse du discours », rédigée par Maingueneau (2002 : 201-202).

19. J’emprunte cette formule à Olivier Reboul (1991 : 225) : « On raisonne comme si tous les problèmes de la vie [...] avaient une solution écrite quelque part, sur la terre ou au ciel [...] dans une sorte de livre du maître qu’il suffirait d’ouvrir pour avoir la bonne réponse ».

permettant à la « nouvelle » rhétorique de définir ses enjeux. L'hypothèse qui se profile derrière les multiples stratégies de la rhétorique des effets d'objectivité analysée dans le *Traité*²⁰ est la suivante : la *doxa* qui gère et régule l'attribution du droit à la parole et les normes de la crédibilité est toujours encore ancrée dans une conception rationaliste véridictionnelle de l'éthique discursive. Les cinq premières lignes de l'introduction du *Traité* (1970 : 1) donnent ainsi le ton à l'ensemble de l'ouvrage et de l'œuvre :

La publication d'un traité consacré à l'argumentation et son rattachement à une vieille tradition, celle de la rhétorique et de la dialectiques grecques, constituent *une rupture avec une conception de la raison et du raisonnement issue de Descartes*, qui a marqué de son sceau la philosophie occidentale des trois derniers siècles.

Les points forts de la thèse perelmanienne sont les suivants : Descartes « tient » « pour faux tout ce qui n'est que vraisemblable » (p.2). La norme de validité de tout raisonnement qui se veut rationnel est l'évidence de « propositions nécessaires qui s'imposent à tous les êtres raisonnables »²¹ (ibid.). Là où passe l'évidence, il ne reste plus qu'à s'aligner et à renoncer à toute velléité de réfutation ; le « désaccord » ne peut être alors qu'« un signe d'erreur » et il faut se résoudre à accepter le modèle du raisonnement « *more geometrico* » comme la norme ultime de toute rationalité. Il apparaît aux auteurs du *Traité* que cette conception de la raison souffre d'une « *limitation indue et parfaitement injustifiée du domaine où intervient notre faculté de raisonner et de prouver* » (p.4). Cette limitation « introduit en fait une dichotomie, une distinction des facultés humaines entièrement artificielle et contraire aux démarches réelles de notre pensée » (ibid.). Tout ce qui n'est pas de l'ordre de l'évidence, « signe de vérité de ce qui s'impose », soit nos argumentations pour tenter d'influer sur l'opinion de l'Autre ou les dilemmes éthiques auxquels nous sommes confrontés dans la sphère de l'action,²² serait de ce fait condamné à l'irrationalité. Réduire les normes de la rationalité à celles du cartésianisme, c'est se condamner à laisser le champ libre, dans des

20. Cf., quant au recensement de ces effets, Koren (1993 : 469-487).

21. On se rappellera le parti pris de la majorité des auteurs de *Langue française* 162, évoqué ci-dessus...

22. cf., à ce sujet, Perelman (1989 : 198) où le théoricien défend l'existence d'une « raison pratique » et le fait que « toute justification relève de la pratique, car elle concerne essentiellement une action ou une disposition à agir : on justifie un choix, une décision, une prétention ».

domaines essentiels de notre vie – les questions de morale, les conflits sociaux, la politique, la philosophie ou la religion – « à la suggestion et à la violence » (ibid. 679). La NR « combat » donc les dissociations dichotomiques absolues dues à la conception cartésienne de la raison, soit la dissociation « de la raison et de l’imagination », « de la science et de l’opinion », de “l’objectivité” universellement admise et de la subjectivité incommunicable, de la réalité qui s’impose à tous et des valeurs purement individuelles » (ibid. : 676). Elle s’oppose ainsi énergiquement à la suprématie d’un sujet pensant, norme unique et absolue de toute vérité rationnelle et défend la thèse de l’existence d’une logique des valeurs au sein de laquelle les passions sont objectivées et rationalisées. Mais il y a plus. On pourrait arguer que Perelman, comme Descartes, passe d’un extrême à l’autre et substitue le « sujet argumentant » (j’emprunte cette qualification à Patrick Charaudeau) au sujet pensant, contribuant ainsi à alimenter à son tour un mode de pensée dichotomique contre-nature. Il n’en est rien cependant. Perelman n’exclut pas de sa théorie la rationalité inhérente au jugement de fait ni la nécessité de la recherche du vrai et de sa co-construction interactive. Il refuse uniquement de dissocier le jugement de fait du jugement de valeur et donc de limiter l’aspiration et l’aptitude humaines à la rationalité à ce qui est du ressort d’une logique cartésienne sans prise sur les réalités concrètes et socio-historiques d’une époque précise. Comme on le verra plus bas : jugement de fait et jugement de valeur doivent pouvoir être considérés comme interdépendants et parfois indissociables. On peut voir dans ce débat un type de problématisation uniquement valable pour le champ de l’argumentation, mais il serait aussi possible de faire l’hypothèse suivante : Perelman contribuerait simultanément ici à la confirmation d’une des vérités du système hétérogène du langage : l’interaction inéluctable de la dimension référentielle représentationnelle et de la dimension pragmatique argumentative, mais aussi le rôle fondationnel unificateur que joue la subjectivité dans la structuration de ces deux composantes et de leurs interactions.

