

L'énonciation philosophique comme institution discursive

(Version raccourcie d'un article paru dans la revue *Langages*, n° 117, 1995, pp. 40-63).

Abstract

This article studies the way philosophical discourse articulates text and context. Rejecting the traditional idea that context is a set of circumstances around the text, it develops an approach to discourse as "discursive institution": operations with which discourse presents its doctrine and institutional organization must not be separated from each other. Discourse must be considered as an event and as a device that validates its own utterance; it builds the representation of a world, but its utterance interferes in this world. This conception is exemplified from various points of view: the situation of philosophers in society, media, genre, "scenography", linguistic code.

La philosophie répugne en règle générale à se laisser étudier comme un discours parmi d'autres, voire à être traitée comme discours, comme en témoigne le peu d'études menées dans cette direction. Ce type d'analyse implique en effet que l'on relativise sa double prétention à être autoconstituante et à trancher en dernière instance sur les prétentions émanant d'autres types de discours. C'est d'ailleurs le déclin de la prétention hégémonique de la philosophie ainsi que des développements féconds dans les disciplines du langage qui ont donné plus de consistance à un projet d'analyse du discours philosophique.

Dans cet article nous aimerions développer une conception de la discursivité philosophique comme "institution discursive". Dans le processus par lequel *s'institue* l'énonciation philosophique on se refuse ainsi à dissocier les opérations par lesquelles le discours développe ses contenus et le mode d'organisation *institutionnel* que le discours tout à la fois présuppose et structure. Le discours ne fait qu'un avec la manière dont il gère sa propre émergence, l'événement de parole qu'il institue; il représente un monde dont son énonciation est partie prenante.

Si, au lieu de considérer la seule cohérence / cohésion des œuvres, on saisit leur émergence comme événement énonciatif qui représente un monde tout en établissant les conditions de son dire, on met en cause la répartition traditionnelle des tâches entre une

approche qui prendrait en charge l'"extérieur" du texte et une approche du texte comme système conceptuel. Puisque l'énonciation se déploie comme *dispositif de légitimation de son propre espace* on ne cherchera pas, comme dans la démarche structuraliste, une théorie de "l'articulation" entre le texte et une réalité extraverbale muette : cela reviendrait à présupposer le partage même qu'on cherche à surmonter.

Cet article va se focaliser sur des phénomènes que l'on place traditionnellement à la périphérie des doctrines philosophiques. On n'en inférera évidemment pas que nous reconduisons l'opposition traditionnelle entre un "contenu" doctrinal et "contexte" que nous venons de critiquer.

Le discours philosophique comme discours constituant

Notre recherche s'inscrit dans une démarche que nous nous développons sur les discours à fonction fondatrice que nous avons appelés des discours "constituants". La prétention attachée au statut de discours constituant, c'est de fonder et de n'être pas fondé par une autre instance que lui-même. Cela ne signifie pas que les multiples autres types de discours n'ont pas d'action sur lui ; bien au contraire, il existe une interaction continue entre discours constituants et non-constituants, de même qu'entre discours constituants. Mais il est dans la nature de ces derniers de dénier cette interaction ou de prétendre la soumettre à des principes. Ils mettent en œuvre une même fonction dans la production symbolique d'une société, une fonction que nous pourrions dire d'*archéion*. Dérivé de l'*archè*, "source", "principe", il signifie "commandement", "pouvoir", mais peut aussi référer au siège de l'autorité, un palais par exemple, un corps de magistrats, ou encore aux archives publiques" (de là l'*archivum* latin, étymon d'*archive*). L'*archéion* associe ainsi la *fondation* dans et par le discours, la détermination d'un lieu associé à un *corps d'énonciateurs consacrés* et une élaboration de la *mémoire*.

Garants des multiples genres de discours d'une collectivité, les discours constituants sont à la fois *auto-* et *hétéroconstituants*, ces deux faces se supposant réciproquement : seul un discours qui *se constitue* en thématissant sa propre constitution peut jouer un rôle *constituant* à l'égard d'autres discours. Zones de parole parmi d'autres *et* paroles qui se prétendent en surplomb de toute autre, discours placés sur une limite *et* traitant de la limite, ils doivent gérer textuellement les paradoxes qu'implique leur statut. Avec eux se posent dans toute leur acuité les questions relatives au charisme, à l'Incarnation, à la délégation de l'Absolu : pour ne s'autoriser que d'eux-mêmes ils doivent se poser comme liés à une Source légitimante.

Nous parlons ici des discours constituants de notre type de société, de ceux qui pour l'essentiel sont issus du monde grec. Car selon les époques et les civilisations, la fonction d'*archéion* ne mobilise pas les mêmes discours constituants. Dans nos sociétés ces discours sont à la fois unis et déchirés par leur pluralité. Leur existence ne fait qu'un avec la gestion de

leur impossible coexistence, à travers des configurations en reformulation constante. Chaque discours constituant apparaît à la fois intérieur et extérieur aux autres, qu'il traverse et dont il est traversé. Le discours philosophique, dans sa version traditionnelle, s'est constamment attribué la mission d'assigner sa place à chacun, et s'est non moins constamment vu contesté par ceux qu'il entendait se subordonner. Force est d'admettre que les divers discours constituants s'excluent et s'appellent. dans une irréductible intrication : le discours philosophique implique la formalité de la Loi, mais la Loi implique le discours philosophique ; il en va de même pour la Science : "nul n'entre ici s'il n'est géomètre" dit le philosophe, mais il est inutile de se demander qui du géomètre ou du philosophe précède l'autre.

Une réflexion sur la *constitution* des discours constituants doit opérer sur deux dimensions inséparables :

- La *constitution* au sens juridico-politique, l'action par laquelle le discours s'instaure en construisant sa propre émergence dans l'interdiscours.

- La *constitution* au sens d'un agencement d'éléments formant une totalité textuelle, corrélat d'une cohérence et d'une cohésion discursive.

De l'"archéologie" à l'analyse du discours

Cette entreprise cherche à éviter certaines apories de la problématique inaugurée par *L'archéologie du savoir* de M. Foucault.

A la conception qui voit dans les rapports de sens la projection de rapports de pouvoir Foucault opposait à juste titre une conception du discours comme activité rapportée à un appareil énonciatif : les énoncés ne sont pas seulement des ensembles textuels à découper mais des *événements* dont l'émergence implique un système de pratiques non-verbales et verbales. S'opposant à une philologie qui "fait parler" les traces du passé, il entendait rabattre l'étude des textes vers "la description intrinsèque du monuments" (1969 : 15). Mais sa référence massive à l'archéologie entrainait en contradiction avec l'insistance sur la dynamique énonciative et plus largement toute conception de l'énonciation comme communication. Il récusait en outre toute alliance de son archéologie avec la linguistique. Il est vrai qu'à la fin des années 60 c'est la linguistique de l'énoncé, qu'elle soit structurale ou générativiste, qui dominait : les courants pragmatiques, la linguistique de l'énonciation, la grammaire de texte, qui lui auraient offert des concepts mieux adaptés, étaient alors marginaux. Cet isolement de l'archéologie, à notre sens, a été payé au prix fort. On ne trouve pas, en particulier, de réflexion sur les genres de discours, cruciale si l'on raisonne en termes de "pratique discursive". On ne parvient même pas à déterminer avec précision quels types d'énoncés tombent dans le domaine de l'entreprise archéologique : tantôt le propos de Foucault semble viser tous les types de discours, tantôt il prétend seulement "articuler (...) l'analyse des formations sociales et les descriptions épistémologiques" (1969 : 271). Dans un double jeu

déconcertant il multiplie les gestes pour signifier qu'il produit les concepts fondateurs d'une discipline, mais en même temps il esquive toute délimitation de sa démarche, sans pour autant se poser en philosophe. Ainsi dans ces lignes conclusives :

Je n'ai jamais présenté l'archéologie comme une science, ni même comme les premiers fondements d'une science future. Et moins que le plan d'un édifice à venir, je me suis appliqué à faire le relevé -quitte, au demeurant, à apporter beaucoup de corrections- de ce que j'avais entrepris à l'occasion d'enquêtes concrètes. Le mot d'archéologie n'a point valeur d'anticipation ; il désigne seulement une des lignes d'attaque pour l'analyse des performances verbales... Mais en presque toutes ses dimensions et sur presque toutes ses arêtes, l'entreprise a rapport à des sciences, à des analyses de type scientifique ou à des théories répondant à des critères de rigueur (p.269).