Si la référence au cartésianisme permet de mieux comprendre la primauté de l’intérêt de la recherche actuelle pour la mise en scène et la prise en charge du vrai, la critique d’un rationalisme objectiviste positiviste permet aussi de rendre compte des réserves et des réticences des locuteurs contemporains concernant l’acte de juger et d’évaluer les conflits entre points de vue adverses. Comment et pourquoi en est-on venu à la sacralisation de la neutralité, mais aussi à la mise en doute et à la

dé légitimation de celui qui ose valider un point de vue et invalider son contraire ou qualifier une prise de position d'infamante ? Le chercheur qui ose s'aventurer sur ce terrain est ici particulièrement visé car, affirme Plantin (1995 : 258-259), qualifier un argument de sophisme et le discréditer, c'est tomber soi-même dans le travers que l'on vient de désigner. Si nos contemporains préfèrent rester neutres et pratiquer la « règle de justice », argument dit « quasi logique » selon lequel il faut traiter des cas identiques de la même façon, c'est que leur pensée serait façonnée, affirme Perelman (1989 : 202-203) par un « rationalisme égalitaire ». Celui-ci pourra conduire à mettre le point de vue du bourreau et celui de la victime sur le même plan ou les arguments pour et contre la thèse de la trahison d'un résistant notoire côte à côte, puis à s'esquiver avant d'avoir à trancher au nom de l'objectivité du tiers médiateur. L'oscillation binaire statique entre points de vue antagonistes est alors présentée comme le summum de l'équité et du parler juste. Si on considère avec « la tradition scientifique et philosophique occidentale », souligne Perelman (1989 : 203), que « tout être humain incarne la raison et est interchangeable avec tout autre », c'est parce qu'il est présenté comme légitime de penser que « les faits et les vérités parlent d'eux-mêmes à tout être de raison » et qu'il suffit de les contempler pour les intérioriser. Ces analyses ne suffisent assurément pas à expliquer pourquoi les médias classiques ou la recherche en sciences du langage accordent une place prépondérante au devoir d'objectivité, mais elles jettent assurément une lumière stimulante sur les innombrables énoncés où il est affirmé que les réalités de l'actualité ou du système du langage et du discours seront « décrites » « telles quelles » ou que « la situation exige des réformes rapides et radicales » car « l'ironie de l'histoire a voulu que.... ».

2.2. De quelques enjeux théoriques : la conceptualisation d'une logique des valeurs

L'intérêt de la NR ne se limite pas bien sûr au pouvoir heuristique de ses hypothèses. On lui doit la conceptualisation d'une logique des valeurs, la défense et la justification de la thèse de l'existence d'une rationalité axiologique aussi valide que la rationalité logique d'inspiration cartésienne. On insistera ici sur cet aspect méconnu ou marginalisé de l'œuvre plutôt que sur celui de la typologie d'arguments à laquelle se réfèrent la majorité

des chercheurs.²³ Il s'agit de tenter de démontrer que l'acte de brandir l'épouvantail de la technique manipulatrice ou celui de la moralisation bien-pensante, à chaque évocation des figures de rhétorique et du jugement de valeur, ne peut suffire à réprimer ni à combler le sentiment d'un manque, condition de possibilité de tout questionnement épistémologique.

Quelques mots, tout d'abord, sur la spécificité de la conception perelmanienne de l'autonomie du sujet et de l'auditoire. L'œuvre de Perelman applique dans le champ de l'argumentation un principe éthique fondamental : la primauté de la fonction de l'Autre dans la recherche identitaire de l'Un, leur interdépendance et leur autonomie irréductible. Contrairement à l'importance primordiale accordée par l'AD aux réseaux de contraintes, la NR (1983 : 682) affirme que « seule l'existence d'une argumentation qui ne soit ni contraignante ni arbitraire, accorde un sens à la liberté humaine, condition d'un choix raisonnable », « si l'exercice de la liberté n'était pas fondé sur des raisons, tout choix serait irrationnel et se réduirait à une décision arbitraire agissant dans un vide intellectuel ». Le prix du droit à une parole autonome, entendu comme droit à l'énonciation de l'opinion subjective, n'est donc pas ici le recours à une rhétorique des effets d'objectivité soit une politique d'effacement énonciatif et de masquage, mais au contraire la prise en charge explicite, la responsabilité énonciative assumée de l'opinion et de la décision. Perelman propose donc affirme Meyer (1986 : 129) une « nouvelle anthropologie du sujet ». Si le « Moi » cartésien est présenté comme étant *a priori* la réponse à toutes les questions aléthiques (ibid. : 124-125), la norme absolue d'un type de rationalité où la seule option offerte à l'Autre est de se diluer dans l'Un, de s'identifier complètement à lui, le Moi perelmanien est rendu possible et structuré par ses interactions contradictoires avec un Autre non contraint de valider la légitimité et la rationalité de ses dires. Le proposant et l'opposant partagent les mêmes droits : leurs rôles sont interchangeable car dans le monde du vraisemblable tout argument est intrinsèquement discutable et tout sujet responsable de sa décision d'adhérer à une thèse ou de s'en désolidariser.

La prise en charge des valeurs, la logique qui la justifie et la conceptualisation de l'éthique du discours qui en agence les mises en mots constituent une contribution théorique sans prix à la recherche en sciences

23. Cf., Reboul (1991 : 97-98 et 165-193) et, au sujet du recensement critique et du classement des types d'arguments les plus cités, Koren (2002 : 201-213).

du langage. Les notions de jugement de valeur et de décision autonome et responsable, frappées d'ostracisme par une conception positiviste de la démonstration et de l'accès à la vérité, permettent de revisiter et de problématiser les métadiscours sur les systèmes de valeurs imposés du dehors au sujet d'énonciation et sur l'unicité de la prise en charge du vrai. La « nouvelle » rhétorique constitue un tournant dans l'histoire des normes de l'argumentation : la rectitude éthique n'y est plus dissociée de la véridiction, mais présentée comme son complément indispensable. Les deux types de jugement doivent être pensés ensemble comme le seraient des contraires solidaires ; c'est de leurs interactions que nous devons rendre compte. Il devient ainsi possible de comprendre les enjeux de ce que Eggs (1999 : 56) considère comme la « formule originale et inouïe d'Aristote » : « la conviction sur la place publique ne se produit que dans le jeu complexe, d'égal à égal, du logos, de l'ethos et du pathos – et ceci à la fois du côté de l'orateur et de l'auditoire ». « La pratique et la théorie de l'argumentation » sont aux yeux de Perelman et Olbrechts-tyteca (1983 : 681-682) « corrélatifs » d'un « rationalisme critique, qui transcende la dualité jugements de réalité-jugements de valeur, et rend les uns comme les autres solidaires de la personnalité » de tout sujet d'énonciation, « responsable de ses décisions dans le domaine de la connaissance comme dans celui de l'action ». L'évocation par Eggs (1999 : 43) du caractère indissociable des deux qualités majeures de l'ethos aristotélicien de l'argumentateur confirme le caractère central des enjeux de la « nouvelle » rhétorique. L'articulation de la « neutralité » « objective » ou « stratégique » et de la qualité « morale » de l'ethos, de l'« intégrité discursive » de la prise en charge du jugement de fait, et de l'« intégrité rhétorique » du jugement de valeur est ici fondationnelle. En bref, la théorie perelmanienne de l'argumentation propose exactement ce dont Raymond Boudon (1995 : 37-38) déplore l'absence : la conceptualisation de la notion de rationalité axiologique. Seule la thèse de l'existence de ce type d'interaction permettrait de donner, affirme Boudon, une description adéquate d'énoncés collectifs comme : « cette institution est bonne » qui articule un « réseau » de « raisons composé de constats factuels, d'énoncés relatifs à des états de chose probables » à « des postulats axiologiques ». Comme Perelman et Olbrechts-Tyteca cités ci-dessus (ibid. : 682), Raymond Boudon (ibid. : 39) établit un parallèle entre « jugement de connaissance » et « jugement axiologique » et souligne qu'aucun des deux ne serait « communicable » s'il n'était pas « partageable » et donc « doté d'une validité transsubjective ». « Il ne peut y avoir, affirme le sociologue,

de morale ni de connaissance privée » de même qu'il ne peut y avoir de sentiment « que tel énoncé portant sur le réel est vrai sans avoir en même temps le sentiment qu'un *Autrui* généralisé ayant le même degré d'information l'endosserait ».

La rationalité axiologique vient donc au discours lorsque le sujet d'énonciation entreprend de donner les « raisons » de jugements qui l'ont conduit à prendre une décision en vue d'une action soit, dans les termes de Perelman, lorsqu'il entreprend de justifier ses prises de position et cette action devant un auditoire dont l'adhésion ne va pas de soi. Perelman met ainsi à profit selon Plantin (1990 : 13) « les deux familles de dérivés construites » à partir du concept de « juste » : dans une première famille, le mot « justice » connaît des acceptions qui vont du juridique (conforme à la loi) au quotidien (conforme à l'équité). Mais une seconde ligne de dérivation ouvre sur les domaines de la connaissance : le « juste », c'est ce qui est « justifié » donc raisonnable, qu'il s'agisse d'une décision ou d'un énoncé visant à la vérité, au moins dans une épistémologie « justificationniste ». La validité et l'intégrité rhétorique et discursive n'ont pas pour norme un système de règles extérieur, mais la confirmation de la rationalité « partageable » de l'argumentaire de l'Un par l'adhésion de l'Autre. Les tenants et aboutissants de la justification sont enfin les suivants :

a) prise de parole régulée par une « raison essentiellement pratique, tournée vers la décision et l'action raisonnables » (Perelman, 1989 : 198-199 et 1990 : 459) ;

b) objet de la justification : une action ou la prise de position valorisante ou dévalorisante d'un « agent », la « légalité, la moralité, la régularité [...], l'utilité ou l'opportunité », mais aussi toute prise de position à rebours de celles conformes à la *doxa* : « la justification ne concerne que ce qui est à la fois discutable et discuté » (1989 : 199) dans un contexte socio-historique particulier ;

c) ce dernier pèse nécessairement sur la définition des objets du désaccord et sur la négociation d'un consensus ;

d) ce qui serait considéré comme évident, « inconditionnellement et absolument valable » (ibid. : 2002-203) n'aurait pas à être justifié. Ceci implique que toute justification renvoie en creux à la réfutation de prises de position adverses.

3. De la théorie à la pratique : le cas du discours de la presse écrite au prisme de la NR

Le moment est venu de montrer exemples concrets à l'appui, en quoi la NR peut contribuer à l'analyse critique des enjeux éthiques de l'écriture de presse. Le choix de cette archive est moins éloigné des préoccupations perelmaniennes qu'on ne pourrait le penser. Contrairement à bien des préjugés qui voient dans la NR perelmanienne une conception de l'argumentation essentiellement valable pour les juristes ou les philosophes du droit, on lit dès les premières pages de l'introduction du *Traité* (p. 13) qu'il examinera, entre autres, afin de mener à bien la construction de sa théorie « des argumentations présentées par des publicistes dans leurs journaux ». Le vraisemblable, le raisonnable, les conflits de valeurs ou d'intérêts, les dilemmes de la prise de position, la décision et les voies menant de la pensée à l'action ne sont-ils pas des problématiques communes à l'ensemble des discours sociaux ? Dernière remarque avant d'entrer dans le vif du sujet : Perelman n'est pas le seul théoricien à avoir problématisé, par exemple, la question des tenants et aboutissants de l'objectivisme ; mais ce qui rend son positionnement particulièrement pertinent pour un linguiste ou un analyste du discours, c'est le choix d'un angle d'attaque rhétorique, soit l'ancrage de l'argumentation dans le discours et dans une situation d'énonciation concrète précise.