Pour échapper à cette ambiguïté du statut de l'archéologie, mieux vaut se placer délibérément dans le cadre d'une analyse du discours philosophique, en assumant les paradoxes qu'implique une telle démarche. Pour ce faire, il faut surmonter les distinctions sur lesquelles s'appuient spontanément les historiens de la philosophie. Se garder en particulier de penser l'œuvre comme intériorité, d'opposer un "texte" à un "contexte" qui serait disposé *autour* de lui. Certes, c'est la prétention constitutive de la philosophie que d'offrir des "œuvres", capables de transcender le contexte dans lequel elles ont été produites. Mais si l'on étudie l'œuvre en la rapportant à son dispositif d'énonciation, au lieu de la considérer comme un monument transmis par la tradition, l'extériorité du contexte se révèle une évidence trompeuse. L'œuvre philosophique n'est pas à concevoir comme un simple agencement de "contenus" qui permettrait d'"exprimer" de manière plus ou moins détournée idéologies ou mentalités ; il n'y a pas d'un côté un univers de choses et d'activités muettes, de l'autre des représentations philosophiques qui en seraient une image plus ou moins brouillée. En fait, la philosophie constitue elle aussi une activité, et le philosophe n'est pas un simple médiateur entre un état du monde et sa représentation. Comme le discours qu'il tient sur le monde doit gérer sa propre présence dans ce monde, son *institution*, les conditions d'énonciation du texte philosophique sont indéfectiblement nouées à son sens.

Cela implique aussi que l'on se démarque de la représentation de la création philosophique comme processus linéaire : d'abord un besoin de s'exprimer, puis la conception d'un sens, puis le choix d'un support et d'un genre, puis la rédaction d'un texte, puis la quête d'une instance de diffusion, puis l'hypothétique rencontre avec un destinataire, enfin l'éventuelle reconnaissance de la légitimité philosophique de son auteur. A un tel schéma il faut préférer un dispositif communicationnel qui intègre à la fois l'auteur, le public, le support matériel du texte, qui ne considère pas le genre comme une enveloppe contingente mais comme une partie du message, qui ne sépare pas la biographie du statut institutionnel du philosophe, qui ne pense pas la subjectivité créatrice indépendamment de son activité énonciative. La *légitimation* de l'œuvre n'est pas une consécration improbable, qui vient attester sa valeur, elle traverse l'ensemble de son processus de constitution.

Pour illustrer cette "mise en œuvre" du contexte à travers l'institution discursive nous allons mettre en évidence quelques "axes" de ce dispositif communicationnel, que nous ne

dissociations que pour l'analyse.

Premier axe : le philosophe "dans" la cité

Paratopie

On a naturellement tendance à minimiser le caractère institutionnel de l'exercice de la philosophie. Or même dans ses travaux les plus solitaires, sans cesse le philosophe doit se poser comme tel, se définir *par rapport* aux normes du champ philosophique, aux représentations et aux comportements associés à son statut, que ce soit pour les conforter ou les contester.

Le philosophe ne peut se placer à l'extérieur de la société, il ne peut non plus s'y inclure, *il ne peut que nourrir son œuvre du caractère radicalement problématique de sa propre appartenance à cette société*. Son énonciation se constitue à travers cette impossibilité même de s'assigner une véritable "place". Si le philosophe dit quelque chose du monde qui lui est contemporain, c'est en impliquant sa propre inscription dans ce monde, nécessairement déchiré par l'impossible inclusion des espaces (la philosophie entre autres) où s'élaborent ses représentations. Le champ philosophique n'est pas l'absence de tout lieu, mais une difficile négociation entre le lieu et le non-lieu, une localisation parasitaire, qui vit de l'impossibilité même de se stabiliser. Si l'existence sociale de la philosophie suppose à la fois l'impossibilité de s'abstraire de la société "ordinaire" et celle de se confondre avec elle, elle est vouée à jouer de et dans cet entre-deux, dont elle surgit et qu'elle n'a de cesse qu'elle ne l'ait annulé. Non que la philosophie ait un fonctionnement incommensurable avec les autres domaines d'activité (on peut y parler de stratégies de promotion, de carrières, etc.), mais si l'on ne veut pas rester en deçà de *l'excès* qu'elle implique on ne peut la considérer comme n'importe quel autre domaine de l'activité sociale. Cette localité paradoxale, nous l'avons nommée *paratopie*^[4]. Elle n'est évidemment pas l'affaire d'un individu, mais du champ philosophique même. Certes, ce champ fait en un sens "partie" de la société, mais il déstabilise la représentation que l'on se fait communément d'un lieu, avec un dedans et un dehors : les "milieux" philosophiques sont en fait des frontières. Sans "localisation" il n'y a pas d'institutions permettant de légitimer et de gérer la production et la consommation des œuvres philosophiques ; mais sans "dé-localisation" il n'y a pas de philosophie véritable.

C'est ce qui apparaît avec la philosophie même, avec Socrate discourant "sur la place publique, aux comptoirs des banquiers, et dans les autres lieux où beaucoup d'entre vous m'ont entendu" (*Apologie de Socrate*, I) : gymnases, jardins, banquets... Énonciateur d'agora, Socrate "appartient" en fait à un lieu en excès de tout lieu. La philosophie va se définir par une série de lieux plus ou moins parasites, qu'elle s'approprie plus ou moins durablement : ainsi dans l'antiquité l'Académie, le Portique, le Lycée... À côté de ces lieux qui tendent à s'institutionnaliser, des philosophes comme les Cyniques affichent la paratopie dans sa version

extrême : le tonneau de Diogène errant au travers de la cité. L'effort de certains régimes pour intégrer à l'appareil d'État les philosophes réunis dans quelque syndicat permet de maintenir une production idéologique, non de produire des œuvres philosophiques, à moins que le philosophe, s'écartant de ce qui est attendu de lui, ne rende problématique cette appartenance même. De ce point de vue, la République platonicienne n'est pas seulement l'expression d'une doctrine politique de Platon, il faut la penser dans son irréductible tension avec la mort de Socrate : pour énoncer en philosophe il faut à la fois dessiner des "républiques" et mettre au cœur de l'œuvre la mise à mort du philosophe par la cité.

Communauté discursive et positionnements

Dès lors que l'œuvre philosophique ne surgit pas dans la société saisie comme un tout mais à travers les tensions du champ proprement philosophique, en mettant en jeu l'inscription sociale de sa propre énonciation, l'intérêt se porte sur les modes de vie, les rites de ces communautés restreintes qui se disputent un même territoire symbolique. C'est dans cette zone que se nouent les relations entre le philosophe et la société, le philosophe et son œuvre, l'œuvre et la société. Précisément, depuis les années 1970 on se préoccupe de plus en plus des groupes dont nous venons de caractériser comme "paratopiques". Les travaux de P. Bourdieu, en particulier, ont souligné que le "contexte" d'une œuvre (artistique, scientifique...), ce n'est pas tant la société considérée dans sa globalité qu'au premier chef un *champ* qui obéit à des règles spécifiques. Sur ce point on peut également évoquer les travaux de Michel de Certeau sur l'historiographie¹, ou ceux de R. Debray qui met en évidence le rôle que jouent les "scribes" dans la constitution et le maintien des idéologies politiques et religieuses². Dans le domaine de l'analyse du discours j'ai pour ma part introduit le concept de **communauté discursive** pour montrer la réversibilité entre les contenus des formations discursives et le fonctionnement des groupes de producteurs et de gestionnaires qui les font vivre et qui en vivent³ [7] : un mouvement intellectuel organise d'un même mouvement ses modes d'organisation conceptuels et les relations entre les hommes.

La vie philosophique est structurée par ces communautés (cercle, école, séminaire, académie...) qui se répartissent dans le champ philosophique sur la base de **positionnements** (mouvements, doctrines...) distincts. Nous parlons ici de "positionnement" en exploitant la polysémie de *position* sur deux axes majeurs : celui d'une "prise de position" et celui d'un ancrage dans un espace conflictuel (on parle d'une "position" militaire). Une œuvre a beau semble ignorer l'existence de positions concurrentes de la sienne, elle ne peut en réalité se fermer que grâce à l'interdiscours dont elle se détache.

1 *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974.