Il m'est impossible de rendre compte en détail de la totalité des contributions de la NR dont mes travaux ont bénéficié. Je me contenterai donc de recenser les problématiques que celle-ci m'a permis de désigner et d'explorer, problématiques symptomatiques auxquelles nous pouvons aussi être confrontés dans d'autres discours sociaux. La NR constitue une alternative sans prix pour tout chercheur en sciences du langage qui ne peut se résoudre à expliquer la majeure partie des choix déontologiques de l'écriture de presse par l'invocation des contraintes sociologiques qui pèsent sur la profession ni à exonérer le locuteur de la prise en charge de ses jugements de valeur et de leurs conséquences. La lecture de l'œuvre de Perelman a donc joué pour moi un rôle décisif dans la recherche de réponses aux questions suivantes :

- pourquoi la question du « parler vrai », de l'objectivité et d'un désir d'objectivité inextinguible occupe-t-elle tant de place dans le métadiscours des professionnels de la presse écrite et pourquoi la rhétorique des effets d'objectivité qui a pour fin de donner à des opinions les apparences d'un

jugement de fait évident est-elle activée même dans l'éditorial, un des rares genres qui ont droit à la prise de position subjective ?

- pourquoi les journalistes croient-ils à la possibilité de dissocier les faits des commentaires et de faire de cette dissociation le principe de régulation par excellence de l'agencement du journal ? Une autre dissociation se profile derrière cet axiome : celle qui croit pouvoir séparer les jugements de fait et de valeur, la mise en mots spéculaire véridictionnelle de la réalité de la prise de position axiologique. Comment comprendre sinon que le journaliste prétende pouvoir séparer les mises en mots impartiales destinées aux lecteurs des mises en mots critiques engagées qui ont le pouvoir exécutif pour cible, bref : il faut croire dans la possibilité de juxtaposer deux types de prises de parole antithétiques imperméables pour en venir à qualifier ses prises de position d'« engagement neutre ».²⁴

- pourquoi l'oscillation entre deux pôles contraires²⁵ est-elle une des cadences fondationnelles de la rhétorique des médias et un principe d'agencement textuel omniprésent ? Ce principe consiste à traiter le « terroriste », dans le même article, d'« assassin » et de « résistant » et à s'esquiver sans avoir tranché entre les deux ou à juxtaposer la thèse « vraie » et la thèse « fausse », celle qui atteste de l'existence de la *Shoah* et celle qui la nie ou celle qui prétend que tel résistant est un héros et celle qui affirme qu'il est un traître et à laisser le débat ouvert.²⁶ Perelman (1989 : 202-203) permet ici de penser les dérives du « rationalisme égalitaire » évoqué plus haut et le fait qu'il existe des cas où ce qui risque d'être éthiquement problématique, ce n'est pas la prise de position subjective, mais le refus de juger au nom du dogme sacro-saint de l'objectivité.

- Pourquoi la neutralité du chercheur, analyste du discours médiatique, est-elle toujours encore l'option dominante ? La NR permet de penser la responsabilité du chercheur²⁷ en d'autres termes pour les raisons suivantes :

1) si tout énoncé en langue naturelle est discutable et si aucune prise de position ne possède le monopole absolu de la validité, il devient

24. Cf. Koren (2004).

25. Cf., Koren (2001).

26. Cf., au sujet de l'analyse des exemples concrets auxquels il est fait allusion ci-dessus : Koren (1996 : 259-267), mais aussi Koren (2006 : 101-104), « l'ambiguïté dans tous ses états... » et Koren (2001 : 184-189), « "Petit doute" et "silence métalinguistique" » et « La "transparence opaque" de l'information ».

27. Cf., Koren (2002).

légitime de problématiser le point de vue doxique et de se prononcer en faveur de son contraire ;

2) la justification des choix et des actes de langage effectués par le chercheur est la clé du problème de la rationalité axiologique et du respect de la liberté de pensée de l'auditoire. L'argumentation explicite du point de vue de l'Un est la condition de possibilité de l'adhésion de l'Autre ou de son désaccord, la garantie du respect de son autonomie et du droit au dissensus. La NR ouvre donc une troisième voie entre le moralisme et l'engagement idéologique militant, celle du questionnement éthique.

4. Conclusions

La notion perelmanienne d'« auditoire universel » (*Traité* 1983 : 40-41) occupe une place de choix parmi les références les plus fréquentes à la NR. Le terme réfère à un auditoire auquel chaque être rationnel s'adresse « à chaque instant » et qui pourtant « transcende tous les autres »; il s'agit d'un auditoire abstrait idéal dont l'évocation est dictée par un désir de « validité intemporelle et absolue, indépendante des contingences locales ou historiques ». Mais Perelman ne manque pas de souligner à chaque occasion que si le désir d'être légitimé par un tel auditoire est la chose du monde la mieux partagée, cela ne signifie pas que la définition même de ce dernier ne soit pas soumise à l'influence des contextes socio-historiques particuliers où elle émerge. Marc Angenot (2008 : 442) lui accorde la vedette dans la conclusion de son ouvrage. Il l'invoque afin de justifier la réponse qui lui semble la plus pertinente à la question : pourquoi continue-t-on à argumenter alors que les chances de persuasion sont en fait minimales ou inexistantes ? Il ne s'agit pas ici de renoncer, au moment de conclure, à une prise de position minoritaire afin de partager les plaisirs du consensus autour de cette notion notoire, mais de rendre compte d'un type de convergence herméneutique qui, s'il n'est pas prémédité par les théoriciens qui y contribuent, n'en est pas moins significatif. « Auditoire universel » réfère dans les termes d'Angenot à « cet "être de raison" devant lequel, même si nul ne m'écoute ou nul ne m'approuve, je semble chercher encore à me *justifier*. C'est une entité transcendante qui évalue non seulement mes arguments, mais juge de ma bonne foi, de ma sincérité, de mon esprit de justice ». On s'adresserait toujours en cas d'affrontement conflictuel et à un auditoire concret particulier et à une entité spectrale abstraite qui le dépasse. L'enjeu de cette seconde adresse concomitante serait la justification publique d'un type de rationalité à la

fois conforme aux normes de la raison et de la justice soit à celles des jugements de fait et de valeur. Cet « Arbitre spectral » est également présent dans le chapitre d'Eggs évoqué ici même à plusieurs reprises, mais aussi dans l'argumentaire de Ducrot (2004) que l'on ne peut pas soupçonner de souhaiter s'identifier à la NR. Eggs (1999 : 59) évoque des systèmes de principes « transcendants concrets » « *d'intégrité discursive et rhétorique* » ; Ducrot (2004: 31) affirme « qu'il y a toujours une troisième personne dans les dialogues, même lorsque, matériellement, il n'y en a que deux ; cette troisième personne est une sorte de sur-moi abstrait, que les interlocuteurs prennent comme arbitre idéal, personnage que nous rencontrons sans cesse, et qu'il faut, à tout prix, apprivoiser ». Eggs donne une forme oxymorique à la tension entre le transcendantal et le concret, Ducrot qualifie ce tiers énigmatique de « sur-moi abstrait », mais s'empresse de préciser que, paradoxalement, nous le rencontrons sans cesse »... Boudon (1995 : 41) critique quant à lui « la coupure » entre « l'être et le devoir être » établie par les conceptions « positivistes de l'argumentation ». Mon hypothèse est que ces théoriciens réfèrent tous à un même désir éthique d'aller jusqu'au bout de ses responsabilités énonciatives, de se surpasser, de ne pas se résoudre ni se limiter à l'ancrage dans une situation concrète imparfaite où ce qui *manquera* toujours au discours de l'Un, c'est l'absolu, la perfection qui laissent l'Autre convaincu, séduit et sans voix. Ce désir ne saurait être confondu avec celui de vaincre et de convertir l'Autre de force ; il s'agit d'une aspiration à la légitimation parfaite de ses dires, qui ne peut être assouvie. Ceci explique, comme l'affirme Angenot, ce comportement sisyphique consistant à continuer à argumenter ses prises de position en public – raison pratique et devoir d'agir obligent – en dépit des déceptions et des échecs de l'« interincompréhension ». Perelman ne partage cependant pas le pessimisme lucide d'Angenot (2008 : 444) ni la thèse de la solitude de l'argumentateur investi tout entier dans la « justification de soi » ; il croit dans la possibilité argumentative de co-construire et de négocier des consensus plus ou moins partiels parce que sa conception du « rationalisme critique » et de l'action implique l'interaction de la véridiction et de la rectitude éthique et l'attribution à l'Autre du dernier mot en matière de légitimation de la justification. Oui décidément le lieu où les frontières entre AD et Argumentation rhétorique gagneraient à devenir poreuses, est bien la conception de la responsabilité discursive d'un sujet autonome, responsabilité envers un Autre avec lequel il partage

ses questionnements existentiels et la négociation rhétorique incontournable des « différences »²⁸ qui les séparent.

Bibliographie

- R. Amossy, (éd.), *Images de soi dans le discours La construction de l'ethos*, Lausanne-Paris, Delachaux et Niestlé, 1999.
- R. Amossy, et R. Koren, (éds), « Présentation », *Semen 17*, « Argumentation et prise de position. Pratiques discursives », PuF-C, 2004.
- R. Amossy, *L'argumentation dans le discours*, (2e édition), Paris, Armand Colin, 2006.
- R. Amossy, « Argumentation in Discourse: A Socio-discursive Approach to Arguments », *Informal Logic*, Vol. 29, No. 3.
- R. Amossy, et R. Koren, (éds), « Rhétorique et argumentation », « Introduction : Rhétorique et argumentation, approches croisées », *Argumentation & Analyse du discours 2*, 2009, à l'adresse suivante : <http://aad.revues.org/index206.html>
- M. Angenot, *Dialogues de sourds Traité de rhétorique antilogique*, Paris, Arthème Fayard, 2008.
- R. Boudon, « Sens et Raisons : Théorie de l'Argumentation et Sciences Humaines », *Hermès 16*, « Argumentation et Rhétorique », Paris, CNRS Editions, 1995.
- J. Boutet, B. Gardin, M. Lacoste, « Discours en situation de travail », in *Langages 117*, « Les analyses du discours en France », Paris, Larousse, 1995.
- P. Charaudeau, *Grammaire du sens et de l'expression*, Paris, Hachette, 1992.
- P. Charaudeau, D. Maingueneau, *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil, 2002.
- P. Charaudeau, « Quand l'argumentation n'est que visée persuasive. L'exemple du discours politique », in M. Burger et G. Martel (éds.), *Argumentation et communication dans les médias*, Québec, Éditions Nota Bene, 2005.
- P. Charaudeau, « De l'argumentation entre les visées d'influence de la situation de communication », in *Argumentation, manipulation, persuasion*, sous la direction de Christian Boix, Paris, L'Harmattan, 2007.

28. Cf. Meyer (2008 : 21) : « La rhétorique est la négociation de la distance entre des individus à propos d'une question donnée ».