2 *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, 1981.

3 Voir notre livre *Genèses du discours*, Liège, Mardaga, 1984, chapitre 5.

Les communautés discursives, comme l'indique leur nom, supposent un certain mode de relation entre des hommes qui partagent un même territoire, qui s'organisent à travers un discours dont le mode d'existence est à la mesure du mode d'existence de ceux qui se rassemblent en son nom : il y a des corpus s'il y a des écoles et des interprètes autorisés, mais il y a écoles et interprètes autorisés si la pensée peut (permission et capacité) se déployer en corpus. Alors que les communautés philosophiques antiques qui se pensaient en termes d'*écoles* organisaient à partir du corpus d'un maître vénéré un cursus de transmission d'un savoir à des disciples unis par la "philia", les pyrrhoniens s'efforçaient de ne pas transmettre un enseignement doctrinal, voire récusait l'idée même d'un penseur fondateur ; de là un mode de fonctionnement institutionnel paradoxal qui ne fait qu'un avec leur doctrine. L'opposition entre les cahiers de cours d'Aristote et les silences de Pyrrhon répond à celle entre deux manières de faire société en philosophie.

Les diverses doctrines apparaissent ainsi indissociables des modalités de leur existence sociale, des lieux et des pratiques qu'elles investissent et qui les investissent. La différence entre l'Académie athénienne, le salon français du XVIII^e et l'Université allemande du XIX^e intervient dans la définition même du statut de la philosophie dans les sociétés concernées. Chez les philosophes des Lumières, par exemple, elle s'est surtout exprimée à travers la notion de "République des lettres", régie par l'égalité des Sujets et la libre discussion. Mais cette "république" n'existe que de manière paradoxale, réseau plus ou moins clandestin lié par la circulation des écrits et dont les membres sont dispersés à l'intérieur des Etats politiques reconnus. C'est un *"Etat" parasite* : "Elle s'étend par toute la terre et est composée de gens de toutes nations, de toute condition, de tout âge et de tout sexe, les femmes non plus que les enfants n'en étant pas exclus" (1700 : 60)

On pourrait objecter que beaucoup de philosophes, déniaient le champ philosophique, prétendent ne relever que d'eux-mêmes ou ne parler qu'à des disciples encore à venir (Nietzsche). En fait, l'institution philosophique vit de cette tension entre ses communautés et ses marginaux ; ce que montre de façon exemplaire le paradoxe constitutif de l'œuvre platonicienne qui fait délivrer une doctrine par celui-là même qui dit savoir qu'il ne sait rien. On a beau se retirer au désert, on ne peut sortir du champ philosophique dès lors qu'on fait signe et que l'on organise son identité autour de ce geste : "faire signe" qui peut passer par l'écrit ou, à la limite par une série d'actes provocateurs exécutés au milieu de la cité, comme chez les Cyniques.

L'existence d'une communauté n'implique pas nécessairement la fréquentation assidue des mêmes lieux. Elle peut résulter d'échanges de correspondance, de rencontres occasionnelles, de similitudes dans les modes de vie, de projets convergents... Il existe ainsi nombre de communautés "invisibles" qui jouent un rôle sur l'échiquier philosophique sans pour autant avoir pris la forme d'un groupe constitué. En outre, tout philosophe s'inscrit dans une communauté d'élection, celle des auteurs passés ou contemporains, connus personnellement ou non, qu'il place dans son panthéon intellectuel et dont le mode de vie et les œuvres lui permettent de légitimer sa propre énonciation. Cette communauté qui se joue de l'espace et du temps associe des noms dans une configuration dont la singularité ne fait qu'une

avec le positionnement de l'auteur.

La bio / graphie

En général, les philosophes n'aiment pas les biographies de philosophes, sauf s'il s'agit de faire une concession au commun des mortels. Ainsi G.-G. Granger présentant l'oeuvre de Wittgenstein :

Le personnage d'un philosophe n'est certainement pas ce qui importe, et je laisserais volontiers de côté toute anecdote, n'était la curiosité invincible que chacun nourrit à l'égard des détails concrets touchant le caractère et la vie de ceux dont il admire les oeuvres (1990 : 17).

Sans doute le penseur n'a-t-il pas à se soucier de détails biographiques, mais quand il s'agit de comprendre l'émergence du discours philosophique les choses sont moins simples. Ce qu'il faut alors prendre en compte, ce n'est ni l'oeuvre hors de la vie, ni la vie hors de l'oeuvre mais leur subtil entrelacement. L'oeuvre n'est pas à l'extérieur de son "contexte biographique" : de même que la philosophie participe de la société qu'elle est censée représenter, l'oeuvre participe de la vie du philosophe : l'énonciation est une forme de vie, laquelle, en retour, est ressaisie par l'oeuvre.

Les oeuvres émergent dans des parcours biographiques singuliers qui présupposent un état déterminé du champ philosophique. L'important, c'est la manière singulière dont le philosophe se rapporte aux conditions d'exercice de la philosophie qui ont cours là où il se trouve. Nietzsche était professeur de philologie en congé et Descartes gentilhomme rentier, libre de toute sujétion académique. Chacun d'eux a géré différemment la paratopie du philosophe et cette "gestion", loin d'être extérieure à l'oeuvre, participe de la création. La patiente montée de Hegel depuis le statut de précepteur privé, vers celui de professeur et de directeur de lycée, puis de professeur d'université à Heidelberg, puis à Berlin et enfin celui de recteur, atteste un patient respect d'un cursus, une reconnaissance des appareils qui ne fait qu'un avec une pensée de la patience du Concept.

On doit alors tourner le regard vers ce nœud où s'intriquent dans l'élaboration d'une pensée vie individuelle et inscription institutionnelle. Tout philosophe définit une *trajectoire* indissociable du statut même de son énonciation. Il est des oeuvres dont l'autolégitimation passe par le retrait du monde, il en est d'autres qui exigent la participation à des entreprises collectives. Montaigne retiré dans sa demeure ou voyageant, Sartre animant des revues politiques, défilant en tête de manifestations, Spinoza, exclu par les juifs comme par les chrétiens, artisan autonome qui polit ses lentilles disent chacun à sa façon ce qu'est pour eux la geste philosophique légitime. Pour désigner ce nœud, nous parlerons de **bio/graphie**, avec une barre qui unit et sépare. "Bio/graphie" qui se parcourt dans les deux sens : de la vie vers la graphie ou de la graphie vers la vie. L'existence du philosophe se développe en fonction de cette part d'elle-même qu'est l'oeuvre déjà accomplie, en cours d'accomplissement, ou à venir ;

mais l'œuvre inclut cette existence qu'elle habite déjà. *La vie du philosophe est dans l'ombre de l'énonciation philosophique et cette énonciation est une forme de vie* (on verra plus loin que l'éthos énonciatif indique dans le texte un des points où à travers une voix émerge l'impossible corps bio/graphique du philosophe). Le philosophe ne peut faire passer dans son œuvre qu'une expérience de la vie minée par le travail créatif, déjà hantée par l'œuvre, et cette dernière intègre, se réapproprie la trajectoire qui la rend possible. Il y a là un enveloppement réciproque et paradoxal qui ne se résout que dans le mouvement de la création. Spinoza dans le *Traité de la réforme de l'entendement* dénonce les biens illusoire que cherchent les hommes ; le polissage des verres est à la fois une validation de cette critique et la condition pour pouvoir espérer accéder à cette béatitude que définira *l'Éthique*, laquelle, par une boucle, viendra légitimer la vie obscure qui l'a rendue possible. Le philosophe "vit" entre guillemets dès lors que sa vie est déchirée par l'exigence de penser, que le miroir se trouve déjà dans l'existence qu'il est supposé refléter.

De ce point de vue, un texte comme le *Discours de la méthode* apparaît exemplaire d'un processus qui anime toute œuvre philosophique, ce qui explique sans doute pour une bonne part qu'il ait pu acquérir un statut fondateur : l'extérieur (la vie) y est à l'intérieur (le texte), mais ce texte est aussi à l'intérieur de cette vie...Ce qui chez Descartes reste périphérique passe au premier plan chez un Kierkegaard, pour qui la bio/graphie est le ressort même de l'œuvre : qui peut dire si le renoncement à la fiancée est dans l'œuvre ou dans la vie ? Cela est vrai même des philosophes cyniques qui se refusent à écrire ou même à délivrer une doctrine : c'est leur vie même qui constitue une sorte de "graphie", ils *montrent* par tous leurs gestes une vérité qui se refuse à devenir doctrine.

L'énonciation philosophique est ainsi moins la triomphante manifestation d'un moi souverain que la perpétuelle renégociation d'un intenable. Le grand philosophe n'est pas celui qui en toutes circonstances sait tirer une pensée de son for intérieur, mais celui qui a pu aménager une bio/graphie à la (dé)mesure de cette pensée. Négociation jamais assurée qui peut prendre l'apparence d'une existence déçue ou insignifiante et impliquer un pacte obscur avec la mort. Présent et absent de ce monde, le philosophe n'a d'autre issue que la fuite en avant, *le mouvement qui le porte vers une pensée qui se nourrit de ce mouvement*. C'est pour écrire que le philosophe préserve sa paratopie et c'est en écrivant qu'il peut se racheter de cette faute : il énonce la doctrine future de l'humanité à travers le geste qui l'exclut de cette humanité.

Autorité et vocation énonciative

Les diverses bio/graphies sont aussi des positionnements dans le champ philosophique, qui définissent, explicitement ou non, le type de qualification requise pour avoir **l'autorité** énonciative, disqualifiant par là même les philosophes contre lesquels elles se constituent. M. Foucault dans *l'Archéologie du savoir* parle de "modalité énonciative" pour la définition du personnage statutairement défini qui a le droit d'articuler une certaine parole (1969 : 68). Dans ce texte Foucault évoque la parole médicale ; mais on ne peut pas se contenter de raisonner

en termes de diplôme, d'habilitation par l'institution quand il s'agit de définir les conditions de légitimité d'une parole "souveraine" comme la philosophie. Certes, en général les philosophes ont étudié les œuvres d'autres philosophes, mais la manière dont ils se forment, le statut qu'ils attribuent à cette formation dépendent de leurs positionnements. Celui qui au XVIII^e siècle se réclamait des Lumières était censé s'intéresser aux réformes politiques et préférer les connaissances scientifiques à la fréquentation assidue des systèmes métaphysiques, tandis qu'un existentialiste devait avoir affronté des situations politiques et personnelles fortes plutôt qu'avoir fait de l'épistémologie. Les divers états historiques du champ philosophique, c'est-à-dire les positions et leur hiérarchie, filtrent ainsi la population énonciative potentielle. Ils définissent certains profils bio/graphiques : fréquenter les milieux mondains ou non, le théâtre ou les hommes de science, herboriser ou faire des mathématiques, etc.

Nous avons appelé (1984 : 147) **vocation énonciative** ce processus par lequel un sujet se "sent" appelé à produire un type de discours déterminé. Selon les conjonctures ce ne sont pas les mêmes individus qui vont se croire "appelés" à produire des énoncés philosophiques. Pour que Platon, Malebranche ou Kant se soient sentis poussés à devenir énonciateurs philosophiques, il a bien fallu que la représentation de l'institution philosophique relative à leur positionnement leur donne la conviction qu'ils avaient l'autorité requise pour se poser en philosophes : soit en se conformant à l'état de choses existant, soit en le modifiant.

Un positionnement produit donc, implicitement ou non, une définition de la philosophie légitime qui soit en harmonie avec les qualifications de son ou ses propres tenants (celles dont ils disposent au départ comme celles qu'ils pensent devoir et pouvoir acquérir). Attaquer les "chiens de garde de l'idéologie", c'est condamner le type de formation sur lequel s'appuient les penseurs éloignés de la lutte des classes ; un althussérien y aurait ajouté la nécessité d'une formation épistémologique. Quand un A. Badiou dénonce les philosophes ignorants des mathématiques il définit une des conditions à l'exercice de l'énonciation philosophique : " 'Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre', prescrit le mathème comme condition de la philosophie" (1989 : 15).

On le voit, prendre en compte la paratopie du philosophe, son impossible appartenance à la société, ce n'est pas se placer à l'extérieur de la chose philosophique : les conditions du dire sont partie prenante d'un positionnement qui est inextricablement doctrine et inscription dans un champ.

Deuxième axe : les genres de discours

Si tout énoncé philosophique implique ses modes de transmission, s'il n'"emprunte" pas de manière contingente des "moyens" de transmission, et si cela fait partie de son identité, passe ainsi au premier plan la question des **genres de discours philosophiques**.

Le genre comme classe généalogique

En se développant autour d'une réflexion sur l'interaction énonciative et sur la pertinence des énonciations, les courants pragmatiques ont fait de la réflexion sur les genres un axe majeur de l'analyse du discours. Toute énonciation constitue un certain type d'action sur le monde dont la réussite implique un comportement adéquat des destinataires, qui doivent pour cela pouvoir identifier le genre dont elle relève. Le genre constitue un dispositif communicationnel où l'énoncé et les circonstances de l'énonciation sont impliqués pour accomplir un macro-acte de langage spécifique. Il apparaît ainsi comme une activité sociale d'un type particulier qui s'exerce avec des protagonistes qualifiés, dans des circonstances et de manière appropriées. Ces facteurs sont interdépendants : les circonstances de l'énonciation, le support matériel du texte, etc. ne sauraient être dissociés des thèmes traités, du type de public, etc.

Aussi rapportera-t-on les œuvres non seulement à des "idées" mais à l'apparition *d'aires de communication* spécifiques. Ici l'on retrouve la dimension médiologique (Debray, 1981). L'espace philosophique mondain du classicisme français où le philosophe se pose en "honnête homme" face aux "honnêtes gens" doués de raison s'oppose point par point à celui des œuvres allemandes du XIX^e siècle, par exemple, qui font du "professeur" la figure centrale d'une pédagogie tournée vers des *étudiants* spécialisés. De la même manière, de nombreux genres philosophiques antiques ne sont pas dissociables du mode de fonctionnement des écoles : ainsi la célèbre distinction chez les aristotéliens entre les genres "acroatiques" et les genres "exotériques".

Les paramètres qui interviennent dans la délimitation traditionnelle des genres (dialogue, conte, aphorisme, méditation...) sont très hétérogènes. Aujourd'hui on distingue soigneusement les *genres*, qui sont historiquement définis, et les catégories qui traversent époques et cultures. Ainsi la formule de G. Genette : "Il y a des modes, par exemple : le récit ; il y a des genres, exemple : le roman" (1979 : 75). Pour être un récit, par exemple, une œuvre doit posséder les propriétés constitutives de tout récit ; si l'une d'elles faisait défaut, on n'aurait pas affaire à un récit. En revanche, les genres historiquement circonscrits, que J-M Schaeffer (1989) appelle "classes généalogiques", sont de nature hypertextuelle. Quand par exemple un philosophe du XVII^e siècle intitule "dialogue" telle de ses œuvres, il le fait en se référant à certaines caractéristiques d'œuvres antérieures qu'il reprend plus ou moins fidèlement ; il l'inscrit dans une ou plusieurs classe(s) généalogique(s) dont le prototype est sans doute les dialogues de Platon. Les œuvres sont ainsi souvent référées à un prototype : *l'Ethique* pour l'exposé "more geometrico", le *Discours de la méthode* pour l'autobiographie intellectuelle etc. La relation par exemple entre les *Méditations cartésiennes* de Husserl et les *Méditations métaphysiques* de Descartes est avant tout de l'ordre de la ressemblance et de la dissemblance : recourir au genre de la "méditation", c'est "individualiser ce nom par rapport à une œuvre singulière, ou un groupe d'œuvres de la chaîne textuelle" (Schaeffer, 1989 : 177). Un auteur peut donner une dénomination générique nouvelle à des œuvres qui s'écartent

pourtant faiblement de la tradition, ou au contraire produire des œuvres très différentes sans pour autant changer de dénomination générique. Il n'existe aucune règle qui détermine à partir de quel écart par rapport à des œuvres antérieures une œuvre peut encore être dite "dialogue", "méditation" ou "maxime". Ce sont là des choix qui renvoient aux positionnements des auteurs.