- P. Charaudeau, « L'argumentation dans une problématique de l'influence », *Argumentation & Analyse du discours*, 1, 2008 <http://aad.revues.org/index171.html>.
- D. Coltier, P. Dendale, Ph. De Brabanter, (éds.), « La notion de « prise en charge » en linguistique », *Langue française* 162, Larousse, Paris, 2009.
- R. Delamotte-Legrand, et C. Cattucoli, *Morales langagières Autour de propositions de recherche de Bernard Gardin*, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2009.
- O. Ducrot, « Argumentation rhétorique et argumentation linguistique », in *L'argumentation aujourd'hui Positions théoriques en confrontation*, Textes réunis par Marianne Doury et Sophie Moirand, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2005.
- E. Eggs, « Ethos aristotélien, conviction et pragmatique moderne », in R. Amossy (éd.), *Images de soi dans le discours*, Lausanne-Paris, Delachaux et Niestlé, 1999.
- C. Kerbrat-Orecchioni, *L'énonciation : de la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin, 1980.
- C. Kerbrat-Orecchioni, « Argumentation et mauvaise foi », *L'argumentation*, Lyon, PUL, 1981.
- C. Kerbrat-Orecchioni, « Éthique et éthos dans les pratiques langagières et les descriptions linguistiques », *Morales langagières*, Delamotte-Legrand, R. et Cattucoli (éds.), Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2008.
- R. Koren, « Perelman et l'objectivité discursive : le cas de l'écriture de presse en France », in Guy Haarscher (éd.), *Chaim Perelman et la pensée contemporaine*, Bruxelles, Bruylant, 1993.
- R. Koren, *Les enjeux éthiques de l'écriture de presse et la mise en mots du Terrorisme*, "Sémantiques", Paris, L'Harmattan, 1996.
- R. Koren, « Quand informer, c'est dire le blanc et le noir : quelques effets pervers de l'oscillation binaire... », in P. Bogaards, J. Rooryck et P. J. Smith (dir.), *Quitte ou Double Sens*, Amsterdam, Rodopi, 2001.
- R. Koren, « La nouvelle rhétorique » : « technique » et/ou « éthique du discours ; le cas de l'engagement du chercheur », in R. Koren et R. Amossy (éds.), *Après Perelman : quelles politiques pour les nouvelles rhétoriques ? L'argumentation dans les sciences du langage*, Paris, L'Harmattan, 2002.

- R. Koren, « Argumentation, enjeux et pratique de l' « engagement neutre » : le cas de l'écriture de presse », *Semen* 17, Amossy, Ruth & Roselyne Koren (éds), PuF-C, 2004.
- R. Koren, « La responsabilité des Uns dans le regard des Autres : l'effacement énonciatif au prisme de la prise de position argumentative », *Semen* 22, PuF-C, 2006.
- R. Koren, « L'analyse du discours au prisme d'un questionnement éthique », *Filologia e Lingüística Portuguesa* 9, São Paulo: umanitas FFLCH/USP, 2007.
- R. Koren, « « Éthique de conviction » et/ou « éthique de responsabilité ». Tenants et aboutissants du concept de responsabilité collective dans le discours de trois quotidiens nationaux français », *Questions de communication* 13, Rabatel, Alain & Roselyne Koren (éds), Presses universitaires de Nancy, 2008.
- R. Koren, « Pour une éthique du discours : prise de position et rationalité axiologique », *Argumentation et Analyse du Discours* 1, Amossy, Ruth & Koren, Roselyne, 2008 a.
- R. Koren, « Can Perelman's NR be viewed as an ethics of discourse? », *Argumentation* 23, 2009.
- D. Maingueneau, *L'analyse du discours Introduction aux lectures de l'archive*, Paris, Hachette, 1991.
- D. Maingueneau, « Argumentation et analyse du discours », *L'Année sociologique*, 44, Paris, PUF, 1994.
- D, Maingueneau, *Analyser les textes de communication*, Paris, Dunod, 1998.
- M. Meyer, (éd.), *De la métaphysique à la rhétorique*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 1986.
- M. Meyer, (éd.), *Perelman le renouveau de la rhétorique*, Paris, Puf, débats philosophiques, 2004.
- M. Meyer, *Principia Rhetorica Une théorie générale de l'argumentation*, Paris, Fayard, 2008.
- A. Rabatel, et A. Chauvin-Vileno, « La question de la responsabilité dans l'écriture de presse », *Semen* 22, PuF-C, 2006.
- A. Rabatel, « Prise en charge et imputation, ou la prise en charge à responsabilité limitée », *Langue française* 162, Larousse, Paris, 2009.
- Ch. Perelman, « Logique formelle et logique informelle », 1981, texte inédit d'une conférence, publiée dans M. Meyer, (éd.), *De la métaphysique à la rhétorique*, 1986.

- Ch. Perelman, et L. Olbrechts-Tyteca, quatrième édition, *Le traité de l'argumentation La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1983.
- Ch. Perelman, *Rhétoriques*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989.
- Ch. Perelman, *Éthique et droit*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990.
- C. Plantin, *Essais sur l'argumentation. Introduction linguistique à l'«étude de la parole argumentative*, Paris, Kimé, 1990.
- C. Plantin, « L'argument du paralogisme », *Hermès* 15, Paris, Editions du CNRS, 1995.
- C. Plantin, « Analyse et critique du discours argumentatif », in R. Koren et R. Amossy (dir.), *Après Perelman : quelles politiques pour les nouvelles rhétoriques ?*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- C. Plantin, « Sans démontrer ni (s')émouvoir », in Meyer, M. (éd.). *Perelman le renouveau de la rhétorique*, Paris, Puf, débats philosophiques, 2004.
- O. Reboul, *Introduction à la rhétorique*, Paris, Puf, 1991.
- G-E. Sarfati, « Problématique d'une théorie linguistique du sens commun et de la doxa », in Delamotte-Legrand, R. et Cattucoli, C. (éds.), *Morales langagières Autour de propositions de recherche de Bernard Gardin*, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2008.