Le positionnement par le genre

L'assignation d'une œuvre à un genre la situe à l'intérieur de ce qu'on pourrait appeler la **sphère philosophique**. Il existe en effet une "sphère" constamment remodelée où sont contenues toutes les œuvres dont la trace a été conservée, une bibliothèque imaginaire dont seule une part est accessible à partir d'un moment et d'un lieu déterminés. Se positionner, c'est mettre en relation un certain parcours de cette sphère avec la place que par son œuvre on se confère dans le champ. En écrivant des "aphorismes" Nietzsche revient par-delà la philosophie rationaliste à un genre lié à la fois aux moralistes classiques français et aux "dits" présocratiques, il trace donc un parcours dans la sphère philosophique.

Le rattachement d'une œuvre à un genre peut venir des auteurs eux-mêmes (figurer dans un sous-titre, une préface..., ressortir d'indices donnés par le texte). Il peut également être fait d'une élaboration rétrospective due à des commentateurs. On connaît les avatars de la *Métaphysique* d'Aristote, dénomination générique (*meta ta phusika*) qui ne doit rien à son auteur et qui, progressivement soudée en un seul mot, devient le titre d'une œuvre.

Mais en matière d'innovation générique toute typologie un peu précise est vouée à l'échec : puisqu'une œuvre dit qui elle est en intervenant dans un certain état de la hiérarchie des genres, il faut à chaque fois rapporter **l'investissement** générique au positionnement de son auteur dans le champ philosophique. Plus précisément, on distinguera entre les genres **canoniques**, ceux où la conformité entre une doctrine et un mode d'énonciation convergent idéalement (le dialogue chez Platon, la méditation chez Descartes, la critique chez Kant), et les genres où cette convergence est plus faible. Mais cela ne signifie pas que la diversité des genres investis par un positionnement soit indifférente : Descartes ne manie pas le même éventail de genres que Kant, Bergson ou Kierkegaard ; en écrivant des romans et du théâtre à côté de textes philosophiques ou d'articles dans des revues politiques, Sartre montre ce qu'est une énonciation philosophique existentialiste.

Plutôt que de regarder ce que dit Hume "dans" ses essais ou Sextus Empiricus "dans" ses *Hypotyposes* on considèrera donc ce que ces genres en tant que tel disent par la manière même dont à travers eux s'exerce la philosophie. Chez Platon le genre du dialogue est inséparable de la doctrine : la conversion initiatique, l'ascèse didactique rendues possibles par l'interaction dialogique provoquent une transformation de soi qui va de pair avec un dévoilement progressif, grâce à la dialectique, d'un « horizon de vérité » (Cossutta, 1997). En revanche, chez Aristote le dialogue est lié à l'exotérique, les disciples se voyant destinées les œuvres monologiques : la portée *ontologique* des dialogues de Platon (genre chez lui

canonique) a disparu au profit d'un partage à la fois *rhétorique et ontologique* entre les textes "acroatiques", destinés aux élèves, qui traitent des fondements, et les dialogues pour les questions et les publics seconds. Distinction qui renvoie directement à la divergence des doctrines.

Un positionnement n'oppose pas son ou ses genre(s) à tous les autres pris en bloc, il se définit essentiellement par rapport à certains autres qu'il privilégie. Ainsi, pour Kierkegaard les genres contre lesquels il élabore les siens ne sont pas n'importe quels autres mais son Autre, en l'occurrence les genres hégéliens, liés à une totalisation organique, ceux dont il était crucial pour lui de se démarquer pour établir sa propre identité paradoxale dans le champ. On le voit bien dans l'avant-propos de ce livre qui relève d'un genre non organique par excellence, *Les Miettes philosophiques* :

Ce que l'on offre ici n'est qu'une brochure, *proprio Marte, propriis auspiciis, proprio stipendio*, sans aucune prétention de participer aux visées scientifiques où on est légitimé en tant que passage, transition, concluant, préparant, participant, collaborant ou suite volontaire, héros ou quand même héros relatif ou tout au moins trompette absolu (trad. fr. 1967 : 29)

Les philosophes sont néanmoins souvent partagés entre la nécessité de *maximiser* leur rupture, pour bouleverser le champ philosophique à leur profit, et celle de la *minimiser*, pour faire apparaître leur subversion non comme un coup de force passager mais comme le retour à une norme qui aurait été indûment occultée : c'est tout le sens des "retours à". On peut ainsi avoir affaire à des **réemplois**, dans un environnement très différent, de genres devenus peu productifs, voire tombés en désuétude. Tel est le cas de l'aphorisme chez Nietzsche.

La relation même qu'entretient un positionnement à l'égard de la généricité est variable selon les époques et les positions. La volonté d'échapper à toute appartenance générique codifiée préalablement, d'inventer en quelque sorte ses propres genres par synthèse, est très caractéristique de la philosophie romantique. A l'opposé il y a les tentatives de "rhizome" de Deleuze et Guattari, qui récusent "le livre image du monde" et "le livre-racine", substituant aux chapitres des "plateaux" : "n'importe quel point d'un rhizome peut être connecté avec n'importe quel autre, et doit l'être" (1980 : 13). L'analyste doit prendre en compte cette prétention subversive, au même titre que celle d'autres philosophies à produire des œuvres relevant de genres déjà consacrés.

Qu'il s'agisse de "création" de nouveaux genres, d'introduction de genres relevant jusque là d'autres champs ou de refus de tout genre, l'innovation ne peut avoir qu'une portée relative. Il y a de toute façon un niveau que l'on peut difficilement mettre en cause : l'appartenance au dispositif énonciatif de la philosophie ou, à un niveau inférieur, les contraintes liées à son "inscription" dans un espace sémiotique protégé.

Troisième axe : La situation d'énonciation

Scénographie

La détermination d'un genre ne suffit pas ; il faut accéder à la **situation d'énonciation** que toute œuvre construit par son déploiement même, la situation dont elle prétend qu'elle la rend légitime et qu'elle légitime en retour. Une œuvre sceptique n'est pas seulement "sceptique" par son contenu mais aussi par la manière dont elle institue la situation d'énonciation qui la rend "sceptique" : une parole qui se poserait comme transmission d'une science venant d'un maître et allant vers un élève impliquerait une situation d'énonciation incompatible avec le scepticisme. (Cossutta, 1994 : 55). L'œuvre s'énonce à travers une situation qui n'est pas un cadre préétabli et fixe : elle présuppose une scène de parole déterminée qu'il lui faut valider à travers cette parole même. L'œuvre se légitime donc en traçant *une boucle paradoxale* : à travers le monde qu'elle met en place, il lui faut justifier tacitement la scène qu'elle impose d'entrée. Elle présente au lecteur un monde tel qu'il appelle la scène même qui le pose, et nulle autre.

On parle de "situation d'énonciation" pour désigner le foyer de coordonnées qui sert de repère, directement ou non, à l'énonciation : les protagonistes de l'interaction langagière (énonciateur et coénonciateur) ainsi que leur ancrage spatial et temporel (JE ↔ TU, ICI, MAINTENANT). Cette situation d'énonciation de l'œuvre, on l'appellera **scénographie** en rapportant l'élément *-graphie* non à une opposition empirique entre support oral et support graphique mais à *l'inscription* légitimante d'un texte mémorable. La scénographie définit les statuts d'énonciateur et de coénonciateur, mais aussi l'espace (**topographie**) et le moment (**chronographie**) à partir desquels prétend se développer l'énonciation. L'énonciation hégélienne dans la *Phénoménologie de l'esprit*, par exemple, implique une scénographie dont l'énonciateur serait l'Esprit lui-même, à partir d'une chronographie-topographie qui n'est certes pas la ville d'Iéna en 1807 mais l'avènement de l'Esprit absolu. Cette œuvre thématise remarquablement la boucle paradoxale de toute scénographie : le lecteur est appelé à travers le périple de la conscience qui est aussi parcours de lecture à combler le décalage qui le sépare de cette Parole qui lui est donnée dès les premières lignes. Au terme du processus il doit comprendre que ce discours était en fait *son* discours, l'ensemble du récit déployant l'enchaînement nécessaire qui permet de fonder cette opération. On le voit, la scénographie n'est pas un "procédé" destiné à faire passer un "contenu" qui en serait indépendant, mais sa détermination ne fait qu'un avec le positionnement.

Pour caractériser une scénographie on dispose :

- D'indices textuels variés par lesquels le texte *montre* (au sens des pragmaticiens, c'est-à-dire implicitement) la scénographie qui le rend possible ;

- D'indications paratextuelles : un titre, la mention d'un genre ("chronique",

"méditation" ...), une préface de l'auteur...;

- D'élaborations explicites où le texte s'efforce de valider la relation énonciative qu'il prétend instaurer.

La scénographie d'une œuvre est elle-même dominée par la **Scène englobante** ultime qu'est la Philosophie, qui confère à l'œuvre un cadre pragmatique minimal, associant un "auteur" et un "public" doués de raison dont les modalités varient selon les époques et les sociétés. En fait, ce n'est pas à cette Scène englobante en tant que telle qu'est confronté le coénonciateur d'un texte philosophique, mais au rituel discursif imposé par tel ou tel genre : il lit un manifeste, un cours, un dialogue..., et non de la pure philosophie. On distinguera donc la scène englobante des **scènes génériques**, dont on a vu qu'elles imposent elles aussi des contraintes sur les rôles des participants : professeur / élève s'il s'agit d'un ouvrage didactique, ami à ami dans une lettre personnelle, etc.

Pour autant on n'a pas affaire à une simple superposition de contraintes emboîtées les unes dans les autres : scène englobante, puis scène générique, puis scénographie. La scénographie opère ce qu'on pourrait appeler une **appropriation** de la scène englobante et de la scène générique. Dans la mesure même où elle relève d'un positionnement, une scénographie dit d'une certaine manière ce qu'est l'exercice légitime de sa scène englobante, en l'occurrence du discours philosophique, et légitime aussi le recours à sa propre scène générique. Il arrive même, et l'on parle alors volontiers de textes "fondateurs", que la scénographie modifie en amont la scène englobante, c'est-à-dire déplace les conditions de l'énonciation philosophique, au lieu de simplement s'appuyer sur elles.

La scénographie invoque souvent la caution de scènes énonciatives preexistantes, déjà **validées**, qu'il s'agisse d'autres genres philosophiques, d'autres œuvres, de situations de communication d'ordre non-philosophique (cf. la conversation mondaine, le discours juridique...). "Validé" ne veut pas dire valorisé mais déjà installé dans l'univers des savoirs et des valeurs du public.

Ainsi l'invocation de l'*Ion* de Platon permet-elle à Montaigne de justifier la scénographie de l'"essai", son énonciation "à sauts et à gambades" :

C'est l'indiligent lecteur qui perd mon sujet, non pas moi ; il s'en trouvera toujours en un coin quelque mot qui ne laisse pas d'être bastant, quoi qu'il soit terré (...) Le poète, dit Platon, assis sur le trepied des Muses, verse de furie tout ce qui lui vient en la bouche, comme la gargouille d'une fontaine, sans le ruminer et poiser, et lui échappe des choses de diverse couleur, de contraire substance et d'un cours rompu. Lui-même est tout poétique, et la vieille théologie poésie, disent les savants, et la première philosophie.

C'est l'originel langage des Dieux. (*Essais*, III, IX, 1962 : 439).

Le lecteur est convié à interpréter l'énonciation de l'auteur à travers la scène validée d'une parole issue de cette chronographie / topographie bénie des dieux, la Grèce des humanistes. Le terme de "Renaissance" prend ici toute sa force : il s'agit pour Montaigne de faire coïncider son retour à la "Nature" avec une régression temporelle en-deçà de la distinction entre philosophie, théologie et poésie. La scénographie permet de doubler la situation d'énonciation "historique" (en l'occurrence la France de 1588) avec une autre situation, construite dans le texte, celle d'une Origine qui permet de légitimer l'énonciation de l'œuvre.

Cette scène validée a beau être rapportée à Platon, elle n'intervient néanmoins ici que réélaboree à travers les catégories des *Essais*. En ce sens, une scène validée qui est mobilisée au service de la scénographie d'une œuvre *est aussi le produit de l'œuvre* qui prétend énoncer à partir d'elle. Montaigne prétend imiter une scénographie platonicienne, mais celle-ci est en fait un produit des *Essais*.

La scénographie est à l'articulation de l'œuvre considérée comme univers conceptuel autonome, d'une part, et du bio/graphique, de l'autre. Descartes n'a pas constamment vécu dans un poêle, mais il faut bien que les lieux qu'il a occupés, à l'étranger et à la périphérie des villes, aient été vécus comme "poêle" pour qu'il puisse écrire le *Discours de la méthode*. Il a bien fallu que Sartre ait affecté aux cafés du Quartier Latin un rapport essentiel à une pensée de "l'existence" pour que le lecteur de *l'Etre et le Néant* se voie montrer "ce garçon de café".

Les types de scénographie mis en place indiquent ainsi les multiples manières dont on peut légitimer l'exercice de la parole dans un certain état du champ philosophique. La philosophie étant de ces discours dont l'identité se constitue à travers la négociation de leur propre droit à énoncer comme ils le font, la scénographie, pour ne pas se dégrader en simple procédé, doit être à la mesure du "contenu" de l'énoncé qu'elle rend possible ; pas de scénographie professorale, par exemple, si la philosophie qui s'énonce ainsi ne prétend pas d'une manière ou d'une autre s'inscrire dans l'espace scolaire : réellement (Hegel rédigeant le *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques* pour ses étudiants) ou par anticipation (Descartes rédigeant les *Principia* pour des élèves hypothétiques). D'autre part, une scénographie doit être en prise sur la configuration historique où elle apparaît : pas de discours adressé aux sujets de "bon sens" si le "bon sens" ne participe pas d'une dynamique de transformation sociale et intellectuelle ; pas de manuel pour l'Université de Berlin si cette institution-là n'est pas précisément "l'Université du centre, le centre de la culture de l'esprit, de toute science et de toute vérité"⁴

4 « Allocution de Hegel à ses auditeurs à l'ouverture de ses leçons à Berlin, le 22 octobre 1818 », *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques* (1978 : 7).

Ethos

Le texte n'est pas destiné à être contemplé, il est énonciation tendue vers un coénonciateur qu'il faut mobiliser pour le faire adhérer à un univers de sens. Nous avons traité de la "scénographie" en faisant abstraction de l'imaginaire du corps qu'implique l'activité de parole ; mais comment évoquer par exemple une scénographie prophétique en négligeant le "ton", la gesticulation qui sont inséparables d'une telle énonciation ? Pour dire la mort de Dieu l'énonciateur du *Gai savoir*, dans une topographie appropriée ("nous autres devineurs nés...en attente sur les montagnes") appelle une énonciation prophétique qu'en fait cet appel même accomplit :

Cette longue et féconde succession de ruptures, de destructions, de bouleversements, qu'il faut prévoir désormais : qui donc aujourd'hui la devinerait avec assez de certitude pour figurer comme le maître, l'annonciateur de cette formidable logique de terreurs, le prophète d'un obscurcissement, d'une éclipse de soleil comme jamais il ne s'en produisit dans le monde ?... (1957 : §343)

Cette question nous ramène à l'**ethos** rhétorique, auquel la perspective pragmatique a récemment redonné son intérêt.

La rhétorique antique entendait par "éthè" les propriétés que se confèrent les orateurs par leur manière de dire : non pas ce qu'ils disent explicitement sur eux-mêmes mais la personnalité qu'ils *montrent* à travers leur façon de s'exprimer. Ce que l'orateur prétend être, il le donne à entendre et à voir : il ne dit pas qu'il est simple et honnête, il le montre à travers sa manière de s'exprimer. L'éthos est ainsi attaché à l'exercice de la parole, au rôle qui correspond à son discours, et non à l'individu "réel", appréhendé indépendamment de sa prestation oratoire : est donc ici en jeu le sujet d'énonciation en tant qu'il est en train d'énoncer. L'efficacité de ces éthè est précisément liée au fait qu'ils enveloppent en quelque sorte l'énonciation sans être explicités dans l'énoncé.

Derrida à travers sa dénonciation du "logocentrisme", Foucault en rejetant la philologie qui fait du texte "une voix maintenant réduite au silence" (1969 : 14) ont rompu la soumission du texte à la plénitude d'une voix première. Leur critique ne saurait néanmoins impliquer l'élimination de l'éthos ; ce dernier n'est pas en amont de la textualité, souffle initiateur rapporté à l'intention d'une conscience, mais il constitue une dimension essentielle de toute énonciation, y compris de la philosophie, même si cette dernière dénie souvent tout lien entre la contingence de sa singularité énonciative et l'universalité de droit de son propos. A la différence de la rhétorique, qui fait de l'éthos un instrument au service d'une fin, un *moyen* de persuasion, dans une perspective d'analyse du discours on l'associera à la scénographie : la manière dont un philosophe gère sa relation à l'éthos dépend donc de son positionnement. L'univers de sens que délivre le discours s'impose par là aussi bien que par la seule "doctrine".