Index des notions

- Action(s) 7, 9, 13, 14, 18, 21, 24, 27, 30, 37, 38, 51, 59, 60, 61, 69, 71, 76, 79, 98, 100, 103, 104, 105, 107, 108, 113, 114, 115, 116, 119, 120, 122, 128, 130, 132, 133, 134, 136, 143, 144, 163, 166, 177, 185, 189, 190, 191, 194
- Activité discursive 110
- Activité langagière 101, 110
- Agencement collectif d'énonciation 10, 14, 15, 32, 37, 38, 39, 47, 49
- Agir communicationnel 10, 20, 84, 85, 98, 104, 110, 113, 114, 115, 116, 118, 120, 122, 124, 133, 137, 138
- Analyse du discours 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 25, 26, 36, 46, 52, 85, 86, 106, 125, 134, 139, 163, 175, 176, 178
- Argumentation rhétorique 180, 183, 195
- Auditoire 27, 189, 190, 193, 194
- Autre 27, 178, 180, 185, 187, 190, 193, 194, 195
- Bégaiement 16, 41, 43, 44, 45
- Canon 39, 43, 44, 46, 146, 148, 153, 154, 156, 157
- Communication 20, 90, 91, 97, 99, 103, 106, 109, 110, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 136, 141
- Compétence topique 25, 162, 163, 164, 165
- Consensus 23, 99, 105, 107, 108, 109, 110, 142, 190, 193, 194
- Critique 13, 14, 15, 17, 18, 21, 22, 25, 27, 28, 31, 32, 33, 38, 53, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 90, 95, 107, 120, 121, 127, 134, 136, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 178, 180, 185, 187, 191, 194
- Cursus institutionnel 143
- Décision(s) 56, 97, 177, 179, 182, 183, 188, 189, 190, 191
- Désignation 12, 34, 35, 47, 48, 78, 151
- Doxa 29, 30, 33, 34, 35, 44, 45, 47, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 184, 185, 190
- Doxanalyse 142, 166, 167
- Doxème 146, 154, 156
- Doxogénèse 153, 154, 155
- Économie épistémique 146, 147, 164, 165
- Économie perceptive 146, 147, 164, 165
- Économie variationnelle 146, 147, 164, 165
- Égalité 39, 61, 63, 65, 165
- Entente 11, 20, 21, 22, 101, 106, 109, 113, 116, 118, 120, 127, 128, 132, 134, 135, 136, 137
- Espace(s) Public(s) 20, 21, 22, 85, 88, 89, 110, 117, 118, 120, 121, 122, 124, 129, 132, 133, 134
- Éthique communicationnelle 106
- Événement 12, 16, 17, 34, 48, 62, 63, 66, 70, 76, 77
- Exégèse canonique 166
- Exégèse critique 166
- Exégèse idéologique 166
- Exégèse profane 166
- Formation discursive 17, 36, 52, 66, 78, 79
- Formule discursive 133, 134, 135, 137
- Gouvernementalité 23, 142
- Idéologème 154, 156
- Idéologénèse 155
- Idéologie(s) 13, 25, 51, 78, 79, 86, 87, 93, 94, 95, 96, 125, 127, 139, 140, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 163, 165, 170
- Idéologique(s) 19, 52, 78, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 99, 110, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 165, 166, 169, 170, 182, 193
- Institution doctrinale 151
- Institution esthétique 151
- Institution scientifique 151
- Intentionnalité 11, 101, 128, 129, 130, 131, 132, 133
- Jacobinisme 58, 65, 67, 68, 76
- Jeux de langage 19, 100, 102, 103, 107
- Jugement de fait 186, 189, 192
- Jugement de valeur 183, 186, 188, 189
- Juste 17, 37, 38, 62, 190
- Justification 107, 177, 187, 190, 191, 193, 194, 195