Pour exploiter la notion d'éthos hors de l'éloquence traditionnelle, liée à une oralité vive, il faut lui faire subir quelques remaniements. Pour nous, tout discours, même écrit, est

associé à une *vocalité*, il se donne à travers une détermination de la "voix" qui renvoie elle-même à une détermination du corps de son énonciateur (et non, bien entendu, du corps de son auteur effectif). Le discours a beau être écrit, il se soutient de cette vocalité, même quand il la dénie : la "vocalité" n'est pas une voix, elle déjoue toute appréhension immédiate de la distinction entre oral et écrit. Le texte fait donc comme si cette épaisseur vocale lui préexistait, alors qu'elle est construite par le texte même. A travers elle l'énonciateur défini par la scénographie, fût-il non figurable, joue le rôle de **garant** du dit, d'Origine légitime. Au début de *Lire le Capital* Althusser revendique "le tour didactique et parlé" , "les répétitions, les hésitations" de son énonciation (Althusser, Balibar, 1968 : 9), préférables à "l'ordre systématique d'un seul discours" : ici, par un paradoxe qui n'est qu'apparent, la figure d'un garant qui exhibe les difficultés du cheminement sont l'indice de sa familiarité avec le Vrai ; thèse obliquement fondée dans le texte par une référence à la psychanalyse : "c'est depuis Freud que nous commençons de soupçonner ce qu'écouter, donc ce que parler (et se taire) veut dire" (*op. cit.*, p.12).

La notion traditionnelle d'*éthos* (comme les *mores* des latins) recouvre, outre la dimension vocale, l'ensemble des déterminations physiques et psychiques attachées par les représentations collectives au personnage de l'orateur. Pour l'utiliser plus efficacement on associera à chaque œuvre un *ton* spécifique, terme qui présente l'avantage de valoir aussi bien à l'écrit qu'à l'oral (on peut parler du "ton" d'un livre). Pour un énoncé écrit ce "ton" est attribué au garant qui est censé le prendre en charge et dont le lecteur doit construire la figure à partir d'indices textuels de divers ordres. Ce "garant" se voit ainsi affecter un *caractère* et une *corporalité*, dont le degré de précision varie selon les textes. Le « caractère »⁵ correspond à un faisceau de traits psychologiques. Quant à la "corporalité", elle est associée à une complexion corporelle mais aussi à une manière de s'habiller et de se mouvoir dans l'espace social. L'*éthos* implique ainsi une police tacite du corps appréhendé à travers un comportement global.

Caractère et corporalité du garant supposent un ensemble diffus de représentations sociales valorisées ou dévalorisées, sur lesquelles l'énonciation s'appuie et qu'elle contribue en retour à conforter ou à transformer. Ces stéréotypes culturels circulent dans les registres les plus divers de la production sémiotique d'une collectivité : livres de morale, littérature, peinture, statuaire...L'*éthos* n'est donc pas un procédé intemporel ; comme les autres dimensions de l'énonciation il inscrit les œuvres dans une conjoncture historique déterminée (la valorisation althussérienne de la parole difficile de l'analysant aux prises avec l'inconscient suppose la domination de la conjonction freudo-marxiste dans l'espace philosophique français des années 1960). Il projette également dans l'œuvre une figure de l'homme philosophique à la mesure des catégories mêmes de la doctrine.

Pour la philosophie il s'agit d'attester ce qui est dit en appelant le coénonciateur à s'identifier à une certaine détermination d'un corps en mouvement, appréhendé dans son

⁵ Qu'on ne confondra pas avec le terme « caractère » par lequel on traduit quelquefois « ethos » dans la *Rhétorique* d'Aristote.

environnement social et psychologique. Le lecteur ne fait pas que décoder du sens, il participe "physiquement" du monde que le garant prétend imposer. Les "idées" se présentent à travers une manière de dire qui renvoie à une manière d'être, à la participation imaginaire à un vécu. L'efficacité de l'argumentation, fût-elle philosophique, tient pour une part au fait qu'elle amène le lecteur à s'identifier à la mise en mouvement d'un corps typifié, investi de valeurs historiquement spécifiées.

En sollicitant l'étymologie de manière peu orthodoxe on désignera par *incorporation* la triple fonction attachée à cet éthos :

- L'énonciation *donne corps* au garant du texte, à l'instance qui assume la délivrance du Vrai ;

- Par là le lecteur *incorpore*, assimile un ensemble de schèmes, une manière spécifique de se rapporter au monde à travers une manière d'habiter son propre corps ;

- Ces deux "incorporations" en rendent possible une autre, l'intégration dans un *corps*, dans la communauté imaginaire de ceux qui adhèrent à l'univers de sens institué par l'énonciation du texte.

Si l'exposition philosophique apparaît ainsi inséparable de la détermination d'un corps énonçant, on ne fera pas pour autant de l'éthos quelque substrat, la vérité ultime d'un discours qui serait voué à dénier la force qui le rend possible. On ne défendra donc pas ici, dans une perspective psychanalytique ou nietzschéenne, une conception "généalogique" du discours : comme si, sous les scansions démonstratives il fallait restituer quelque couche archaïque, une économie cachée du corps. Bien au contraire, la dynamique énonciative n'a ni "haut" ni "bas", ni même de "noyau" et de "périphérie", mais elle mobilise simultanément un faisceau d'instances qui pour chaque œuvre forment une totalité articulée.

Il est bien des textes philosophiques qui prétendent se poser hors de toute vocalité, voire hors de toute référence à une source énonciative. De manière plus générale on peut opposer les textes "ascétiques", qui semblent exténuer leur scénographie, donc leur éthos, et ceux qui la construisent ostentatoirement. D'un côté l'omniprésence de l'énonciateur nietzschéen, de l'autre l'effacement de l'énonciateur kantien. En fait, dans ces œuvres à scénographie "exténuée" la scénographie est cet effort même d'arrachement à toute vocalité, l'éthos le maintien d'une voix blanche, hantée par son propre effacement. La "disparition élocutoire" de l'auteur dont rêve une certaine philosophie n'est pas donnée, elle est conquise à chaque pas du texte, elle se confond avec son entreprise. On peut ruser avec l'éthos, on ne peut l'abolir.

Quatrième axe : la langue

Le code langagier

En parlant de conditions médiologiques, de positionnement, de genre, de scénographie ou d'éthos, nous avons été amené à faire intervenir **la langue** à travers laquelle s'énonce le texte. On pense communément que la langue française précède les œuvres écrites en français comme le canal précède les messages qu'on y introduit. En fait, la philosophie comme tout discours constituant joue un rôle dans cette délimitation "sociologique" des langues. L'Un imaginaire de la langue se soutient de l'existence d'un corpus d'œuvres : chaque acte d'énonciation philosophique, si dérisoire qu'il puisse sembler, va conforter une langue dans son rôle de langue digne de philosophie et, au-delà, de langue tout court, ou va contribuer à la rendre indigne de philosophie, en l'abandonnant ou en prétendant la corriger. Pour un lieu et un moment donnés certaines langues sont jugées philosophiques et d'autres non : loin de prendre acte d'un partage intangible, chaque positionnement philosophique contribue à la renforcer ou à le modifier.

Il faut aller plus loin : il n'y a pas d'un côté des contenus, de l'autre une langue neutre qui permettrait de les véhiculer, mais *la manière dont l'œuvre gère le langage fait partie du sens de cette œuvre*. Les œuvres philosophiques ne sont pas contraintes par une langue complète et autarcique qui leur serait extérieure, elles entrent dans le jeu de tensions qui la constitue. Le philosophe, en effet, n'est pas confronté à *la* langue mais à une interaction de langues et d'usages, à ce qu'on pourrait appeler une **interlangue**. Par là on entendra les relations, dans une conjoncture donnée, entre les variétés de la même langue, mais aussi entre cette langue et les autres, passées ou contemporaines. Toutefois, cette hétéroglossie foncière, ce "dialogisme" (M.Bakhtine) à travers lesquels s'institue une énonciation philosophique singulière ne sont évidemment pas maintenus comme tels, mais mise au service de l'Un, fût-ce de manière paradoxale, par le travail de définition des concepts.

En fonction de son positionnement le philosophe négocie à travers l'interlangue un **code langagier** qui lui est propre mais dont il prétend qu'en droit il est commun. C'est donc sur les frontières qu'il écrit : non pas tant en français, en italien, etc. qu'à la jointure instable de divers espaces linguistiques. Cette notion de "code" associe l'acception de code comme système de règles et de signes permettant une communication avec celle de code comme ensemble de prescriptions : l'usage de la langue qu'implique l'œuvre se donne comme la manière dont *il faut* énoncer, car la seule conforme à l'univers qu'elle instaure.

Cette interlangue, on peut l'envisager sous sa face de plurilinguisme *externe*, c'est-à-dire dans la relation des œuvres aux "autres" langues, ou sous sa face de plurilinguisme *interne* (ou pluriglossie), qui concerne la diversité d'une même langue. Mais cette distinction n'a qu'une validité limitée, dès lors qu'en dernière instance ce sont les œuvres qui décident où passe la frontière entre l'"intérieur" et l'"extérieur" de "leur" langue. Jusqu'à la deuxième guerre mondiale il existait chez la plupart des philosophes et dans le public cultivé, un plurilinguisme foncier. L'essentiel de la philosophie française était produit par des gens qui écrivaient dans un rapport constant au latin, et dans une moindre mesure au grec.

Qu'un philosophe écrive dans "sa" langue, cela même ne va pas de soi, car sa condition paratopique ne lui assigne pas d'autre place qu'une frontière, l'écriture creusant un écart

irréductible par rapport à la langue maternelle. Il y a autant de manières d'écrire dans "sa" langue que de philosophies : la relation de Hegel à l'allemand n'est pas celle de Heidegger, et celle de Descartes au français n'est pas celle de Bergson. Dans la Préface de la première édition Kant revendique la nécessité d'exposer sa *Critique de la raison pure* "sous une forme sèche et purement *scolastique*"; il porte ainsi son attention sur la seule scénographie ; pourtant, son choix de la langue allemande est tout aussi lourd de sens : il s'agit précisément d'énoncer de manière "scolastique" sans recourir au latin, alors même que jusqu'aux années 1770 Kant a écrit en latin. C'est que, comme le remarque justement S. Auroux, la philosophie des Lumières est incompatible avec "une situation de diglossie où le savoir ne peut, par définition, être propriété commune" (1994 : 72).

Le philosophe est également confronté à la pluriglossie d'une même langue, y compris aux usages philosophiques en vigueur dans celle-ci. Cette variété peut être d'ordre géographique (régionalismes...), liée à une stratification sociale (populaire, aristocratique...), à des usages professionnels (médical, juridique...), à des niveaux de langue (familier, soutenu...). On pourrait objecter que cette négociation avec l'interlangue ne vaut que pour un ensemble restreint d'œuvres, qu'un grand nombre de philosophes se contentent d'utiliser "la" langue neutre, celle de tout le monde. C'est oublier que "la" langue n'existe pas, qu'une langue est variation, que la philosophie n'a pas de relation naturelle avec quelque usage linguistique que ce soit. Même lorsque l'énonciateur philosophique semble user de la langue la plus "ordinaire", il se confronte indirectement à l'altérité langagière. Les philosophes français du XVIII^e siècle, qui semblent pourtant écrire "le" français ordinaire, s'inscrivent en réalité dans un code particulier, celui où, sous l'égide de la mondanité et du centralisme monarchique, s'associent depuis le XVII^e siècle clarté et élégance. Loin d'être neutre, ce code est porteur d'une dynamique et de valeurs historiquement situables, il est associé à la promotion de la Raison, qui se représenterait idéalement dans une langue française qu'il faut rendre homogène, purifier de toutes formes d'altérité (régionalismes, archaïsmes, termes vulgaires...). Dans la perspective des Lumières faire reculer "l'obscurité" dans la langue, mettre au jour les articulations de la pensée, c'est aussi faire reculer un "obscurantisme" multiforme.

Supralangue et infralangue

Le code langagier d'une œuvre philosophique ne s'élabore pas seulement dans un rapport à des langues ou des usages de la langue. Il se développe entre ce qu'on pourrait appeler des **périalangues**, sur la limite inférieure de la langue naturelle (**infralangue**) ou sur sa limite supérieure (**supralangue**). L'énonciation ne peut se fixer ni sur l'une ni sur l'autre, mais elle peut en laisser entrevoir l'indicible présence, nourrir son texte de leur fascination. L'infralangue est tournée vers une Origine qui serait une ambivalente proximité à la nature : tantôt innocence perdue, tantôt confusion primitive, chaos dont il faut s'arracher mais dont on s'efforce de capter l'énergie. Le travail sur les images chez Bergson peut se lire de cette façon : capter la force du "moi profond", saisir la conscience au plus près de son surgissement. Sur le bord opposé la supralangue fait miroiter la perfection lumineuse d'une représentation

idéalement transparente à la pensée. Elle attire le code langagier dans l'utopie d'une écriture "mathématique". Au-delà des imperfections de la langue naturelle, la graphie y tend vers le graphique, la syntaxe vers le calcul. La géométrie, "ces longues chaînes de raisons toutes simples et faciles", a sans nul doute ce statut chez un Descartes.

Par des voies opposées infralangue et supralangue marquent la possibilité d'un sens immédiat, qui se donnerait sans réserve, où s'annulerait la contingence des énoncés. On se gardera cependant de réifier l'infralangue et la supralangue : il s'agit de fonctions. Dans telle ou telle œuvre ces deux fonctions peuvent être remplies par la même entité, la langue du corps peut être aussi celle des anges. On peut se demander si le grec des présocratiques tel que se le représente Heidegger n'a pas ce double statut ; dès lors que la langue grecque "est, avec l'allemande, au point de vue des possibilités du penser, à la fois la plus puissante de toutes et celle qui est le plus la langue de l'esprit" (1967 : 67), le code langagier du philosophe peut prétendre renouer avec une *dichtung* originale.

Bibliographie

ALTHUSSER L., BALIBAR È., 1968, *Lire le Capital*, Paris, Maspéro.

AUROUX S., 1994, *La révolution technologique de la grammatisation*, Liège, Mardaga.

BADIOU A., 1989, *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Seuil.

CERTEAU M. de -, 1974, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard.

COSSUTTA F., 1994, *Le Scepticisme*, Paris, PUF.

COSSUTTA F., 1997, « Dimensions dialogiques du discours philosophique : les Dialogues de Platon », dans *Le Dialogique*, J.C. Beacco, D. Luzzati, M. Murat, M. Vivets éditeurs, Paris, Berne, Peter Lang, pp. 27-45.

DEBRAY R., 1981, *Cours de médiologie générale*, Paris, Gallimard.

DELEUZE G., GUATTARI F., 1980, *Mille plateaux*, Paris, Minuit.

FOUCAULT M., 1969, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.

GENETTE G., 1979, *Introduction à l'architexte*, Paris, Seuil.

GRANGER G.-G., 1990, *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, Paris, Alinéa.

HEIDEGGER M., 1967, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, trad.fr. G. Kahn, Paris, Gallimard.

HEGEL F., 1978, *Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, trad. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin.

KIERKEGAARD S., 1967, *Miettes philosophiques*, trad. fr. P. Petit, Paris, Seuil.

MAINGUENEAU D., 1984, *Genèses du discours*, Liège, Mardaga.

MAINGUENEAU D. 1991, *L'Analyse du discours*, Paris, Hachette.

MAINGUENEAU D 1993, *Le Contexte de l'œuvre littéraire*, Paris, Dunod.

MAINGUENEAU D., COSSUTTA F., 1995, "L'Analyse des discours constituants", *Langages*, Larousse, n°117.

MONTAIGNE M. de -, 1962, *Essais*, Classiques Garnier, 2 volumes ;

NIETZSCHE F., 1957, *Le gai savoir*, trad. fr. P. Klossowski, Paris, Club Français du Livre.

SCHAEFFER J.-M., 1989, *Qu'est-ce qu'un genre littéraire ?*, Paris, Seuil.

VIGNEUL-MARVILLE, 1700, *Mélanges d'histoire et de littérature*, Rouen, A/. Maury, tome II.