- Langage jacobin 17, 51, 57, 58, 61, 77, 78
 Langue française 18, 58, 61, 62, 63, 64, 66, 72, 77, 78
 Langue politique 58, 60, 61
 Langue-énergie 90
 Ligne intensive 41, 44, 46
 Logique des valeurs 12, 27, 175, 177, 183, 186, 187
 Logique non formelle 177
 Logosphère 11, 24, 142, 143
 Manifestation 34, 35, 47, 48
 Marxisme 52, 78, 79, 83
 Minorité 40
 Modèle du jeu 103, 105, 106
 Monde vécu 20, 21, 100, 101, 110, 114, 115, 116, 118, 121, 133, 137
 Mot (s) 7, 10, 12, 13, 18, 19, 21, 22, 31, 35, 41, 42, 44, 45, 48, 52, 58, 59, 60, 72, 91, 92, 93, 95, 97, 99, 108, 109, 110, 127, 134, 135, 136, 137, 182, 189, 190, 192, 195
 Mots d'ordre 47, 48, 49, 72, 78, 83, 86
 Mouvement populaire 18, 66, 68, 69, 70, 71, 76
 Mouvement révolutionnaire 11, 18, 66, 67, 69, 70, 71, 72
 Neutralité axiologique 176
 Norme(s) 19, 23, 24, 27, 54, 85, 95, 98, 99, 101, 104, 116, 117, 121, 125, 128, 129, 142, 164, 165, 167, 180, 185, 186, 188, 189, 190, 194
 Ontologie 11, 12, 29, 34, 53, 57
 Organicité 54, 72
 Pathologies de la communication 106
 Petite agrammaticalité 42
 Phénoménologie 7, 14, 19, 21, 86, 93, 100, 101, 105, 140
 Pluriphonie 164
 Porte-parole 11, 77,
 Pouvoir législatif 53, 54, 55
 Pragmatique (la) 15, 16, 17, 18, 19, 23, 25, 28, 30, 37, 38, 40, 41, 44, 46, 47, 102, 103, 104, 105, 108, 135, 137, 142, 166
 Pragmatique(s) 23, 47, 48, 114, 117, 133, 136, 144, 163, 168, 182, 186,
 Pragmatique topique 142, 166
 Principe d'homologie relative 162
 Principe politique 53, 60, 73
 Prise de position 175, 176, 177, 180, 184, 187, 190, 191, 192, 193
 Problème 23, 26, 30, 31, 33, 41, 48, 53, 79, 109, 134, 143, 154, 159, 161, 165, 167, 170, 179, 193
 Processus d'idéologisation 157
 Questionnement éthique 177, 193
 Raison pratique 194
 Rationalisme critique 189, 194
 Rationalité 11, 20, 21, 22, 23, 27, 96, 98, 99, 100, 109, 110, 113, 114, 116, 120, 122, 123, 124, 126, 135, 142, 168, 177, 178, 183, 186, 187, 188, 189, 190, 194, Rationalité axiologique 183, 188, 189, 190, 193
 Rationalité discursive 15, 21, 22, 114, 115, 118, 120, 122, 123, 127, 133, 134, 135, 137, 177
 Réalité sociale 10, 116, 128, 131, 132, 135
 Reconnaissance 13, 22, 60, 63, 114, 122, 126, 133, 135, 136, 137, 159, 164
 Rectitude éthique 189, 195
 Relations interinstitutionnelles 162
 Responsabilité 26, 27, 177, 181, 188, 193, 195
 Responsabilité discursive 195
 Révolution française 11, 12, 18, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 72, 73, 74, 77
 Révolution permanente 11, 18, 54, 74, 75
 Savoirs institués 142
 Sens 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 22, 23, 24, 25, 30, 33, 34, 35, 38, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 52, 60, 64, 75, 85, 87, 91, 95, 97, 98, 99, 100, 105, 108, 109, 110, 117, 129, 133, 134, 135, 136, 137, 140, 143, 144, 146, 147, 153, 156, 162, 164, 165, 167, 180, 183, 188,
 (Communautés de) sens 9, 24, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 151, 152, 164, 166, 170
 Sens commun 7, 9, 15, 22, 23, 24, 33, 34, 35, 35, 44, 45, 47, 48, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 155, 156, 158, 159, 161, 163, 164, 167, 169, 170, 171
 (Formation de) sens commun 143, 145,

- 146, 147, 149, 150, 151, 155, 156, 158
(Institutions de) sens 11, 24, 25, 139,
142, 143, 149, 150, 151, 152, 157, 159,
162, 163, 164, 165, 166, 170
Signe(s) 7, 9, 19, 21, 23, 34, 37, 86, 87,
88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99,
102, 105, 106, 119, 129, 130, 142, 148,
185
Signification 11, 34, 35, 47, 48, 56, 62, 63,
66, 68, 103, 110, 121, 135
Style(s) 13, 15, 30, 31, 32, 33, 37, 40, 41,
43, 44, 45, 46, 47, 49, 96, 123
Sujet d'énonciation 133, 175, 178, 189,
190
Sujet-acteur 163, 164, 165, 168, 170
Théorie de l'agir communicationnel 84,
85, 113, 116, 120
Théorie des faits institutionnels 128, 137,
Traduisibilité 17, 51,
Valeur(s) 10, 11, 12, 13, 14, 16, 18, 19,
23, 26, 27, 35, 40, 41, 43, 54, 57, 60, 61,
62, 63, 65, 66, 70, 74, 75, 88, 97, 104,
130, 136, 151, 152, 155, 156, 175, 176,
177, 178, 179, 182, 183, 186, 187, 188,
189, 191, 192, 194
Variation(s) 16, 24, 43, 44, 45, 146, 147,
148, 156
Vérité(s) 8, 9, 13, 14, 21, 23, 27, 29, 38,
39, 49, 54, 60, 104, 106, 107, 108, 109,
110, 114, 116, 124, 132, 134, 175, 176,
178, 179, 181, 182, 183, 185, 186, 187,
189, 190
Vrai 8, 62, 122, 132, 152, 168, 175, 176,
181, 182, 183, 186, 190, 192
Vulgate 24, 146, 147, 148, 149, 153, 154,
156, 157, 159, 160, 165, 166, 170



Table des matières

Jacques GUILHAUMOU, Philippe SCHEPENS Parcours critiques en analyse de discours.....	7
Jean-Jacques LECERCLE Une analyse de discours deleuzienne est-elle possible ?	29
Jacques GUILHAUMOU Marx et la langue jacobine. Un espace de traduisibilité politique	51
Philippe SCHEPENS Viser le mot ou viser le sens. Deux orientations dans l’appréhension de l’activité discursive	83
Toni RAMONEDA Entente virtuelle et conflit effectif : les racines discursives de la démocratie	113
Georges-Elia SARFATI Analyse du discours et sens commun : institutions de sens, communautés de sens, <i>doxa</i> , idéologie	139
Roselyne KOREN La logique des valeurs selon Perelman et sa contribution aux analyses du discours	175
Index des notions.....	201
Table des matières	205



ISBN : 978-2-84867-395-0

messages
IMPRIMERIE

Achévé d'imprimé en septembre 2011
chez Messages SAS
111, rue Nicolas-Vauquelin • 31100 Toulouse
Tél. : 05 61 41 24 14 • Fax : 05 61 19 00 43
imprimerie@messages.fr